

## FIESTA RITUAL: LARI JAYCHJA COMO PREDICTOR DEL CLIMA EN EL CICLO AGRÍCOLA EN LA COMUNIDAD AYMARA DE MICAYA (LA PAZ, BOLIVIA)

Weimar Giovanni Iñó Daza\*

**Title:** *Ritual Festival: Lari Jaycha as a Climate predictor in the agricultural cycle in the Aymara community of Micaya (La Paz, Bolivia)*

**Abstract:** The article describes and explains the Lari Jaychja ritual festival as a predictor of climate in Aymara communities to understand the vision regarding Nature, climate and its connection with the agricultural cycle. The work resorted to reevaluating participatory research, bibliographic compilation techniques, observation and interviews, for its systematization and analysis of ritual cultural practice as a learning space where agents socially recreate, through acts and actions, symbols-symbology of the performance of the ritual festival that represents the relationality and reciprocity of community life with nature and the climate as part of the agricultural cycle that expresses notions of coexistence and reciprocal action between biocultural territories with human beings.

**Keywords:** Nature and culture; agricultural festivals and rituals; climate cosmopraxis; Aymara communities; territory and climate

**Resumen:** El artículo describe y explica la fiesta ritual Lari Jaychja como predictor del clima en comunidades aymaras con el fin de comprender la visión respecto de la Naturaleza, del clima y su vinculación con el ciclo agrícola. El trabajo recurrió a la investigación participativa revalorizadora, a las técnicas de compilación bibliográfica, la observación y entrevistas, para su sistematización y análisis de la práctica ritual y cultural como espacio de aprendizaje en donde los agentes recrean socialmente mediante actos y acciones, símbolos-simbología de la performance de la fiesta ritual que representa la relationalidad y reciprocidad de la vida comunitaria con la naturaleza y el clima como parte del ciclo agrícola que expresa nociones de convivencias y acción recíproca entre los territorios bioculturales con el ser humano.

**Palabras clave:** Naturaleza y cultura; fiestas y rituales agrícolas; cosmopraxis del clima; comunidades aymaras; territorio y clima

\*Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia. Email: willkaweinmar13@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7691-4816>

## Introducción

Van Kessel y Enríquez (2020) explican que en los Andes la disponibilidad de recursos naturales del medio ambiente permitió generar actividades económicas como la agricultura y la ganadería. Sin embargo, el modo de la adecuación de estas actividades es muy particular en cada cultura y se estructura en concordancia con las características propias de su medio natural, los recursos disponibles y la percepción específica que tiene cada sociedad sobre la naturaleza.

El artículo describe, explica e interpreta la presencia de saberes y prácticas culturales vinculadas con el territorio y clima, en este caso la fiesta ritual de *Lari Jaychja* (estrangulación del zorro) en el distrito de Micaya de la sexta sección municipal de la provincia Aroma del departamento de La Paz, Bolivia (1). Durante el trabajo de campo de la investigación cualitativa y colaborativa sobre saberes ancestrales agroclimáticos en territorios aymaras, se registró y participo de la fiesta ritual como predictor del clima en el ciclo agrícola.

El método de la Investigación Participativa Revalorizadora (IPR) posibilitó la recopilación de información y la interacción con el contexto de estudio desde la participación y dialogo con las/os actores locales en cuanto a sus saberes, prácticas y percepciones que reflejan sus cosmopraxis y ontologías. En un primer momento, se recopiló la información bibliográfica sobre estudios del contexto de estudio, a nivel de la producción agrícola, sobre las representaciones del zorro y del *k'usillo* en los Andes, para ello se empleó el análisis bibliográfico. En un segundo momento, se realizó el trabajo de campo

con estancias de residencia mediana y visitas cortas para comprender los sistemas de saberes y conocimientos relacionados con el territorio y clima; en la observación se empleó el diario de campo para el registro de fiestas y rituales de producción (2); y las entrevistas: cinco semiestructuradas y dos grupales (3) realizados entre el 2018 a 2019. En un tercer momento se sistematizó la información recopilada a partir de criterios de análisis cualitativos.

Para Sigl (2012a) la música y la danza autóctonas del altiplano boliviano están inextricablemente ligadas a la agricultura y a los fenómenos naturales, que se acompañan por rituales. Berg (1992) describió que los rituales agrícolas a la *Pachamama* (Madre Tierra), *Achachillas* (dioses tutelares que residen en las cumbres de las montañas), los *Uywiris* (espíritus), siguen siendo venerados con el fin de obtener una cosecha óptima. Según Sigl (2011) en los Andes, el ciclo productivo agrícola música y danza tienen que acomodarse a las condiciones climáticas y a las estaciones del año.

En los aymaras del altiplano boliviano el año se divide en un periodo de lluvia (*jallupacha*) su comienzo ritual coincide con la fiesta de Todos Santos (2 de noviembre) y se prolonga hasta la celebración de *Anata* (carnaval); la otra es el tiempo de helada (*juipipacha*), seco (*awtipacha*), frío y seco en el que comienza la siembra. Layme (1996) menciona que el tiempo frío-seco representa al hombre y el tiempo cálido-húmedo a la mujer. El primero es improductivo, significa violencia: el *qinaqina* y su chicote; y el segundo es productivo, es amor y belleza, en este tiempo no hay violencia, ninguna de sus danzas usa chicote o garrote alguno, se podrá colocar, pero no se utiliza.

De acuerdo con Berg (1989a) se tienen fiestas como Todos Santos, Candelaria, *Anata* y Santa Vera Cruz o de Cruces que marcan momentos cruciales en el ciclo productivo de la papa. En el caso analizado la “estrangulación del zorro” se realiza en la fiesta del 3 de mayo, después de la cosecha de papa: “es una de las fiestas de agradecimiento por la cosecha más difundidas en el área rural” (Sigl, 2011: 487).

### Territorio biocultural de Micaya

En la actualidad es uno de los distritos municipales de la sexta sección municipal de Colquencha (4). En su historia local esta comunidad fue un *ayllu* (unidad social comunitaria y endógena de la sociedad aymara) que posteriormente en el periodo republicano a finales del siglo XIX por las políticas agrarias fue convertida en hacienda. Con la reforma agraria de 1953 después de varios juicios reconstituyeron su territorio como propiedad colectiva, iniciaron gestiones para constituirse en cantón, el cual fue promulgado en 1984. En los años 90 realizaron trámites para su reconocimiento como comunidad originaria por la presencia de autoridades locales y la propiedad colectiva del

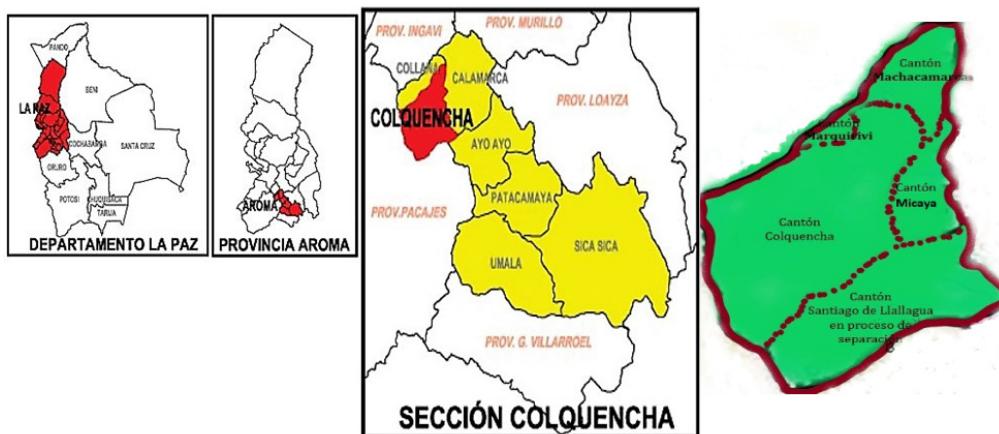
territorio, el cual fue logrado en el 2000.

Las principales vocaciones productivas son la producción de papa, cebada y quinua; en menor medida la explotación de arcilla destinada a la cerámica, actualmente cuentan con un Centro Integral de Formación y Desarrollo Micaya destinada a la producción artesanal de cerámicas.

La propiedad de la tierra es colectiva, sigue transfiriéndose de forma patrilineal y generacional, se asienta en la sucesión hereditaria, existe dispersión y parcelación de tierras: una misma familia puede poseer varias parcelas dispersas en varias *sayañas* (tablones/parcelas). Actualmente, practican el sistema *aynuqa* (tierras que se cultivan de acuerdo con un ciclo de rotación), la *sayaña* y *qallpa* (tierra cultivada). Dispone de diez *aynuqas* que le permite practicar el descanso de la tierra y rotación de cultivos, su acceso está orientado por la lógica de mayores y menores (5) vinculada al paso de cargos de autoridad originaria (Iñó Daza, 2018).

**Figura 1. Ubicación geográfica de Micaya en el municipio de Colquencha (La Paz, Bolivia)**

Fuente. Elaboración propia.



La estructura de autoridades se divide en originarias, sindicales y vecinales. En el caso de las originarias la máxima autoridad es el *Jilaqata* o *Mallku* (primera autoridad comunal); es elegido de una lista y posesionado el 24 de junio; sus principales funciones son las liderar a la comunidad, tomar decisiones sobre el territorio “[...] sabe de los problemas de la comunidad, atiende reclamos, solicita proyectos decide sobre la tierra” (Comunicación personal, 25-05-2018). Hay otros cargos son el *Jach'a Tata* (padre grande) que cumple las funciones de justicia y el *Sullka Mallku* (autoridad menor) debe convocar a la población para las reuniones (Comunicación grupal 1, 26-06-2018). También se tiene el cargo de *Kamana* como el responsable del cuidado del cultivo. Los cargos originarios son obligatorios, por rotación y duales *Chacha-Warmi* (Hombre-Mujer).

### ***Lari Jaychja* como predictor del clima en el ciclo agrícola en Micaya**

Las prácticas de rituales son una cognición social de significados donde el sujeto es productor de sentidos, de discursos, de prácticas socioculturales y de reproducción de esquemas mentales y de símbolos en un determinado contexto que articula lo biocultural y las prácticas sociales (Iño Daza, 2023). Esto hace comprender que las prácticas socioculturales se constituyen en estrategias que median las relaciones al interior de la comunidad. De este modo, la práctica cultural son acciones, percepciones y vivencias de actores que recrean la socialidad mediante performances que son representadas, recreadas, apropiadas, despla-

zadas y transformadas en las prácticas y en las interacciones de la vida cotidiana de los cuerpos de sujetos con los territorios.

Las prácticas culturales vinculadas al ciclo agrícola se manifiestan, a través de la puesta en escena de saberes y conocimientos locales que van desde rituales y fiestas agrícolas; en los aymaras las referidas a la crianza de la papa. Kaufman (2022) menciona que las ceremonias para pedir permiso a la *Pachamama* y como agradecimiento guían la vida diaria. Como sugiere Inquilla y Apaza (2021) el agricultor andino dialoga permanentemente con la Madre Tierra para solicitar, pedir y suplicar, muchas veces a través de ritos, como el pago, acompañados con sus oraciones y rezos.

Mientras las fiestas agrícolas se plasman mediante actuaciones, danzas y música. Berg (1989b) explica que la música y danza del altiplano boliviano es inextricablemente ligada a la agricultura y a los fenómenos naturales. Entonces, música, canto, danza, comer y beber de forma excesiva no son solamente “accesorios bonitos” o una mera diversión, sino son elementos performativos (Schechner's, 2002) que están destinados a la creencia y la sostenibilidad de la vida en las comunidades.

Según Turner (2002) existen dos tipos de *performances*: la social que incluye el “drama social” que es una “secuencia de experiencias” y la cultural, que comprende los dramas estéticos y puestas en escena (ritual, teatro, actuación). La *performance* escenificada en sí misma que usa múltiples medios, a través de los cuales las/os participantes experimentan un evento determinado, intensamente transformándose en el marco de esa experiencia. También se debe considerar el contexto y/o entorno. Es

decir, para la puesta en escena del desarrollo de las prácticas y comportamientos se median en contextos y en la vida cotidiana. Por lo tanto, estas *performances* son los eventos sociales y culturales de un grupo social que se manifiesta en la vida cotidiana y en un contexto, por medio de actos realizativos que se transmiten, enseñan y aprenden por distintos dispositivos en los que las/os actores representan, recrean socialmente y se transforman en actos, acciones y rituales (Iñó Daza, 2022a).

Lens (1991) sugiere que en el periodo de la cosecha y del procesamiento durante se hacen las festividades regionales de agradecimiento. Estas fiestas facilitan el intercambio de los productos y, por lo tanto, también el fortalecimiento y la creación de lazos sociales. Inquilla y Apaza (2021) indican que las fiestas rituales forman parte de la conversación con la naturaleza y se expresan espiritualmente con alegría, reciprocidad, respeto, como expresión de cariño y crianza mutua. Participa tanto la comunidad humana como las comunidades de la naturaleza: todos juntos comparten esta fiesta de ceremonia ritual y se realiza únicamente en fechas agrofestivas:

Según la región, la cosecha de papa es realizada durante los meses de abril a junio, periodo en el que se destaca la Fiesta de la Cruz celebrada el 3 de mayo y generalmente considerada como la Fiesta de la Cosecha, que al mismo tiempo hace referencia a la cruz andina y la cristiana, y la constelación de las pléyades que predicen el desenvolvimiento del ciclo agrícola

venidero (Sigl, 2009: 320).

La fiesta y ritual *Lari Jaychja* en Micaya es parte del ciclo agrícola vinculado con *juipi-pacha* (tiempo de helada) se realiza cada 3 de mayo como parte de la fiesta de la Santa Cruz, después del 2 de mayo en donde los *kamanis-kamanas* (cuidadores de los sembradíos) culminan y entregan sus cargos. Es una práctica de larga duración que sigue perviviendo en varias comunidades aymaras. Paredes (1913) hablaba de cazas y peleas entre zorros y vicuñas respectivamente, de la caza del zorro que al final es ahorcado en un mástil; Sotomayor (1930) registró y narró un baile de los *K'usillus* donde se ahorca al zorro. Thorrez (1977) describió la danza de la caza del zorro que después de ser sometido por sus perseguidores, es ahorcado en lo alto de un palo o mástil, de donde cuelgan varias cintas de colores que son trenzadas al son de la música de las quenas y wancaras; según llegue a su término felizmente el trenzado, dependerá el éxito de la cosecha.

Esta fiesta ritual agrícola para algunos no es patronal (Seto, 2011); mientras que Sigl y Mendoza (2012), Sigl, López y Ordoñez (2009) la vinculan con la danza de *K'usillus* como una variedad de *Quena Quena*: los *Qenali* de la sexta sección municipal Colquencha vinculada con la predicción del año venidero:

Un joven soltero es el que guía, van casa por casa, se visita, en esa casa le invitan refresco [...] de abajo vienen los *k'usillus*, suben casa por casa, pero los del baile el *Qinali* que le decimos, de arriba casa por casa. Entonces, se juntan

en la plaza, ya están bailando todo eso; después ahí esa noche arman un palo así grande como para subir [...] Ahí arman y le amarran manzanas. Entonces, ese *k'usillu* tiene que subir hasta el final [...] Cuando ya es hora de que le ahorquen. Entonces, bien tapado está, ahí ya viene, y se lo ponen en ese lugar carne seca (charque). Ahí va a venir, y cuando viene ya el zorro, entonces le sube el zorro ahí, todo el arbolito, ahí está enganchadito, entonces sube, sube, ven si este año va a ser buena cosecha o no va a haber buena cosecha, o sea va a haber lluvia o no va a haber lluvia, ellos ya interpretan así [...] (Jesús Cussi, 28-09-09 citado por Sigl, López y Ordoñez, 2009: 62; Sigl y Mendoza, 2012: 421).

También se debe indicar que es una fiesta ritual agrícola que integra danza, música y personajes. En Micaya se celebra cada 3 de mayo como parte la Santísima Trinidad y se lo realiza por la noche. El ritual para su puesta en escena está constituido por actores-actuantes que la recrean: *K'usillus*, *Awqi*, músicos de *Quena Quena*; por símbolos-simbología: zorro diseñado y árbol de manzana. Los cuales permiten desarrollar la *performance* que explica la trama de la glotonería del zorro que es cazado y estrangulado en el árbol de manzana para predecir el ciclo productivo.

### **Principales personajes: *K'usillus*, *Awqi* y *Quena Quena***

El *K'usillu* es un personaje prehispánico, es un símbolo de resistencia indígena (Centro de Desarrollo de la Mujer Aymara Amuya, CDIMA, 2003). “La máscara del *k'usillu* está compuesta por una capucha de jerga gris que le cubre toda la cabeza, con aplicaciones bordadas de lana. Está coronada con adornos cilíndricos a modo de antenas de trapo que semejan varios cuernos verticales” (Rubio, 2009: 251). Stobart (1994) asocia los cuernos o astas con el brote de los tubérculos sembrados. Porque en su máscara existen apliques en formas de ojos por lo que representaría a la papa. “La cara bicolor, se ha dicho, podría ser un símbolo de la dualidad andina, la nariz larga frecuentemente es interpretada como un símbolo fálico de fertilidad, y los cuernos podrían interpretarse como brotes de tubérculos sembrados” (Sigl, 2012<sup>a</sup>: 61). También es representado como hijo o ahijado de los *achachilas* (cerros tutelares) que colabora en las labores agrícolas. De este modo, “es un personaje místico que forma parte de varias danzas autóctonas: *Quena Quena*, *Mimula*, *Jach'a Sikus* y las distintas variantes de *Waka Tinti*” (Sigl, 2012b: 139).

En el caso de la fiesta de estrangulación aparecen una tropa de *K'usillus* (alrededor de doce) con dos guías (pasantes) que dirigen a los demás integrantes que son jóvenes y niños. Su rol es la de representar a una especie de cazador que intenta atrapar al zorro tendiendo trampas para que caigan, por ejemplo, el uso de carne deshidratadas (*charque*). Al momento de ingresar a la plaza (lugar donde se realiza la festividad) un *K'usillu* porta y toca una flauta

y otro un tambor.

Los *K'usillus* son mediadores del mundo espiritual con el *Taypipacha* (espacio central/medio) para la fertilidad de la tierra en un futuro cercano. La mediación se la puede apreciar en la careta que esta partida a la mitad como un símbolo de dualidad andina. Sigl (2012b) menciona que el *K'usillu* lleve un zorro o zorrino disecado podría interpretarse como una relación con el *Manqhapacha*, el inframundo fértil habitado por las almas y las deidades prehispánicas que más bien ayudan a los seres humanos para que haya buena producción agrícola.

**Figura 2. Tropa de K'usillus de Micaya**



Fotografía Willka, 03/05/2019.

El otro personaje es el *Awqi* o *Jach'a tata* es un anciano o antepasado, en el mundo aymara principalmente en las fiestas rituales agrícolas aparece como mediador entre las/os comuneros y las deidades, por lo que su papel es similar al de las autoridades comunales como de los *yati-ris* (sabios: celebrantes de los acontecimientos

rituales). En la estrangulación registrada en el 2019 solo actuó un *Jach'a tata* que personifica al zorro, usando ropa normal, con un *punchu* (prenda de abrigo) corto con rayas rojas y blanca, y otro en color blanco, se cubre la cabeza con una tela blanca grande para que no se vea su rostro. Luego, empieza a representar al zorro con sus sonidos, forma de caminar, se esconde y se hace la burla de los *K'usillus* cazadores. Para acompañar la fiesta ritual de *Lari Jaychja* hay un conjunto autóctono que interpreta *Quena Quena* (*Qina qina*), los músicos están vestidos con piel de jaguar que es puesto sobre su ropa. Sigl (2011) menciona que es una danza regularmente presentada en la Fiesta de la Santa Cruz que puede tener variantes tanto en la siembra como en la cosecha es el *Ch'uxña* (verde) *Quena Quena*, cuyo nombre deriva de unas "cortinas" fabricadas de miles de plumas de loro verde que dan la sensación de unos sembradíos bailando. Para CDIMA (2003) se baila en las fiestas de la cosecha (3 de mayo para la Fiesta de la Cruz) y siembra (4 de octubre para Rosario). De acuerdo con Paredes (1913) es una danza guerrera.

En el caso de Micaya, de acuerdo con los testimonios recopilados es una danza guerrera porque los *K'usillus* aparecen como cazadores, en donde se enfrentan a la astucia y burla que realiza el zorro. Según Sigl (2009) el *K'usillu* se estaría apropiando de la astucia del zorro que corresponde a su propia picardía, también encuentra una cierta connotación erótica ligada al tema de la fertilidad deseada, un zorro no es fácil de atrapar y, por ende, es un acto prestigioso que aumenta el atractivo de cazar (sexual) del portador de ese trofeo. También está vinculado con la fertilidad y con la anticipación del

futuro deseado con la estrangulación del zorro.

### **Símbolos-simbología: Zorro disecado y árbol de manzanas**

Los símbolos son muy importantes para las fiestas y rituales, en la estrangulación se tiene al zorro disecado y al árbol de manzanas. El zorro en el mundo y contexto cultural aymara es un personaje ambiguo y controvertido, tiene varios nombres: *Antoño* (Antonio), *Achachi* (anciano, antepasado), *Lari*, *Pampa anu* (perro del altiplano), *tiwula*, *qamaqi*, *watoka*. Mitológicamente es “embajador y mensajero de *Wiraxucha* [señor]” (Quiroz, 2007: 69). De acuerdo con Alegría (2014) el zorro o *qamaqi*, afamado cazador de animales domésticos como ovejas, conejos o alpacas pequeñas, paradójicamente las danzas enseñan la otra cara exacerbando sus atributos como el vínculo con la producción, la fertilidad, lo sagrado, etc. Para Seto (2011) muchos campesinos dicen que el zorro representa la mala suerte, algunos piensan que este animal implica buena suerte, dado que predice la abundancia y el itinerario adecuado de la agricultura.

CDIMA (2003) menciona que cuando participa el *K'usillu* y frecuentemente juega con animales disecados que son de buen augurio para la producción agrícola como la vicuña, el zorro y el *titi* (gato montés) y a veces también los lleva cargado sobre la espalda. O en la estrangulación aparece representado por un *Jach'a tata* que utiliza un zorro disecado y que al ser cazado se lo estrangula y dependiendo donde mire se pronostica el augurio de la próxima cosecha, así como el clima que lo acompañará, porque

el zorro vincula el mundo de arriba con el de abajo y media la producción y la abundancia en la tierra.

Mientras el árbol de manzana (6) que está parado en un hueco con un palo entre tres a cuatro metros que tiene como respaldo piedras grandes para que no se caiga, con hojas de eucalipto y se cuelgan manzanas en la cima, una soga que llega desde el tope del árbol hasta el piso en donde se pone carne seca (charque) como cebo para el zorro glotón. Los *K'usillus* bailan dando vueltas alrededor del “árbol de manzana”, y el zorro se roba el cebo, vuelve y ataca a los *K'usillus*, cuando se caza al zorro se atrapa y se lo cuelga en la parte alta del árbol. El árbol de manzanas representa los tres espacios: el de arriba, el de abajo y el centro, es decir, el zorro proviene del mundo de abajo y cuando es estrangulado sube al mundo de arriba donde como mediador debe adivinar la abundancia del año próximo.

### **La puesta en escena: Lari Jaychja**

Para Ortega (2017) la ritualidad posee un protocolo que guía los pasos a seguir para la ejecución de la misma, para empezar, la persona que se encargará de guiar y realizar el rito será un *yatiri* o un *amawta* el resto de la comunidad participará de acuerdo al guía. En Micaya se pudo observar y registrar en mayo de 2019, que se realiza en las casas y la plaza principal; se tienen actores que están constituidos por *k'usillus* que tienen dos guías (pasantes), jóvenes y niños, un zorro disecado que es representado por el *awki* (anciano).

Se inicia después de la entrega del cargo de

*Kamana*, en la mañana el 3 de mayo salen los primeros *k'usillus* que visitan las casas de las/os comunarias/os, para que les regalen una parte de sus productos recién cosechados, en algunas casas los esperan con comida y/o refresco, en caso de no ser recibos los *k'usillus* hacen bromas y travesuras. Al son de flautas pequeñas tocadas por un grupo de *k'usillus* se acompaña con su tambor (*wayqu*), los demás integrantes que son adolescentes y niños van gritando y haciendo falsetes: “jú, jú, júuuu”. Al finalizar la tarde se dirigen al compás de las flautas y el tambor hacia la plaza principal llevan un azote, sogas, palos y ramas de eucalipto; también llega el conjunto de *Quena Quena*; los dos grupos se encuentran y se saludan.

Los *k'usillus* en el centro de la plaza hacen un hoyo y levantan el árbol de manzana que fungirá como el lugar para poner la trampa y atrapar al zorro. En medio de la construcción de la trampa los *k'usillus* bailan hacen bromas y juegan alrededor de la plaza y en el árbol elaborado. Una vez armado el árbol llegan las autoridades originarias y sindicales se sientan en el centro, y por altavoces se invita a la población a que vengan a participar de la fiesta ritual.

En la noche los ejecutantes de *Quena Quena* interpretan sus flautas acompañadas de un tambor cuando hace la primera aparición del zorro (personificado por el *Awki*) en la plaza, empieza a burlarse de los *k'usillus* que lo quieren atrapar, los muerde y ataca, se come la comida de la trampa, se escapa y no puede ser capturado; persigue y se come algunos *K'usillus* que se caen al suelo y se hacen los muertos por un momento. El *Awqi* al manejar al zorro disecado imita los movimientos y sonidos, en varios momentos se abalanza hacia las/

os espectadores. Horas más tarde los *k'usillus* preparan nuevamente la trampa, después de bailar y ser atacados por el zorro, finalmente es atrapado por una autoridad comunal que le pone la soga en su cuello y con la ayuda de un intérprete de *Quena Quena* se lo estrangula en el árbol y con la dirección de su rostro se advina la fertilidad y la abundancia del próximo año. Hay un maestro (*yatiri*) que interpreta la mirada del zorro, en esta ocasión miró hacia el lado de Collana en dirección del Lago Titicaca por lo que auguró un buen año.

**Figura 3. Estrangulamiento del zorro en Micaya**



Fotografía Willka, 03/05/2019.

Después se procede a felicitarse y regocijarse, se baja al zorro que es puesto en la mesa donde estaban sentadas las autoridades, las cuales cada una de ellas *ch'alla* (rito religioso / ceremonia de ofrenda o sacrificio a los dioses) al zorro disecado, luego el *Awki* envuelve al zorro y se lo lleva. Luego, se baila y bebe con alegría se gira alrededor del árbol al ritmo de *Quena Quena*; los *k'usillus* pasantes reciben algunos paquetes de refresco (gaseosas) y cajas

de cerveza por parte de las autoridades, familiares y amigos como señal de agradecimiento, algunos les prenden billetes en la solapa. La fiesta y el ritual concluye a las 23:00 cuando las autoridades originarias y sindicales, los *k'usillus* pasantes y sus acompañantes se retiran de la plaza. Al día siguiente se recoge el árbol de manzana.

### **El Lari y su vínculo con lo productivo y el clima: estrangular para madurar y predecir**

En Micaya las/os comunarias/os denominan al zorro como *lari*, *tiwula*, *qamaqi*, *sallka* y Antonio. Juega un papel muy importante, entre mito, leyenda, religiosidad, simbolismo y significado mental y cultural en los aymaras. Según Sigl (2009), en la cosmopraxis andina el zorro es un animal de connotación ambigua, por un lado, considerado como un depredador de crías de llama y oveja cuya presencia es una señal de mal agüero, por otro, estimado por su astucia y su manera de pronosticar el desarrollo del futuro ciclo agrícola. El análisis simbólico que se presenta se identificaron varias simbologías en la “estrangulación del zorro”, por ejemplo, en Micaya se realiza por la noche porque está vinculado con el hábito nocturno del zorro, el mediador en los tres mundos, la metáfora de cierre y nuevo ciclo agrícola, y como indicador sociocultural del clima.

### **El Lari: mediador entre los tres mundos**

El zorro cumple el papel de mediador entre los tres mundos: el de abajo, el centro y el

de arriba. Grillo (1991) menciona que el ayllu andino incluye tres “comunidades”: la humana, la de huacas, o deidades (*Pachamama*, *Achachilas*, Serenos y todas las deidades locales y universales) y la de la *sallqa*, la naturaleza salvaje. De acuerdo con Inquilla y Apaza “la comunidad de deidades está compuesta por los cerros protectores conocidos como *achachilas* (cerros tutelares, apachetas), ríos, manantiales y lagunas, que son los facilitadores y armonizadores de la crianza de las demás colectividades” (2021: 257). Para van Kessel (1994) el zorro pertenece al *sallqa* el mundo silvestre, o al *Manqhapacha* (mundo de abajo), por eso es un personaje que opera entre el cielo y tierra. Por lo que desempeña su rol de mediador de los mundos, porque es un mensajero del mundo divino que llega al *taypi* (centro) en donde se alimenta, luego con su muerte: la estrangulación en el árbol se produce su ascensión (7). Por lo que la relationalidad entre el zorro que representa al mundo de abajo, con los *K'usillus* que asumen su rol en el centro y con la estrangulación se vincula con el mundo de arriba, donde el zorro adivina la fertilidad del próximo año, implica una fuente de la cosecha, la cual está bajo el dominio de deidades. Como sugiere van Kessel (1994) el zorro al ser “perro del *Mallku*” (el espíritu de cerro protector del ayllu) tiene vínculos y mayor cercanía con las deidades del cielo que le permiten interceder. Según Seto (2011) en la mayor parte de los rituales realizados en el altiplano se expresa y se construye la idea o la creencia de que la bendición (la fertilidad y la abundancia) es otorgada por los dioses, como se manifiesta típicamente en la ofrenda recíproca.

De acuerdo con Iño Daza (2023) en los Andes

los diferentes banquetes comensales tienen el principio de reciprocidad comunitaria entre personas con lo espiritual. La comensalidad forma parte de los principios de familiarización, socialidad y correspondencia en las ontologías de los territorios aymaras. “El zorro es el principal portador de las comidas ritual de la *huaca* (lugar sagrado)” (Huarita, 2021: 57), de las divinidades y deidades. Esta reciprocidad se hace presente en la glotonería de los zorros durante más de tres horas “comiendo” los cebos y a los *k’usillus*, estos últimos representan la cosecha abundante, porque fueron nutridos durante sus visitas a las casas, es decir, se realiza un banquete de alimentos. De este modo, hay una reciprocidad entre el zorro que se come a los *k’usillus* que fueron alimentados con la cosecha, y al ser estrangulado como mediador debe adivinar la fertilidad, abundancia y la presencia de fenómenos climatológicos. La naturaleza glotona y depredadora del zorro con su muerte implica la abundancia que será en un futuro cercano.

El zorro es el portador benéfico de los alimentos comestibles que aseguran la subsistencia del ser humano. Itier (1996) señala que la presencia del zorro en la etiología de las plantas cultivadas marca su función como “dispensador de fertilidad”. Espinosa (1998) indica que la participación en los mitos sobre la génesis de plantas alimentos el zorro representa, según estos relatos un puente entre el mundo de las divinidades y el de los seres humanos. Por ello el zorro disecado se constituye en un mediador entre el mundo humano con el divino, entre la naturaleza con la vida cotidiana en el taypi donde se produce para sostener la vida. “El zorro contribuye al mantenimiento de un

equilibrio provechoso entre nuestro mundo y el otro” (Itier, 1996: 313). Por ende, hay una relationalidad entre la vida material con la espiritual y con la social.

### Metáfora de cierre y nueva maduración del ciclo productivo

Para Huarita (2021) el zorro determina el ciclo agrícola y los ritos festivo-religiosos. Según Mendoza (2019) es un importante indicador agrícola, demarcador de tiempos rituales que van acompañados de juegos y fiestas importantes. En el acto de estrangular al zorro existe una señal que metafóricamente indica el fin y el inicio de una nueva maduración de la producción venidera. Seto (2011) explica que está presente en la maduración de los cultivos, por ejemplo, las/os comunarias/os en carnavales ponen serpentinas de papel a los productos, a los ganados y a hombres y mujeres también los enrollan con serpentinas en el cuello, deseándoles prosperidad, al ponerlo, se tiene la costumbre de dirigir la palabra: ¡Jaychikatama! (vas a ser estrangulado). Los que son enrollados con serpentinas se lo agradecen con gran alegría. Entonces, ¿por qué les “estrangulan”? para que tengan prosperidad.

De este modo, la estrangulación del zorro significa una transición hacia la maduración que se inicia con el cierre del ciclo agrícola y se dirige hacia una nueva fertilidad de la próxima producción. Entendiendo que en el mundo de arriba es la fuente de la cosecha. “De este modo el zorro cumple una función de /continente celestial/ del /precioso contenido/, él es quien transporta esos productos a la tierra” (Rubina,

2012: 592). Es pasar hacia la madurez y la prosperidad con la renovación del ciclo vital de los humanos y de lo agrícola, en donde se confraterniza las relaciones de reciprocidad comunitaria. Donde el zorro es un mensajero y portavoz de la divinidad agrícola para con los seres humanos y un equilibrador de la vida social y agrícola. Por lo que lo biológico y lo cultural integran una totalidad de la realidad. Se trata de una domesticación recíproca, pues al mismo tiempo la cultura va siendo domesticada (civilizada) por la naturaleza. Por ende, existe una relationalidad reciproca complementaria entre cuerpo-territorio.-

### **Indicador natural y sociocultural del clima en el calendario agrícola**

Según van Kessel y Enríquez (2020) para conocer el tiempo durante el año agrícola se dispone de tres fuentes de información: observación de los fenómenos meteorológicos; consulta a sus “mensajeros, señaleros o avisadores” (indicadores) que son anunciados por la Madre Tierra y los *Apus* (cerros protectores); y la información meta-empírica o meta-sensorial (lectura de coca, naipes, sueños, otros). Para Moncada y Díaz (2022) las colectividades de los Andes han observado con atención los fenómenos climáticos, elaborando complejas explicaciones sobre los eventos atmosféricos y su relación con los fenómenos naturales, entre otros, como parte de una cosmopraxis construida desde procesos culturales, sociopolíticos e históricos, que dan cuenta de la existencia de un conocimiento tradicional aprehendido por medio de la experiencia acumulada.

Los indicadores naturales se clasifican en biológicos: incluyen a los fitoindicadores y zooindicadores; los astronómicos (sol, luna y estrellas); y los atmosféricos o físicos (viento, arco iris, nevadas, nubes) permiten saber en qué tiempos sembrar, cosechar o desarrollar alguna actividad agrofestivo (Iño Daza, 2022b). “Entonces, la crianza y la vivencia es recíproca: las familias aymaras están ligadas en la conversación permanente con las señas o indicadores naturales, para saber si la campaña agrícola va a ser adelantada, intermedia o tardía” (Inquilla y Apaza, 2021: 268).

En el caso del zorro es un zooindicador en el que se observa su comportamiento y se interpreta la predicción climática en el ciclo productivo agrícola. Kessel (1994) explica que el zorro anuncia una buena producción de papa, cuando sus ladridos son muy agudos; manifestándose como si estuviera atragantada o taponada su garganta. Para un mal año o mala producción de papa, sus ladridos son finos y nítidos. Del tono deduce el campesino si en el nuevo año agrícola las lluvias vendrán temprana o tardíamente, si serán escasas o abundantes.

Huarita (2021) menciona que el comportamiento del zorro en el medio ecológico de la zona funciona como uno de los marcadores de tiempo que determinan el ciclo productivo agrícola. De acuerdo con Cáceres (2007) el zorro en el calendario agrícola funciona como un reloj sideral que marca el inicio de ciertas actividades agrícolas como el barbecho y el sembradío.

Siendo un buen pronosticador de la producción, inclusive señal en que espacios geográficos de la comuni-

dad habrá buena producción y por otro lado si será año adelantado, medio o año atrasado proveyendo de esta manera a los pobladores para tomar decisiones si siembran antes, normal o al último (CDIMA, 2003: 40).

Los indicadores socioculturales se recrean socialmente mediante prácticas culturales que se realizan en la producción de la vida y que está relacionada con su cosmopraxis y ontología (Iñó Daza, 2019). Apaza et al (2022) señalan que el diálogo atento y continuo permite saber en cada momento si el año que viene será lluvioso o seco; si será una campaña adelantada, intermedia o retrasada; si las chacras ubicadas en la parte alta, intermedia o baja de las laderas serán las mejores o si la parcela por prepararse debe estar ubicada en lugares húmedos o secos. Por ello, la “estrangulación del zorro” sirve como indicador sociocultural que permite orientar la planificación de la producción agrícola, es decir, la presencia de lluvias, sequías, heladas o granizadas.

Al colgar al zorro disecado se interpreta según la dirección de la mirada se oriente hacia los *achachilas*: Sajama e Illimani (cerros nevados) y Mama *Qota* (Madre Lago Titicaca). La orientación hacia el Sajama se interpreta como año de helada; si es al Illimani no habrá ni lluvia, ni helada; si mira a *Qota* va a haber lluvias. El zorro al ser considerado como perro de la *Qota Mama* establece un vínculo con los seres humanos y con la divinidad agrícola, por lo que con su mirada hacia la Madre lago Titicaca invoca a las lluvias.

*Lari jaychja* en tres de mayo se celebra. Los *K'usillus* juegan con *Lari jaychja* en la plaza. En Trinidad el *awqi* cuelga al zorro a un poste. Cuando mira al Lago habrá lluvia, si mira al Illimani será año regular. Esta señal se cumple cada año (Comunicación grupal 1, 26-07-2018).

(...) esta costumbre se lo realiza en fiesta de Trinidad de cada año (...) cuelgan a un zorro muerto en un poste, si su rostro mira o está orientado al Sajama habrá heladas, si mira al Illimani no habrá ni lluvia ni helada, si mira al *Qota* va a haber lluvias (Comunicación grupal 2, 26-07-2018).

Mientras los tiempos de producción están vinculados también con la mirada del zorro estrangulado: su mirada hacia *Qota* es señal de buen año y buena producción; si es hacia Sajama será un mal año y hacia el Illimani será un año regular:

Colgamos al zorro al poste si esta vista al lado del lago indica para buen año...si esta vista hacia Sajama es para exista la helada, mal año, hacia el Illimani señal año regula; mirando al Sajama señal de mal año (Comunicación grupal 2, 26-07-2018).

A través de la “estrangulación del zorro” las/os comunarias/os tienen la capacidad de presagiar el año abundante, regular o escaso. Por ello,

el zorro es un mediador entre la comunidad y el mundo trascendente, que transmite un mensaje de los dioses que rigen la fertilidad y la abundancia. Además, en base a la predicción pueden planificar la siembra, por ejemplo, en el caso de la papa si será *nayra sata* (siembra adelantada), *taypi sata* (siembra intermedia) o *qhipa sata* (siembra retrasada). De este modo, se puede apreciar la relación del clima con los rituales y simbolismos que son “percibidos y representados en diversas imágenes y que implican prácticas específicas (de especialistas o de la colectividad) en torno a la abundancia o escasez de recursos” (Ulloa, 2011: 38). Por lo que el zorro cumple una función benefactora donde pronostica el clima: bueno o malo.

**Figura 4. Explicación del Lari Jaychja en Micaya.**



Fuente: Comunicación grupal 1, 26/07/2018.

## Conclusiones

En las naciones y pueblos originarios los territorios son representados desde sus propias ontologías en diálogo con sus cuerpos. Por ejemplo, la Madre Tierra representa la visión

integrada y una totalidad de un ser cultural, político, social y económico que tiene vida y que permite su sostenibilidad y permanencia del ser humano. No existe separación entre lo natural y lo sobrenatural; entre el conocimiento y los territorios, los recursos y las culturas tradicionales (Medina, 2006); y con los cuerpos-territorios.

La acción recíproca entre cultura y naturaleza se fue perfeccionando a lo largo del tiempo, y como experiencia acumulada se expresa hoy en las memorias de aquellos pueblos que siguen presentes en ciertos territorios tras largos periodos (Toledo y Barrera, 2008). Por lo que se puede apreciar una lógica eco y cosmocéntrica que parte de la igualdad entre ser humano-naturaleza, en donde coexisten y conviven armónicamente seres vivos, espíritus, ecosistemas. Es una crianza mutua entre ser humano-naturaleza-espiritualidad.

Para Morin (1984) hay dos nociones fundamentales: la primera es que el modelo cognitivo de la Modernidad ha entrado en crisis por su propio agotamiento e implosión; la segunda, que es posible transitar el camino de un nuevo paradigma epistemológico que responda a la emergencia de la sociedad-mundo, del encuentro de civilizaciones, del diálogo de saberes, de una mundialización solidaria que confronte radicalmente la lógica de la globalización hegemónica. En este contexto, la reivindicación de los saberes locales y la propuesta de un diálogo de saberes emergen de la crisis ambiental entendida como una crisis civilizatoria; de una crisis de la racionalidad de la Modernidad y del proceso de racionalización del proceso de modernización (Leff, 2011).

Esta reivindicación de la cosmopraxis de los saberes ancestrales agroclimáticos se sustenta en el sentido ontológico de equilibrio de las vidas y mundos que coexisten. Un primer principio es el respeto de la naturaleza, de su entorno y sus componentes (ríos, plantas, animales o espíritus). El segundo es la reciprocidad que se canalizan y estructuran en ceremoniales y reuniones rituales específicas; por ejemplo, en los aymaras y quechuas la Madre Tierra es otro ser vivo que necesita alimentarse, beber o descansar; por ello, periódicamente le dan de beber y la hacen descansar, dirigiéndose a ella con mucho cariño. El tercero, es la relationalidad desde un sentido holístico y complementario que va desde lo racional, lo espiritual, lo vivencial y lo intuitivo (Iñó Daza, 2017); en donde los seres humanos mediante sus cuerpos se relacionan con los territorios, el ambiente, el cosmos, la vida, y lo no vivo.

Por ejemplo, en la fiesta ritual “estrangulación del zorro”, el *Lari* desarrolla un papel mediador con los tres mundos, adivina la fertilidad del próximo ciclo agrícola. La soga puesta en el cuello del zorro expresa una metáfora de cerrar el cultivo para transitar hacia la madurez y prosperidad de la siguiente siembra. Y la práctica como indicador sociocultural permite la planificación del ciclo agrícola, como pronosticador de la presencia de lluvias, sequías, heladas, el cual se vincula con las señas de augurio de fertilidad y prosperidad. De este modo, la ritualidad forma parte de los procesos de socialidad y correspondencia entre la vida material, espiritual y social.

## Notas

- (1) Una versión preliminar fue leída como ponencia en el III Congreso Virtual Desarrollo Sustentable y Desafíos Ambientales, 8 al 18 de noviembre de 2021, La Paz-Bolivia. El artículo que se presenta ha sido revisado, actualizado y completado en lo referente a contenidos y referencias bibliográficas.
- (2) Se participó en los momentos constitutivos del cargo de *Kamani* (2018-2019) y en varias reuniones y asambleas comunales, y se registró la “estrangulación del zorro” en mayo de 2019.
- (3) La selección de informantes clave para las entrevistas individuales semiestructurada fueron personas que pasaron el cargo de *Kamani* (criador y cuidador de cultivos como la papa, quinua y cebada), ex-autoridades originarias; las entrevistas grupales fueron mediante talleres participativos que tuvo como criterio lo intergeneracional, por género y conocimiento sobre indicadores naturales y cosmopraxis aymara del clima.
- (4) Integrada por los distritos de Colquencha como capital del municipio, Marquirivi, Machacamarca y Micaya.
- (5) Los mayores son los que lograron la primera retroversión de la hacienda en 1961; y los menores fueron los que recuperaron en una segunda retroversión en 1970.
- (6) La manzana se emplea por ser redonda, grande y dulce, sirve para representar los productos como papas. Además, forman parte de varios rituales, por ejemplo, están presentes en candelaria y en carnavales.

(7) El árbol de manzana es el puente entre *alaxpacha, manqapacha y taypipacha*, porque la cosecha se baja desde arriba hacia abajo.

*500 años después*. Tomo 2. Quito: Abya Yala, Roma: MLAL, pp. 221-259.

## Bibliografía

Alegria, P.

2014. “El *tiwula* o de la ambigüedad en el mundo andino”. *Revista Boliviana de Investigación*, 11(1), pp. 169-194. Disponible en: <https://www.pueblos-originarios.ucb.edu.bo/digital/106000042.pdf> [Consultado 10-06-2021].

Apaza, J., Alanoca, V., Cutipa, G., Torres, A., Quenta, R. y Apaza, G.

2022. “Sabiduría tradicional para la crianza de cultivo de quinua (*Chenopodium Quinoa Willd*) y uso en las comunidades aymaras (Puno-Perú)”. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 42(1), pp. 11-30. DOI: 10.5209/aguc.81793

Berg, H.

1992. “Ritos antes y después de la cosecha entre los aymaras”. En: Bottasso, J. (Coord.). *Las Religiones Amerindias:*

-----1989a. “Los ritos agrícolas de los aymaras”. *Yachay*, 6(9), pp. 63-81.

-----1989b. *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaracristianos*. La Paz: Hisbol.

Cáceres, E.

2007. “El zorro y la ética andina. Representaciones y recomendaciones simbólicas para ser ‘*Allin Runa*’ (buena persona). *Volveré*, IV(28), Artículo 3. Disponible en: [https://iecta.cl/revistas/volvere\\_28/articulos.htm#c](https://iecta.cl/revistas/volvere_28/articulos.htm#c) [Consultado 23-12-2021].

Centro de Desarrollo de la Mujer Aymara Amuya

2003. *9 años recuperando y fortaleciendo la Música y Danza de nuestro pueblo*. La Paz.

Espinosa, G.

1998. “*Lari y Jamp’atu*. Ritual de lluvia y

- simbolismo andino en una escena de arte rupestre de Ariquilda 1. Norte de Chile". *Chungara*, 28(1-2), pp. 133-157. Disponible en: [http://www.chungara.cl/Vols/1996/Vol28-1-2/Ritual\\_de\\_lluvia\\_y\\_simbolismo\\_andino\\_en\\_una\\_escena.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/1996/Vol28-1-2/Ritual_de_lluvia_y_simbolismo_andino_en_una_escena.pdf) [Consultado 11-04-2023]. 09-2022].
- Inquilla, J. y Apaza, J. 2021. "Saberes campesinos para la crianza de la papa en las comunidades aimaras del altiplano, Puno". *Anthropologica*, XXXIX (46), pp. 255-280. DOI: 10.18800/anthropologica.202101.009
- González, M. 2015. "La emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica". *Espacio abierto*, 24(3), pp. 5-21. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/122/12242627001.pdf> [Consultado 10-04-2023].
- Iñó Daza, W. G. 2017. Historia del extractivismo del litio en Bolivia. El movimiento cívico de Potosí y la defensa de los recursos evaporíticos del Salar de Uyuni (1987-1990). *RevIISE - Revista De Ciencias Sociales Y Humanas*, 10(10), 173-188.
- Grillo, E. 1991. "La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna". En: ¿Desarrollo o descolonización en los Andes? Lima: PRATEC, pp. 9-61.
- 2019. Pedir permiso a la tierra para criar la vida: saberes ancestrales y cambio climático en comunidades aymaras de Bolivia. En Bustamante, R. y Canedo, G. (eds.), *Visiones sobre el clima y gestión del riesgo climático. Estudios y propuestas de estrategias de adaptación al Cambio Climático*. Cochabamba: Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua, Facultad de
- Huarita, G. 2021. "El zorro en el ciclo vital de Piucha". *Piedra de Agua*, 9(25), pp. 46-59. Disponible en: <http://www.fundacionculturalbcb.gob.bo/documentos/piedra-agua/PiedradeAgua25.pdf> [Consultado 10-

- Agronomía de la UMSS, 177-200.
- 2022. Saberes ancestrales, conocimientos locales y cambio climático en comunidades aymaras del Altiplano boliviano: apuntes del estado de arte. *Millcayac*, vol. IX, núm. 17, 124-149.
- 2023. Kamanis: guardianes espirituales, criadores y protectores de la producción agrícola en el territorio aimara de Peñas, Bolivia. *Naturaleza Y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, 6, 83-114.
- Itier, C.
1997. “El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural”. *Bulletin del Institut Français d’Études Andines*, 26(3), pp. 307-346. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/126/12626302.pdf> [Consultado 05-06-2021].
- Kaufman, L.
2022. “Los impactos del cambio climático en las comunidades Aymaras en Putre, el valle de Azapa y Arica”. *Independent Study Project (ISP) Collection*, 3469. Disponible en: [https://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/3469](https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/3469) [Consultado 10-04-2023].
- Layme, F.
1996. “La concepción del tiempo y la música en el mundo aymara”. En: Baumann, M. (Ed.). *Cosmología y música en los Andes*. Madrid: Iberoamericana, pp. 107-116.
- Leff, E.
2011. “Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad”. En: Argueta, A.; Corona, E. y Hersh, P. (Coord.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. Cuernavaca: UNAM, CRIM; Puebla: Universidad Iberoamericana, pp. 379-391.

- Lens, L.
1991. “El calendario aymara”. *Khana*, XXII(44), pp. 109-114.
- Medina, J.
2006. *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul, 2006.
- Mendoza, V.
2019. “Acercamiento al manejo del zorro andino (*Lycalopex culpaeus*) en el altiplano Norte de Bolivia. Análisis arqueozoológicos en los períodos Formativo-Wancarani y Horizonte Medio-Tiwanaku”. *Archaeofauna*, 28, pp. 185-196. DOI: 10.15366/archaeofauna2019.28.015
- Moncada, C. y Díaz, A.
2022. “Vaticinios de eventos climáticos en comunidades aymaras en los Andes del norte de Chile”. *Revista de Geografía Norte Grande*, 83, pp. 51-66. DOI: 10.4067/S0718-34022022000300051
- Morin, E.
1984. *Ciencia con Consciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Ortega, I.
2017. “Cota Mama. La importancia de la interacción ritual para el uso y preservación del agua”. *Desarrollo Rural Exploraciones*, 37, pp. 1-17. Disponible en: <https://ipdrs.org/images/exploraciones/archivos/EXPLORAZIONES-37--GANADORA-2017.pdf> [Consultado 11-04-2023].
- Paredes, R.
1913. *El arte en la altiplanicie*. La Paz: Talleres Tipograficos de J. Mgl. Gamarra.
- Quiroz, R.
2007. “El zorro, el zorrino y el perro en la tradición cultural de los pobladores de Vítor”. *Diálogo Andino*, Nº 19, pp. 65-74. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/3713/371336239006.pdf> [Consultado 05-06-2021].

- Rubina, C.
2012. “El zorro que cayó del cielo: motivos etnoliterarios y etiología en la tradición oral quechua del sur andino peruano”. En: Couto, P., Enríquez, G., Passeri, A. y Paz-Gago, J.M. (Coords.). *Cultura de la Comunicación - Comunicación de la Cultura: actas del X Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Estudios en Semiótica*. La Coruña: Universidade da Coruña, pp. 585-594.
- Rubio, M.
2009. “En busca de la teatralidad andina”. *Fiestas y rituales. X Encuentro para la promoción y difusión del Patrimonio Inmaterial de países Iberoamericanos*. Lima, noviembre 2009. Lima: Corporación Inmaterial de Países Iberoamericanos, pp. 245-262. Disponible en: <https://www.infoartes.pe/wp-content/uploads/2014/12/En-busca-de-la-teatralidad-andina.-Por-Miguel-Rubio.pdf> [Consultado 12-06-2021].
- Schechner's, R.
2002. *Performance Studies: An introduction*. London: Routledge.
- Seto, J.
2011. *Un estudio antropológico de las fiestas aymaras. Con relación al ciclo agrícola, la sociedad comunal y la ecología del altiplano boliviano*. Tesis de Doctorado. Universidad de Salamanca.
- Sigl, E.
- 2012a. “Erotismo, sexualidad y humor en las danzas del altiplano boliviano”. *Maguaré*, 26(2), pp. 51-86. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/37911> [Consultado 06-06-2021].
- 2012b. ““Etnicidad, poder y género””. En: Sigl, E. y Mendoza, D. *No se baila así no más... Género, poder, política, etnicidad, clase, religión y biodiversidad en las danzas del altiplano boliviano*. Tomo I. La Paz: s/e, pp. 29-352.

- 2011. “Cuando mujeres se visten de flores y chacras bailan. Danza, fertilidad y espiritualidad en el altiplano boliviano”. *Anthropos*, tomo 106, pp. 475-492. DOI: 10.5771/0257-9774-2011-2-475
- 2009. “Donde papas y diablos bailan. Danza, producción agrícola y religión en el altiplano boliviano”. *Maguaré*, 23, pp. 303-341. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/15051> [Consultado 08-06-2021].
- Sigl, E. y Mendoza, D.
2012. *No se baila así no más... Danzas autóctonas y folklóricas de Bolivia*. Tomo II. La Paz: s/e.
- Sigl, E., López, E. y Ordoñez, D.
2009. *Cada año bailamos. Danzas autóctonas del departamento de La Paz*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.
- Sotomayor, I.
1930. *Añejerias paceñas. Repertorio de tradiciones y otros romances de la ciudad de nuestra señora de La Paz*. La Paz: Imprenta de Flores, Sn. Román y Compañía.
- Stobart, H.
1994. “Flourishing horns and enchanted tubers: music and potatoes in highland Bolivia”. *British Journal of Ethnomusicology*, 3, pp. 35-48.
- Thorrez, M.
1977. “Pervivencia de la danza de las ‘cintas’”. *El Diario*, 11 de diciembre. La Paz.
- Toledo V. y Barrera, N.
2008. *La Memoria Biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/364.pdf> [Consultado 10-06-2021].
- Turner, V.
2002. “La antropología del *performance*”. En: Geist, I. (Comp.). *Antropología del ritual*. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, pp. 103-144.

Ulloa, A.

2011. “Construcciones culturales sobre el clima”. En Ulloa, A. (Ed.). *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Geografía, pp. 33-53.

Van Kessel, J.

1994. “El zorro en la cosmovisión andina”. *Chungara*, 26(2), pp. 223-242.

Van Kessel, J. y Enríquez, P. 2020. *Señas y señaleros de la Madre Tierra: agronomía andina*. (2<sup>a</sup> ed.) Lima: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional del Altiplano.