

nos se dirigen hasta la apacheta más próxima, para esperar allí al viajero, y deponen piedras y bolos de coca sobre ésta. En el momento del encuentro, la mujer da la bienvenida al marido, entregándole una nueva chuspa o bolsa para coca. Al arribar a la casa, el viajero es invitado a beber, por cada uno de los presentes, y las bestias de carga son asperjadas con chicha, sahumadas con coa y "enfloradas" con flamantes pompones de lana multicolor (puyllu, chimpu).

Los rituales más importantes, tienen lugar en el momento de descargar las acémilas y de almacenar la carga en la alacena. La primera operación es precedida por asperges de chicha y otros ritos, destinados a purificar el lugar donde se amontonan provisoriamente las repletas alforjas y los arreos de viaje. Completado el descargue, los circunstantes se sientan, en torno del montón, y lo velan por largo rato, mientras coquean y liban ceremonialmente. La ceremonia final se ejecuta en el granero o alacena y es en todo equivalente a las que se realizan cuando se entroja la cosecha; como éstas, culmina con la deposición de dones diversos en una fosa, destinada a este fin, y con la invocación de Pachamama, la dadora por excelencia de alimentos. Algunos datos registrados en EM Jujuy: 35, afirman que los viajeros traen, ocasionalmente, una mazorca doble (zaramama) u otro talismán equivalente y lo deponen, durante esta ceremonia, en la fosa de ofrendas. Una alegre fiesta, que recibe, en Bolivia, el apropiado nombre de huiskju-jarakha (wiskhu-jarak'a), "desate de sandalia" (140), y que habitualmente se prolonga hasta el día siguiente, es el corolario de estas ceremonias.

Estas prácticas no son, en modo alguno, exclusivas de la puna argentina y del altiplano boliviano. Así lo prueba la documentación recogida, en las altas punas de los departamentos meridionales de Perú por Concha Contreras (1975: 67 sigs.), Flores Ochoa (1975: 9 sigs.), Nachtigall (1966: 273 sig.) y von Tschudi (1891: 107). Fundándose en datos, obtenidos en Antabamba y Aimaraes, dos provincias del departamento de Apurímac, el primero de los autores citados dice que los viajeros no parten, sin llevar consigo el "k'aywi o machoq compañeron", es decir, el atado ceremonial en el que guardan los talismanes protectores de los animales cargueros y otros amuletos, llamados sara waqyaq (el que llama el maíz), destinados a promover la rápida y abundante obtención de este producto.

f) Las grandes fiestas anuales en honor de Pachamama y su derivación en el culto mariano

Además de rendirle culto en todas las ocasiones que hemos indicado, los indígenas centro-andinos aún celebran una gran fiesta anual, dedicada a Pachamama. En muchas localidades, ésta tiene lugar el 1º de agosto, cuando comienza el año agrícola, y sigue siendo observada por el grueso de la población autóctona.

Nuestras propias investigaciones de campo (141), nos permitieron comprobar que los lugareños de la Puna de Jujuy, realizan ceremonias, en esta fecha, en todos los lugares donde la Madre Tierra se mostró propicia. Haciendo exclusión de los preparativos de la víspera, éstas se desarrollan, - con más o menos variantes -, como lo detallamos en la siguiente versión-tipo, que reconstruimos en base a los datos aportados por una veintena de informantes:

- 1) Aspersión de alcohol puro y otros brebajes ceremoniales en los rincones de las viviendas y de los sembradíos y encendido de sahumeros en los mismos lugares. Estos actos se realizan antes de que amanezca, para evitar "que el mal salga de la tierra".
- 2) Algunas familias proceden, a continuación, a "dar de comer" a Pachamama en el interior de su vivienda, en el patio de ésta y/o en sus sembradíos. Este acto es ejecutado, por lo general, junto a una piedra, venerada como pars pro toto de la deidad, y consiste en enterrar la primicia de los manjares festivos y otros dones, tales como hojas de coca, sebo, fetos de llama u oveja, botellitas llenas de chicha o alcohol y cigarrillos. Simultáneamente, se embijan las paredes de la alacena y el granero con la sangre de un animal sacrificado la víspera.
- 3) Almuerzo festivo, durante el cual se consumen platos prescritos por la tradición (142).
- 4) El siguiente paso ceremonial tiene lugar en el aprisco y se inicia con el encendido de un sahumero y la ejecución de circunvalaciones en torno de dicho recinto. El acto central consiste en deponer los trozos de rabo, que se rebanan en esta ocasión a los recentales, en el hoyo

abierto junto a la "piedra-pachamama" allí existente (cfr. pág. 59). Estas ofrendas pars pro toto se dedican a Pachamama, para que ésta vele por el bienestar y la multiplicación del rebaño.

- 5) El último acto ceremonial se realiza, ya avanzada la tarde, junto al manantial que riega las tierras de la familia ofrendante. Luego de encender un nuevo sahumerio de coa y de libar con chicha y otras bebidas, se procede, una vez más, a "dar de comer" a la tierra. Como en los casos anteriores, los dones se deponen en un hoyo, cuyo emplazamiento se halla marcado por una piedra simbólica. Este paso ceremonial se ejecuta, según lo afirman los mismos indígenas, para que el agua se mantenga pura y continúe manando abundantemente. El mismo concluye en medio de danzas y cánticos, entonados al compás de una caja y una quena o una corneta (erke).
- 6) Una orgía alcohólica, que a veces se prolonga durante varios días, es el corolario obligado de estas ceremonias (143).

Tan interesante como los ritos descriptos, es el texto de los ruegos que los acompañan. Sirva de ejemplo esta sencilla plegaria, documentada en el pueblo de Sayate y no desprovista de influencia cristiana:

"Pachamama, santa tierra bendita, vos que eres nuestra madre, libranos de todo mal este año y no nos lleves; que tu vientre sea fecundo y generoso regalándonos abundantes pastos para nuestras haciendas" (144).

Fiestas equivalentes, o rituales desgajados de ellas, se celebran, por la misma fecha, en muchas localidades del altiplano peruano-boliviano (145). Entre las mismas se agrupa el gallay o "fiesta del comienzo", con la que los Callaway celebran la iniciación del año agrícola (146). Un complejo ceremonial semejante subyace, asimismo, a los festejos del Carnaval. Este cae en la época de las primeras cosechas y del máximo verdor y da ocasión para que se realicen "señaladas" de ganado y ritos agrarios tan arcaicos, como el ayriwa o danza del maíz, y las batallas y otras competencias arriba estudiadas (V. pág. 159 sigs.) (147). Como el del 1º de agosto, éste parece haber

estado dedicado a Pachamama. Así lo sugieren las ceremonias de acción de gracias que se realizan, en su honor, durante la fiesta pagano-cristiana (148). En Jujuy éstas tienen lugar fuera de los poblados y junto a un montículo de piedras blancas, que se decora previamente con ramas atiborradas de "flores" de lana, cordones del mismo material y otros objetos. Ritualmente no difieren grandemente de las que se realizan a comienzos de agosto. Digno de recordar es el hecho, registrado por Beltrán Heredia (1962: 38 sig.), de que los orureños aún lleven a cabo esta ceremonia en el lugar, llamado hoy "El Sapo", en el que se hallaba emplazada una piedra batraquiforme con dotes sobrenaturales (cfr. págs. 51 sig.).

Hechos similares pueden inferirse en base a los datos que brindan los cronistas. Más concretos que todos los restantes son los que Avila (149) aporta acerca de las fiestas, que los antiguos huarochirenses dedicaban a Chaupiñamca, una "advocación" local de Pachamama. El cronista informa que éstas se denominaban Chaicasna, duraban cinco días y se celebraban, antes de la Conquista, en una fecha fijada por el yanca o sacerdote y aparentemente coincidente con la época de la maduración plena. Su ceremonial incluía diversas danzas, entre las que se contaba el arriba citado ayriwa o aillihua, carreras rituales hasta la roca que representaba a la deidad, asperges de chicha sobre ésta y un gran sacrificio de acción de gracias (150). Por un jesuita, contemporáneo de Avila, sabemos que los miembros de un ayllu local celebraba la fiesta de Chaupiñamca en una pradera verde y echaban "... toda la sangre de animales que mataban, y la chicha y otras cosas que ... ofrecían ..." en un hoyo grande, allí existente, y habitualmente cubierto por unas losas (151). Al referirnos al tiempo ceremonial ya señalamos, por lo demás, que el ritual jujeño del 1º de agosto es equiparable al que se celebraba en el Cuzco incaico, más o menos por la misma fecha. El mismo no sólo daba ocasión para que se bailara el ayriwa y se ofrecieran sacrificios en todas las chacras y manantiales de los alrededores del Cuzco, sino que la brindaba para que se venerara a la Luna y la Tierra (V. págs. 118 sig.).

Una serie de estudios recientes, entre los que se cuentan los que efectuamos en 1962 en el santuario jujeño de Nuestra Señora de Canchillas, han demostrado que las fiestas marianas se han transformado, con el correr del tiempo, en la pro-

longación natural de las que acabamos de describir (152). Las observaciones, realizadas en el citado santuario, nos permitieron comprobar, por ejemplo, que la capilla donde está entronizada la imagen de la Virgen, se levanta junto a un hoyo, en el que se deponen ofrendas destinadas a Pachamama. Como muchos otros, este santuario es custodiado por una familia, cuyos miembros se transmiten la propiedad de la imagen hereditariamente y se intitulan "esclavos de la Virgen". Poco antes de la fiesta de la Asunción, el mismo es visitado por numerosos peregrinos, que trasladan la imagen a la vecina aldea de Santa Catalina. Aquí tiene lugar la fiesta católica, presidida por el sacerdote que visita el pueblo dos ó tres veces por año. A pesar del respeto que éste merece, su presencia no impide que los lugareños concluyan la fiesta con una ancestral ceremonia gentilica. La misma se efectúa junto a un montículo de piedras blancas, que se halla ubicado en las afueras del pueblo y se conoce localmente con el nombre de "mojón de Pachamama". Se trata de una cacharpaya o "ritual de despedida" y consta de distintos pasos ceremoniales, entre los que se cuentan el ofrecimiento de una "mesa" (V. págs. 112 sigs.), el encendido de un sahumero de coa y la dedicación de libaciones a la Madre Tierra.

Algunos de los impulsos que condujeron a la consolidación de éste y de otros cultos mixtos, partieron de un importantísimo santuario, ubicado a orillas del Titicaca: el de Copacabana. Este se halla en un lugar, que ya poseía significación religiosa en época preincaica y parece haber albergado un santuario dedicado a Pachamama (153). Alrededor de 1580, los Agustinos erigieron allí el primer templo cristiano y entronizaron en él a la imagen de La Candelaria, que aún se venera y que ha servido de modelo para muchas otras imágenes de factura popular (154). Se la llama "Mamita de la Candelaria" y sus más clásicas solemnidades son las fiestas de la Purificación o Candelaria y de la Asunción, es decir aquéllas, que caen por los mismos días en los que se rinde culto, desde tiempos inmemoriales, a la Madre Tierra.

VI. LA VINCULACIÓN DE PACHAMAMA CON OTROS DIOSES Y NÚMENES CENTRO-ANDINOS

a) Consideraciones generales

Como consecuencia del olvido gradual de los mitos, y de la cristianización, los antiguos dioses perdieron su individualidad y se convirtieron en los desdibujados genios locales, a los que hoy se llama, colectivamente, con los apelativos que comentamos, al referirnos a los accidentes geográficos divinizados (V. págs. 77 sigs.).

En consonancia con lo que se desprende de los nombres auki, apu, achachila, yaya jirka y orcco taita, - los cuáles significan "jefe", "señor", "abuelo" y "padre cerro", respectivamente -, los espíritus residentes en montañas son predominantemente concebidos con la apariencia de hombres barbados y ancianos, vestidos con ponchos de vicuña, o con gorros y máscaras de piel (1). Diversas tradiciones populares, - tales como la que Arguedas (1960/1: 213 sig.) recogió en Lucanamarca (dep. Ayacucho) y las que Jiménez Borja (1951 a: 7 sig., 16 sigs.) y Oblitas Poblete (1956/7: 135 sigs.) documentaron en distintas regiones de Perú y Bolivia, - se refieren a sus amoríos y a las apoteósicas luchas, en las que éstos se traban ocasionalmente. No cabe duda de que las mismas se fundan en antiguos episodios míticos. Una cierta especialización funcional y jerarquización, a veces expresada mediante el uso diferencial de los citados apelativos, todavía indican que detrás de estos desdibujados espíritus se esconden deidades bien individualizadas otrora (2).

Al referirnos a los oficiantes de culto, ya tuvimos ocasión de comprobar, que los apu, auki o achachila también gozan de la facultad de convertirse en aves - tales como el cóndor, el halcón, el águila y el cernícalo - y de aparecer-

se, así transfigurados, a los profesionales que tienen poder para convocarlos (V. pág. 132 sigs.). La interesantísima información que Arguedas (1956: 189, 199, 206 sig.) recogió, en Puquio (dep. Ayacucho), parece demostrar que cada uno de los espíritus, localizados en las montañas sagradas de una región, poseía su propia ave simbólica. Gracias a ésta sabemos, asimismo, que el genti (quenti, q'enti, quinti) o colibrí era el ave simbólica de algunos de éstos. Ambos datos son importantísimos; el primero, porque recalca la individualidad de estos númenes, y el segundo, porque se refiere a un ave que aparece tan frecuentemente representada en los objetos arqueológicos, como las falcónidas.

Al igual que Pachamama, los auki, apu o achachila son númenes de naturaleza ambivalente. Según las expresivas declaraciones de los informantes de Arguedas (1956: 189, 197 sig., 1960/1: 215) trátase de los dioses "propiopunin" (de "propio" y puni, voz quechua que, pospuesta a otra, refirma el significado de ésta) y no de un dios "separado", como el cristiano.

Semidesdibujados númenes autóctonos se esconden, asimismo, detrás de las concepciones que se vinculan con las lagunas, manantiales y peñascos, que aún desempeñan un papel en el culto. Por eso se explica, que los primeros sean frecuentemente imaginados como entes actuantes de uno u otro sexo, o como paraderos de seductoros doncellas y de otros seres legendarios, y que los segundos se veneren como pars pro toto de un genio local determinado, o como representaciones de los nebulosos espíritus, que controlan las lluvias y velan por el bienestar de los ganados y el buen funcionamiento de los acueductos.

Consecuentes con nuestro propósito de estudiar la religión aldeana centro-andina en su conjunto, y de analizar el papel que Pachamama y su culto desempeñan y desempeñaron en el seno de ésta, nos esmeraremos, seguidamente, por reconstruir la imagen de estos númenes y señalar sus vinculaciones con la Madre Tierra, o con el círculo de ideas que giran en torno de ésta. Para desarrollar este tema nos fundaremos, principalmente, en los mitos e informes recogidos, a fines del s. XVI y comienzos del XVII, por Avila, Arriaga, Hernández Príncipe, los Agustinos, Villagomes y otros versados "extirpadores de idolatrías". Ello se justifica plenamente,

pues estas fuentes describen los sistemas politeísticos, que se constituyeron, en época preincaica, en Huarochirí, Recuay, Huamachuco y otras provincias del Centro y N. de Perú, y permiten comprobar, que todos estos sistemas poseían una estructura muy similar y se hallaban compuestos por un dios supremo y por las personificaciones locales e hipóstasis de la Madre Tierra, el señor de los fenómenos meteorológicos y otros númenes, que también velaban por el buen éxito de las cosechas, el aprovisionamiento de agua, la multiplicación del ganado y el bienestar general de la especie humana. Fuentes muy importantes son, asimismo, aquéllos trabajos contemporáneos que reúnen los pocos mitos, y describen las concepciones supervivientes en el seno de algunas comunidades muy conservadoras.

b) Con los grandes dioses creadores y astrales

Comencemos por Viracocha, el supremo creador que, en la época de la Conquista, presidía el panteón incaico y era venerado desde la cuenca del Titicaca hasta el hinterland de Lima. Los mitos e informes, recogidos por los cronistas, demuestran que se trataba de un numen, que reunía los caracteres de un creador de naturaleza solar y los de un héroe cultural, que recorría la tierra con la apariencia de un hombre barbado, de larga túnica y actitud mendicante (3). Si bien hay hechos que inducen a creer que ciertos atributos - entre los que figura su condición de hacedor no creado de todas las cosas - serían un producto de las especulaciones filosóficas incaicas, ésto no implica necesariamente, como lo suponen Prittwitz (1957: 74) y Rowe (1960: 414 sigs.), que Viracocha y la idea de una creación universal sean una invención incaica. A pesar de que reina profundo desacuerdo acerca del significado y la asignación lingüística de su nombre (4), la mayoría de los autores modernos opina que Viracocha es un antiguo dios creador, originario del altiplano boliviano, y cree que su culto ya se había expandido antes de la dominación incaica (5). De lo contrario sería muy difícil explicar el arraigo que este dios poseía, a fines del s. XVII en Huarochirí, y el sincretismo, que aquí experimentó con Cono Cuniraya, un antiquísimo dios, al que los habitantes del valle costero de Lurín (dep. Lima) tenían por el creador originario de todas las cosas (6).

Otro de los grandes dioses, cuyas vinculaciones con Pachamama queremos analizar, es Pachacamac. Su culto se originó, como el de Con, en el valle de Lurín, y parece haberse difundido, ya en época preincaica, por toda la costa central de Perú. En época incaica fué incorporado al panteón oficial y alcanzó fama en todo el altiplano. Si bien parece haberse tratado, originariamente, de un numen lunar con facultades creadoras limitadas, se transformó, con el correr del tiempo, en un gran dios creador, equiparable a Con y Viracocha (7). El apelativo con que se lo conoce es de origen quechua, significa tanto como "creador" o "animador del mundo" y parece datar de la época de Topa Inca (8).

La tercera deidad de la que nos ocuparemos es Inti, el dios solar del que creían descender los Inca. Si bien la historiografía tradicional sostenía lo contrario, hoy no parece caber duda de que se trata de un numen de origen incaico. Pease (1967: 1 sigs.), quién figura entre los más recientes sostenedores de esta última opinión, esgrime los siguientes y muy sólidos argumentos para probarlo: a) el culto de Inti desapareció rápidamente, después de la Conquista, y no desempeñó papel alguno en relación con los movimientos mesiánicos, que se produjeron en el s. XVII; b) el origen incaico del culto solar es atestiguado por los cronistas (9) y c) la versión más antigua del mito incaico de creación no menciona a Inti para nada. Además de venerarlo como su ancestro mítico, los Inca lo tenían por hijo de Viracocha y por hermano y esposo de Mama Quilla, la Luna.

En algunos mitos y tradiciones, a los que pasaremos revista a continuación, estos grandes dioses celestes y astrales forman una pareja arquetípica con Pachamama y otras diosas, que sólo parecen haber sido advocaciones locales de ésta o personificaciones de alguno de sus aspectos. Entre éstos figura el mito del "Wa-Kón", que Villar Córdoba (1935: 162 sigs.) regoció, en 1925, en la provincia de Canta (dep. Lima), y que Kill (1969: 62 sigs.) estudió detalladamente en su monografía sobre Pachamama. El mismo comienza diciendo: "El Dios del Cielo, 'Pacha-Kamac', esposo de la diosa de la Tierra, 'Pacha-Mama', engendró dos hijos gemelos, varón y mujer, llamados 'Willkas'. El dios 'Pacha-Kamac' murió ahogado en el mar de Lurín y se encantó en una isla; por este hecho quedó viuda la diosa 'Pacha-Mama' y sufrió con sus dos hijitos mu-

chas penalidades". El mito nos confronta así, como Kill (1968: 67) bien lo señala, con una típica hierogamia o boda mística, mediante la cual se supera la oposición existente entre dos deidades, que personifican al cielo y la tierra y constituyen verdaderos prototipos de lo masculino y femenino.

No resulta claro, no obstante, si el connubio de Pachacamac y Pachamama es de antigua data u obedece, más bien, a una reelaboración, más o menos reciente, y no exenta de elementos alóctonos, del patrimonio narrativo. En favor de la última posibilidad hablan su no mención en el mito de creación que, a poco de la Conquista, aún tenía vigencia en la costa central peruana, y la mezcla de elementos que nos sale al encuentro en la narración de Canta (10). En favor de la primera abogan, por el contrario, algunas de las tradiciones y motivos míticos, que en la época preincaica, tenían vigencia en la vecina provincia de Huarochirí.

Particularmente significativas son las noticias que Avila (11) y Dávila Brizeño (1881: 75) nos brindan acerca de San Pedro de Mama y los cultos que tenían lugar en esta población, situada en la confluencia de los ríos Mama y Chacalla. A pesar de que nos calla su nombre, el último de los citados dice, que aquí existía un templo, dedicado a la "... mujer del ídolo ... Pachacama ..." y manifiesta el carácter telúrico de ésta, al informarnos que los naturales identificaban a dichos ríos con sus senos. Completando esta información, Avila nos revela que la diosa aquí venerada, no era otra que Chaupiñamca, la Madre Tierra. Gracias a este cronista sabemos, además, que ésta se convirtió aquí en piedra, para perpetuar su unión con un "hombre-huaca", que apareció cierto día sobre una montaña vecina, y la satisfizo con su gran miembro viril. Si bien Avila no lo dice, es dable suponer que este amante privilegiado y exitoso no fuera otro que Pachacamac: el nombre de Rucanacoto, que le asignan sus informantes, no es un impedimento para conjeturarlo, pues significa "cerro dedo" y sólo indica que éstos lo identificaban, como a otros de sus dioses, con la fuerza inmanente en un accidente geográfico determinado (12). Esta hipótesis se ve confirmada por el papel central, que la rememoración ritual del episodio alusivo a esta unión, ocupaba en el ceremonial de las fiestas anuales de Chaupiñamca y por la vinculación expresa, que los huarochirrenses establecían, entre la realización del rito y la fertilidad

de la tierra (13). Las creencias que Avila recogió en este pueblo demuestran, por lo demás, que Chaupiñamca se confundía, en el mundo de concepciones locales, con Urpaihuachac (Hurpayhuachac, Urpiauachac), una diosa telúrico-marina, y aparentemente oriunda de la costa central peruana, a la que Krickeberg (1968: 222, 330 sig., 333), Trimborn y Kelm (1967: 245) y otros autores consideran como la esposa del dios Pachamac (14).

Otra de las narraciones a las que queremos referirnos, es el conocido y muy diversamente interpretado mito huarochirense de Cuniraya Viracocha y Cauillaca (Cahuillaca, Cavillaca) (15). A diferencia de las sagas del área cuzqueño-tiahuanacuense, ésta alude a la actuación terrena, y con frecuencia hartamente humana, de Viracocha, y no a su intervención en el quehacer de la creación. Entre sus motivos figuran dos, que merecen nuestra especial atención, a saber: el que se refiere a su encuentro con la doncella Cauillaca y el que alude a su unión con una hija de Urpaihuachac, la diosa nombrada en el párrafo anterior. El primero describe la triquiñuela de la que se vale Cuniraya Viracocha, para que la codiciada y muy esquivada Cauillaca conciba un hijo suyo, y esboza la personalidad mítica de esta deidad que, en otra parte de la crónica de Avila, es identificada con una de las "hermanas" o hipóstasis de la multifacética Chaupiñamca (16). Además de referirse a la forma en que Cuniraya consumó su unión con una hija de Urpaihuachac, el segundo describe su arribo a los dominios guardados por una serpiente y quizás identificables con el mundo inferior (17) - de esta diosa, que también era contada entre las "hermanas" de Chaupiñamca. A pesar de que el texto mítico no lo manifieste, no cabe duda de que estas uniones eran verdaderas hierogamias, con el mismo simbolismo agrario-propiciatorio que poseía el connubio de Chaupiñamca y Rucanacoto (18).

Entre las narraciones, a las que queremos pasar revista, figura también una leyenda aymara, que Eyzaguirre (1956/7: 142 sig.) documentó, en nuestros días, a orillas del Titicaca. Esta se refiere a las pruebas que debió vencer Willka, el Sol, para consumar su unión con Pachamama y a los colosales efectos de estos devaneos divinos. A pesar de que en su trama se entretejan nociones cosmológicas y motivos etiológicos, probablemente más antiguos (19), y de que en su texto aparezca

la antigua denominación Willka, para el sol, no puede dudarse del carácter post-incaico de esta narración, en la que se refleja el conflicto de los viejos cultos locales con el culto heliolátrico incaico. Al igual que en otras sagas y mitos centro-andinos, la hierogamia es en ésta el premio, con el que el numen vencedor corona su triunfo. El pasaje que así lo afirma, dice también que los Yungas, o habitantes de las tierras bajas de allende los Andes, son los hijos que Pachamama dió a luz luego de ser fecundada por el Willka. Esto es digno de destacar, por el carácter antropogónico que concede a la unión de estos dioses y por las vinculaciones, que probablemente tenga, con un hecho que indicaremos más adelante (V. pág. 205).

La narración recogida por Eyzaguirre no es, por otra parte, la única saga centro-andina, en la que el predominio momentáneo del culto solar incaico se pone de manifiesto de esta manera; el mismo hecho se repite, como lo advirtió Kill (1969: 86 sigs.), en el mito costeño de creación, transmitido por Cailancha (1638: 412 sigs.) y nombrado ya varias veces en este trabajo (V. págs. 41, 162, 255 , Nota 53). El trozo que nos interesa particularmente alude a la soledad y penurias, que la primera mujer sobrellevó sobre la árida tierra primigenia, a su mágico embarazo por acción de los rayos del dios solar, al nacimiento y muerte del hijo así concebido y a la transformación, de los descuartizados miembros de éste, en frutos comestibles. Habiendo sometido el texto mítico a un cuidadoso y convincente análisis, Kill llegó a la conclusión de que dicha mujer y madre originaria, no podía ser otra que Pachamama, la tierra personificada, y no dejó de advertir, que su transformación en diosa de la fertilidad y la vegetación se operó en función del destino, sufrido por el hijo habido de su unión con Inti, el sol (20). Esta autora observó, además, que el hecho de que Pachamama aparezca maritalmente asociada a este dios es un producto de la influencia incaica y del rango predominante, que éste adquirió bajo la misma (21).

Además de las leyendas y narraciones, ya comentadas, se conservan actualmente tradiciones y plegarias, en las que Pachamama aparece asociada a un descolorido cónyuge, llamado Pachatata (22). A pesar de ser concebido, hoy en día, como un anciano que convive en el seno de la tierra, o en determinadas montañas, con Pachamama, o que deambula, junto con ésta, por las altas punas, parece haberse tratado, originariamente, de

un dios de naturaleza celeste o astral (23). Este acerto es confirmado por el texto de una plegaria, documentada por Boman (1908 II: 498 sig.) en la puna jujeña, y por las creencias, que Oblitas Poblete (1958: 128, 1963: 49 sig., 121, 191) registró, en nuestros días, entre los conservadores Callawaya. Conjuntamente, éstos demuestran que si bien Pachatatata es identificado con la fuerza inmanente en ciertas montañas, muy veneradas por los habitantes de determinadas aldeas, éste no deja, por ello, de ser concebido como un dios, que reside en el cielo y gobierna sobre las estrellas y los elementos (24). Afortunadamente, el último de los autores nombrados también recogió datos, que autorizan a suponer que Pachatatata es - como los cónyuges ctónicos de otras grandes diosas telúrico-maternas - un alto dios, degradado y semiolvidado por las masas aldeanas que veneran con particular devoción a la Madre Tierra. Gracias a los mismos sabemos, en efecto, que los Callawaya también llaman Uwaro-Khochá y Pachagaman, a Pachatatata, y no lo diferencian claramente ni de estos númenes, equivalentes a los antiguos dioses Viracocha y Pachacamac, ni del dios solar, al que llaman Inti o Kamañito (25).

Si bien ésto surge claramente de los mismos, no queremos dejar de subrayar los siguientes hechos, que se desprenden de los mitologemas y tradiciones comentados: a) Pachamama parece haber sido concebida, en toda el área en estudio y hasta tanto podemos retroceder en el tiempo, no ya como una diosa universal y omnipotente, sino como una deidad dependiente del cónyuge divino, sin el cuál no resultaba efectiva; b) este cónyuge parece haber sido, en la mayoría de los casos, un gran dios de dotes creadoras, rasgos astrales y vigencia ultrarregional (26). Antes de pasar a otro punto queremos advertir, no obstante, que estos mitologemas y tradiciones conviven con otros, en los que la Madre Tierra aparece filialmente asociada a estos grandes dioses. El ejemplo más característico es una tradición huarochirensa, que hace descender a Chaupiñamca de una pareja inicial, constituida por Cuniraya Viracocha o Inti y una desdibujada diosa, llamada Hananmaclla (27). Aunque carezcan de las concomitancias simbólicas que poseen los otros, éstos indican, como aquéllos, que la posición de Pachamama, en los panteones regionales, sólo era inferior a la de los más grandes dioses.

c) Con el señor de los fenómenos meteorológicos

En capítulos anteriores ya hemos tenido oportunidad de comprobar que el señor de los fenómenos meteorológicos es un importantísimo numen, que aún posee santuarios dedicados a su culto y que antiguamente gozaba de universal veneración y figuraba, en algunos mitos, como divino instituidor del oficio de huacsa o pago (V. pág. 130). Gracias a los datos contenidos en diversas fuentes - entre las que sobresalen la crónica de Avila y los informes que Arriaga, Hernández Príncipe y otros extirpadores de idolatrías elevaron, a comienzos del s. XVII, al Arzobispado de Lima - y a las tradiciones que llegaron a nuestros días, conocemos los apelativos que se le aplicaban, en diversas provincias, y podemos esbozar los principales rasgos de su polifacética imagen mítica.

Entre sus características, no sujetas a variantes regionales, figuran, en primer lugar, su condición de dios de la fertilidad, y su polimorfismo, derivado del hecho de que personifica a los fenómenos meteorológicos rayo, trueno, lluvia, granizo y nieve. Esta última característica se pone de manifiesto a través de las concepciones, que los antiguos huarochirenses vinculaban con el ya nombrado Pariacaca y, más claramente aún, a través de las que los Callawaya actuales asocian con la figura de Chuquiilla o Khona (28). Dado que rayo y trueno constituyen sus atributos más formidables, no sorprende que las voces que designan a estos fenómenos se usen también como nomina communia de esta divinidad (29).

Otra característica de este dios es la de identificarse con la fuerza inmanente en un nevado imponente. Por ésto no sorprende que Pariacaca haya portado el nombre del colosal macizo, donde la leyenda dice que se asentó, y que el "tata Atoja", de quién imploran lluvia los actuales habitantes de Chucuito, ostente el del cerro, donde se encuentra su santuario (30).

Pronunciados rasgos de salvador y héroe cultural se suman a los ya señalados. Fundándose en lo que los mitos dicen acerca de éste, Trimborn y Kelm (1967: 236) consideran probable, que Pariacaca haya sido, originariamente, un genio redentor, tardíamente ascendido al rango de divinidad omnipresente y merecedora de culto. La misma transformación parece haber sido experimentada por Wallallo Caruincho (Guallallo, Huallallo Carhuincho, Uallallo, Vallallo), un antiquísimo dios

que fué venerado en Casta, el distrito norteño de Huarochirí, hasta bien entrado nuestro siglo y que parece haber sido, otra, la huaca principal de las antiguas provincias de Yauyos y Huanca (31). En contraposición con lo que se desprende de los mitos recogidos por Avila, los cuáles subrayan su papel de opositor de Pariacaca y lo pintan como un demonio sanguinario, demuestran las tradiciones conservadas en Casta, que se trata de un dios y héroe cultural muy semejante a éste (32). Claros rasgos de héroe cultural muestra también Apo Catequil (Catequilla, Apocatiquillay), una deidad aparentemente originaria de la provincia de Huamachuco y estructuralmente muy semejante a las anteriormente nombradas (33). Aunque su imagen se entremezcle con la de Viracocha, y aún con la del apóstol Tomás, en las leyendas recogidas por los cronistas, no parece caber duda de que Tonapa (Thonapa, Ttonapa, Tunupa, Tunuupa), un dios oriundo del Collasuyu, habría sido, igualmente, un numen de este tipo (34).

La polifacética imagen del señor de los fenómenos meteorológicos parece haberse complementado con rasgos astrales. Esto es verificado por el cronista Cobo (XIII, vii), quién afirma que los indios lo imaginaban como "... un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha ..." (nuestro subrayado). Tratándose de un dato aislado es difícil decir, no obstante, si esta forma de concebirlo se hallaba generalizada (35). Ciertos rasgos solares son atribuidos por Trimbom y Kelm (1967: 238, 242) a Pariacaca. Su existencia se revela simbólicamente, a juicio de estos autores, a través de su maravilloso nacimiento a partir de huevos y de su inicial apariencia de halcón (36), y también a través de ciertos detalles del atuendo, que le asignan los mitos (casco y barreta de oro). Respecto de la metamorfosis de Pariacaca en halcón, dichos autores advierten, empero, que quizás se trate de un rasgo, arcaico o intrínsecamente vinculado con el del huevo cósmico (37), que originariamente nada tuviera que ver con Pariacaca y sólo lograra sobrevivir, en virtud del carácter solar de este dios. La hipótesis resulta poco probable, no obstante, porque los mismos motivos - nacimiento a partir de huevos y facultad de convertirse en un ave de rapiña - aparecen también asociados con otras personificaciones del señor de los fenómenos meteorológicos y no lo hacen, necesariamente, de manera conjunta (38). Un dato transmitido por los Agustinos (1951: 62)

autoriza a creer, incluso, que la capacidad de convertirse en ave de presa es un atributo de este tipo de dioses, y uno del que se valen, para efectuar el llamamiento de los futuros oficiantes de culto (39).

Aunque ello nos aparte un tanto de nuestro tema específico, no creemos que sea superfluo referirse a otros animales, simbólicamente vinculados con estos dioses y con varias de las prácticas y concepciones ya descritas (V. págs. 92, 328, Nota 135). Uno de éstos es el Amaru, una gigantesca sierpe bicéfala, que personifica al rayo o al arco iris y actúa como auxilliario de Wallallo Carhuincho, en uno de los mitos recogidos por Avila (40). Otro parece ser cierto felino, al que aluden numerosas tradiciones, todavía vigentes en Perú y Bolivia. Además de informarnos 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 referirnos 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 Avila, 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 don de Pariacaca, el señor de los fenómenos meteorológicos (44).

Los estudios de Hissink y Hahn (1961: 328 sigs., 559) han demostrado que las ideas, comentadas en el párrafo anterior, poseen sorprendentes paralelismos en las concepciones que los Tacana vinculan con ebaquie Iba, un ambivalente y polifacético jaguar volador, que figura en los mitos como un hechicero poderoso, como el portador lunar de las estaciones,

la lluvia y el granizo y como el guardián y mensajero de Caquiahuaca, un dios estructuralmente semejante a los que estamos estudiando (V. pág. 140).

Tal como lo hicimos constar en un trabajo anterior, las fuentes coloniales arriba mencionadas brindan, asimismo, datos alusivos a la posición, antiguamente ocupada por estos dioses, en varios panteones preincaicos centropereanos, cuya estructura parece haber sido muy similar. Los siguientes hechos se desprenden, a primera vista, de dichos datos: a) el señor de los fenómenos meteorológicos figura en los mitos como descendiente del alto dios creador, que presidía el panteón, y no como principium sine principio; b) esto no obstó para que constituyera, a nivel regional y desde el punto de vista cáltico, la deidad masculina más relevante. Estos hechos no obedecen, en modo alguno, a una circunstancia fortuita. Así pudimos verificarlo, cuando comprobamos que la elevada posición y la importancia cáltica del señor de los fenómenos meteorológicos, se hallaban en directa relación con la condición, antiguamente atribuida a este dios, de antecesor mítico de los primeros progenitores de ciertas estirpes, que otrora integraban una moiety simbólicamente identificada con la noción de arriba y el principio masculino (45). Estas estirpes se denominaban Llacuaz o Llachuaz, en algunas regiones, y se caracterizaban por no considerarse oriundas de las tierras que poblaban y porque creían descender de un "hijo del rayo" venido, en época lejana, de otra región (46). A juzgar por lo que se desprende de numerosos datos, ya citados en parte (V. págs. 78, 129 sigs.), éste parece haber sido un antepasado real, convertido, con el correr del tiempo, en un desdibujado genio local (47). Los mismos datos demuestran, por lo demás, que estos progenitores divinizados eran llamados, frecuentemente, curi (kuri), como también lo eran los tocados por el rayo, los mellizos y otros individuos considerados, hasta nuestros días, como "hijos" o elegidos del señor de los fenómenos meteorológicos o del "tata" Santiago, y como continúan siéndolo ciertos espíritus, probablemente ancestrales, que moran en determinadas montañas y actúan como suyaq o auxiliares de los oficiantes de vocación divina (48).

El interés de la información resumida y comentada en los párrafos precedentes se ve incrementado por el hecho de que también contiene datos, alusivos a la posición de la Madre

Tierra en los panteones regionales preincaicos, de los que nos estamos ocupando. Los más concretos proceden de la crónica de Avila y nos informan que Chaupiñamca, la Madre Tierra del panteón huarochirense, era tenida por hermana de Paria-caca, el señor de los fenómenos meteorológicos y, por ende, como una deidad jerárquicamente equiparable a este dios, subordinado, solamente, al supremo creador Cuniraya Viracocha (49).

Diversos indicios hacen pensar, igualmente, que la Madre Tierra ocupaba una posición equivalente en otros panteones centro-peruanos e inducen a creer que este hecho se habría relacionado con la condición, otrora atribuida a esta diosa, de mítica antecesora de las estirpes que antiguamente se denominaban Llacta, Llactayoc o Huari y constituían una segunda mitad, simbólicamente identificada con la noción de abajo y el principio femenino.

Una primera evidencia, de que tal era el caso, nos la brindan ciertos datos registrados, en otras regiones, por Arriaga (1920: 84 sig.), Villagomes (1919: 225 sig.) y Hernández Príncipe (1923: 26 sigs., 34, 37, 51), los cuáles nos informan que los Llacta, Llactayoc o Huari se diferenciaban de los referidos Llacuaz o Llachuaz, porque se tenían por los originarios pobladores de la región que habitaban y creían descender de antecesores emanados, en una pacarina local, del seno mismo de la tierra (50). Nuestra hipótesis es también sustentada por estos hechos, que se desprenden de los mitos de Huarochirí: a) en el mundo de concepciones de los huarochirenses, Chaupiñamca, la Madre Tierra, era asociada con la creencia en el origen ctónico de los primeros hombres y con la primitiva población de esta provincia (51); b) además de ser considerada como madre o creadora de la humanidad en general, esta diosa era tenida por la particular antecesora de ciertos grupos, que creían descender de los originarios pobladores de Huarochirí (52). Estos grupos eran aquí denominados yunka (yunca, yunga), como en otras partes de Perú lo eran los moradores de la cálida faja costera, los de las laderas orientales de los Andes y los de las tierras bajas y templadas en general (53). Ello es digno de señalar por una razón sobre la que ya llamamos la atención en el punto anterior: la noción de que los Yunga, o naturales de las cálidas tierras bajas, fueron dados a luz por Pachamama se conserva aún a orillas del Titicaca (V. pág. 199).

Fundándose en los informes de Hernández Príncipe y en otras fuentes coloniales no comentadas aquí, Duviols (1973: 180 sigs.) demostró, recientemente, que la coexistencia de Huari (o Llacta) y Llacuaz, en muchos pueblos de la región de Recuay-Cajatambo, es la resultante de dos migraciones prehispánicas sucesivas y, probablemente también, del sistema de reducciones impuesto por los españoles. Los Llacuaz eran grupos de pastores de llamas, en opinión de Duviols, que se expandieron, en época preincaica, a partir de un centro ubicado en la antigua provincia de Chinchaycocha (actuales provincias de Junín y Pasco). Al expandirse, éstos conquistaron a los Huari, es decir, a los agricultores que habitaban los valles intramontanos occidentales, y pasaron a convivir con éstos en "un dualismo de oposición y complementaridad".

Sea porque se refieran al mismo proceso histórico sea porque aludan a otro proceso similar, lo cierto es que los mitos de Huarochirí abundan en episodios referentes a una antigua invasión de grupos alóctonos, que rechazaron a los pobladores originarios (54). Particularmente ejemplares son los del mito de Huatyacuri y Chaupiñamca. Tal como se desprende de la versión resumida que insertamos en otra parte de esta monografía (V. pág. 257, Nota 75), este mito comienza refiriéndose a Tamtañamca, padre de Chaupiñamca y jefe poderoso de los originarios pobladores de Huarochirí, a la misteriosa enfermedad que lo aquejaba, a su curación por obra de Huatyacuri, un hijo recién llegado al lugar, de Pariacaca, y a la consiguiente boda de éste con Chaupiñamca. Sumándonos a la opinión de Trimborn y Kelm (1967: 217, 237 sig.), quiénes ven en Tamtañamca y Huatyacuri a los míticos representantes de dos grupos sociales distintos y de dos concepciones opuestas del mundo, creemos que estos personajes son interpretables como prototipos respectivos de dos estratos de población, diferenciados -, como los Llacta y los Llacuaz, - por su ascendencia y antigüedad de residencia en el lugar. En este sentido habla la caracterización del primero como padre de Chaupiñamca, la Madre Tierra, y como hombre opulento y largamente afincado en Huarochirí, y la del segundo, como hijo de Pariacaca, el señor de los fenómenos meteorológicos, y como menesteroso forastero, carente de tierras en el lugar (55). En el mismo sentido habla la boda, con la que concluye el episodio mítico que estamos comentando. La importancia de este suceso pasa inadvertida si no caemos en la cuenta de que los

contrayentes son representantes prototípicos de dichos estratos de población y de sus respectivos valores culturales. Visto desde esta perspectiva puede interpretarse, contrariamente, como un acto ejemplar, mediante el cual éstos sellaron un pacto de unión y sentaron las bases de un sistema dual.

Los siguientes episodios del mito no hacen más que confirmar éste su carácter. Estos tratan de la violenta reacción del cuñado de Chaupinamca, de las contiendas que aquél libró con el novel marido de ésta, del triunfo de Huatyacuri y de la nueva época que comenzó con este triunfo. Además de referirse al polarismo de los dos grupos de población, estos episodios aluden a la institución de las competencias rituales que se efectuaban en ocasión de las fiestas anuales de Chaupinamca y Pariacaca; al hacerlo, los mismos dan asidero para suponer que los contendientes, enfrentados en tales ocasiones, eran los representantes de dichos grupos y de estas deidades, personificadoras de los principios femenino y masculino (56).

Recapitulando lo expuesto, podemos decir, tentativamente, que el señor de los fenómenos meteorológicos y la Madre Tierra ocupaban posiciones antagónicas, aunque jerárquicamente equivalentes, en varios panteones regionales preincaicos de estructura similar, y vincular este hecho con la condición, antiguamente atribuida a estos dioses, de míticos antecesores de cada una de las mitades integrantes de un sistema dual.

d) Con los míticos dueños de los manantiales y lagunas

Al referirnos a algunos de los rituales, integrantes del ceremonial religioso centro-andino, y a la sacralidad, conferida a los manantiales y lagunas y a ciertas piedras, que se alzan junto al curso de los acueductos (V. págs. 62 sig.), ya tuvimos ocasión de comprobar, que estos accidentes son frecuentemente vinculados con ciertos númenes, cuyo culto, practicado desde la antigüedad, se relaciona estrechamente con el de la Madre Tierra y el del señor de los fenómenos meteorológicos. Diversas tradiciones y leyendas, llegadas hasta nuestros días, y una serie de mitos y noticias, recogidos por los cronistas, permiten reconstruir su imagen mítica con bastante exactitud. La más interesante de las primeras es, indudablemente, una que Arguedas (1956: 202 sigs.) oyó en Puquio (prov.

Lucanas, dep. Ayacucho), de boca de un cabecilla del ayllu local de Chaupi. Según traducción del citado autor, su texto dice:

"Los Wachoq fueron quienes repartieron las tierras a los cuatro ayllus.

Los Wachoq habrían pertenecido a una generación más antigua aún que la de los hombres salvajes. Ellos fueron los que conocieron el agua. Ellos penetraron hasta el corazón de los Wamanis.

Por la propia vena del agua, caminando por dentro, conocieron el origen mismo del agua, los Wachoq. No eran como los hombres comunes.

Para poder entrar hasta esa profundidad, hasta el origen del agua, dice, que se ponían, siempre, una tinya de oro en la cabeza. Y sus trajes eran de oro y plata, bellamente deslumbrantes, como los altares. También lucían a la luz de la luna o el sol. Tenían anako y chaleco, de oro y de plata, reverberantes; y es por ésto que podían entrar al corazón de las montañas. Cuando salían lo hacían con la tinya de oro.

A nosotros, a los de los ayllus de Chaupi y Qollana nos había señalado grandes moyas y a los de Pichquchuri y Qayáu les dió buenas tierras tibias. Wayrona para Pichqachuri, y para Qayáu, Puka Orqo y Tinkoq.

Todavía en los tiempos de los Wachoq, la madre Laguna Napa - del Padre Vertedor el ojo de agua, vena de Dios, para el natural y para el vecino, para todos -, pidió que le llevaran cada agosto, dos cuyes, el corazón de un carnero de Castilla y el corazón de una hermosa llama. 'Que mis naturales me traigan', diciendo. 'Yo los recibiré de las manos de los aukis', diciendo.

Desde entonces los aukis suben hasta el Señor don Pedro, cada agosto, suben de nuestro pueblo. Duermen en la cumbre del Señor don Pedro. Pasan la noche abrazados a una gran piedra, allí hay una gran piedra, muy grande, casi del tamaño de una plaza. Allí los aukis 'tienden la mesa'. Hasta allí llevan el carnero de Castilla y la llama, el Campo menor. Pero, el corazón, húmeda semilla, los aukis lo lanzan al agua en Pallqa. El agua se lo traga, lo traga al instante.

Cuando regresan los aukis, se despiden del Señor don Pedro cantando:

'Señor mío, vertiente Padre
 ú wayli !
 dime adiós, despídeme
 ú wayli !

Si vivo volveré
 ú wayli !
 Si estoy muerto ya no
 ú wayli !"

Como puede apreciarse a simple vista, este relato alude a unos héroes llamados Wachog y a su obra cultural, consistente en instituir el orden socio-económico todavía imperante, en extraer el agua vivificante del seno de las montañas sagradas o Wamani y en ordenar la celebración de las prácticas rituales, que aún acompañan a la limpieza de los acueductos (V. págs. 179 sigs.). A pesar de tratarse de una versión aculturada y un tanto empobrecida, no cabe duda de que nos hallamos frente a un antiguo mito. La relegación de los sucesos relatados, al comienzo mismo de los tiempos, es un rasgo típico de tal (57). Más importante que ésto, es su indudable parentesco con varios mitos recogidos por los cronistas. Notable es, sobretodo, el parecido existente entre los Wachog y los héroes que protagonizan estos mitos. Aunque el relato nada diga al respecto, es probable que se tratara de una pareja de amantes, como estos últimos: así lo sugiere, al menos, su apelativo colectivo wachogkuna que, en Quechua cuzqueño, significa "los fornicarios o adúlteros" (58). El texto no deja dudas, por lo demás, acerca de su condición de señores y madres de los manantiales y las lagunas, y de legendarios constructores de los tramos subterráneos del acueducto, que aún riega las tierras cultivables de los cuatro ayllu de Puquio. Interesante resulta señalar, asimismo, que los Wachog portan una tinya o tambor de oro, como también lo hace la heroína de uno de aquéllos mitos, y terminan por convertirse en piedra, como los protagonistas de todos ellos. Esto último se deduce de otros datos, recogidos por el mismo Arguedas (1956: 201) y referentes a ciertas piedras antropomorfas, que representan a "... los espíritus del agua ..." y se encuentran junto a uno de los manantiales alimentadores del acueducto.

Como en otras ocasiones, es la crónica de Avila la que nos brinda el más rico material comparativo. En virtud de que éste ya ha sido exhaustivamente analizado por Carrión Cachot (1955: 49 sigs.) y por Trimborn y Kelm (1967: 240 sigs.) nos limitaremos a resumir los conceptos de estos autores. En primer término nos referiremos al episodio mítico de Pariacaca y Chuquisuso (59). Este forma parte del gran

ciclo mítico del dios y héroe cultural, nombrado en primer término, y describe su encuentro con Chuquisuso, una doncella atribulada por la escasez de agua de regadío, al súbito enamoramiento de Pariacaca y a las pruebas que éste supera para ganar los favores de la bella Chuquisuso. A diferencia de lo que ocurre en otros episodios, referentes a la violenta lucha de Pariacaca contra las fuerzas del mal, éste nos lo presenta como un benigno héroe cultural, que crea condiciones más favorables de vida, mediante la instalación de una gran red de canales de riego. El episodio concluye refiriéndose a la unión carnal de Pariacaca y Chuquisuso, a la peregrinación de ambos hasta la bocatoma de la acequia principal y a la consiguiente conversión de Chuquisuso, en una piedra allí existente.

Como Carrión Cachot (1955: 53) y Trimborn y Kelm (1967: 241) lo señalan, esta unión es una verdadera "boda mística" y un símbolo de la fertilidad garantizada por Pariacaca y Chuquisuso. Por nuestra parte creemos que también posee las connotaciones socio-ceremoniales que, en el punto anterior, le atribuimos a la mística unión de Chaupiñamca y Huatyacuri (V. págs. 206 sig.). A ello nos inducen los episodios que pintan a Pariacaca, como el dios y mítico antecesor de los grupos que invadieron Huarochirí en época preincaica, y a Chuquisuso, como una doncella perteneciente al antiguo ayllu local de los Cupara (60). La curiosa forma de concertar matrimonios, que supervivió hasta bien entrado nuestro siglo en el N de la provincia de Huarochirí, nos induce, igualmente, a opinar de esta manera. En capítulos anteriores ya señalamos, al respecto, los siguientes hechos: a) la fiesta de limpieza de acequias es la ocasión en que se conciertan y consuman los nuevos matrimonios; b) la elección de cónyuges parece haber sido regulada por la división en mitades, que se pone de manifiesto durante la fiesta; c) los matrimonios concertados son actos sacramentales, mediante los cuáles se reactualiza la mística unión de los legendarios constructores del acueducto (V. págs. 116 sig., 183).

La saga de Pariacaca y Chuquisuso coexiste, en la crónica de Avila, con otros episodios que, por fundarse en la misma concepción, sólo constituyen variantes regionales de ésta. Nos referimos a los episodios referentes a Anchicara y Hualllama y a Collquiri y Capyama (61). El primero no necesita ser comentado especialmente porque difiere muy poco del de Pariacaca y Chuquisuso. Todo lo contrario ocurre con el se-

gundo, pues éste no sólo consta de los motivos arriba enumerados, sino que agrega momentos nuevos y semejantes, en parte, a los que sobreviven en la narración procedente de Puquio. La relegación de los sucesos relatados a los antiguos tiempos, en los que se constituyó el orden social imperante y las tierras fueron repartidas entre los ayllu, es uno de ellos. A este respecto es interesante señalar que la leyenda huarochireña no lo hace sumariamente, como la de Puquio, y abunda en detalles que confieren cierta historicidad al relato (62). Interesantes momentos se desprenden, también, de los motivos alusivos al encuentro de Collquiri y Capyama, a la consumación de su unión carnal y a las obras que Collquiri realiza para que Capyama continúe siendo suya. Además de caracterizarlo como señor de la laguna de Yansa, éstos muestran a Collquiri como un héroe cultural capaz - como los Wachoc - de perforar las montañas, en busca de agua de riego, y de regular el caudal de los manantiales alimentadores de las acequias. Estos motivos evidencian, asimismo, que Collquiri poseía la capacidad, también atribuida a otros númenes centro-andinos, de transformarse en ave, y nos revelan que Capyama, su bella amante, portaba un tambor o tinya de oro - como los Wachoc - cuando hacía surgir manantiales mágicamente (63).

La personalidad mítica de estos númenes que velaban, y continúan velando, por el abastecimiento de las aguas vertientes, puede precisarse aún más en base a los mitos recogidos por Avila. La equiparación de Anchicara, el señor del manantial de Purui, y de Collquiri, el señor de la laguna de Yansa, con uno de los aspectos de Pariacaca, el dios de la lluvia y los restantes fenómenos meteorológicos, evidencia, por ejemplo, que aquéllos se vinculaban, en el mundo de concepciones de los antiguos huarochirenses, con el círculo de ideas asociadas a este dios y con las alturas, en las que éste moraba. Otros detalles, entre los que se cuenta la caracterización de Chquisuso y Capyama como cultivadoras de maíz y otras plantas alimenticias, indican, por el contrario, que sus míticas amantes eran asociadas con las concepciones que giran en torno de Chaupiñamca, la Madre Tierra y con los terrenos bajos, dedicados al labrantío. Teniendo en cuenta este hecho y su particular vinculación con el poder fertilizante del agua, Trimborn y Kelm (1967: 245) equiparan a Chquisuso, Capyama y Huaillama con Urpaihuachac, aquella hermana o hipóstasis de Chau-

piñamca, que personifica más claramente al aspecto lunar de lo femenino en su asociación con la idea del agua fructificante (V. págs.197 sig.). La respectiva vinculación de los unos y las otras con dos deidades polarmente opuestas y dos concepciones antagónicas del mundo no implica, no obstante, que los primeros difieran, fenomenológicamente hablando, de las segundas. Como las deidades y demonios acuáticos de otros círculos culturales, estos señores y madres de los manantiales y las lagunas centro-andinos, sólo son, en esencia, "... la personificación de la originaria sacralidad del agua en sus diferentes aspectos ..." (64). A la misma categoría de númenes parecen haber pertenecido diversas huaca, a las que aluden los extirpadores de idolatrías (65).

Los episodios míticos referentes a Pariacaca y Chuquisuso, a Anchicara y Huaillama y a Collquiri y Capyama, contienen también datos alusivos a la posición, que estos numinosos protectores de los acueductos ocupaban en la jerarquía de las divinidades huarochirenses. Particularmente ilustrativos son aquéllos, que nos informan que Chuquisuso vivió, antiguamente, en el pueblo habitado por el ayllu yunca de los Cupara, y perteneció a una sección de éste, llamada Chahuincho (66). Además de demostrar que Chuquisuso era la huaca de un determinado ayllu (67), los mismos revelan su vinculación con los Yunca, es decir, con aquéllos grupos de población, que se consideraban autóctonos de Huarochirí, creían existir desde antes que Pariacaca y sus hijos irrumpieran en la escena mítica local, y tendían a relacionarse matrimonialmente con los grupos que suponían descender de este dios (68).

También Anchicara y Huaillama parecen haber sido las huaca de determinados ayllu o secciones. Así lo sugieren los datos que afirman, que el primero era venerado por los miembros del ayllu Allauca, y que la segunda provenía de la aldea de Surco (69). Este último dato es particularmente interesante, porque se relaciona con otro que hace concreta alusión a la existencia de exogamia en Huarochirí. El mismo figura en el capítulo noveno, de la crónica de Avila, y da a entender que las mujeres de Surco se casaban con "forasteros" y que los jóvenes solteros de la aldea, buscaban mujer en otros pueblos. (70); al hacerlo, este dato nos induce a creer en que la mítica unión de Anchicara y Huaillama se habría ajustado, también, a estas reglas y nos refuerza en la opinión de que estos

númenes habrían estado ordenados de acuerdo con el sistema dual, en el que se fundaban el mundo de concepciones y el orden social tradicionales.

Interesantes sugerencias contiene, también, el episodio mítico referente a Collquiri y Capyama. Con más claridad que el episodio anterior, éste da a entender que los númenes en cuestión pertenecían a dos ayllu o secciones diferentes, y nos dice que éstos estaban radicados en terruños vecinos, usaban mancomunadamente el acueducto y eran antagónicos entre sí (71). Los sucesos relatados en la primera parte del mito revelan, asimismo, que la población del lugar en la que éstos se desarrollaron, constaba de dos contingentes, que se distinguían, - como los Llacta y los Llacuaz de los que hablamos anteriormente (V. págs. 204 sigs.) -, por su prioridad de residencia en dicho lugar. El más antiguo estaba integrado por los ya nombrados yunca, y el más reciente, por el grupo que rendía culto al huaca Collquiri (72). Hay razones para creer que estos grupos se intercambiaban regular u ocasionalmente cónyuges. Así lo indican los datos que se refieren al matrimonio de Conocuyo, la única hermana de los forasteros, con Yasali, el único yunca no desalojado por éstos (73). En el mismo sentido habla la mística boda de Collquiri y Capyama. Un detalle del mito es, a este respecto, de sumo interés: Cuniraya Viracocha, el supremo creador, es quién guía a Collquiri hasta la mujer que le estaba destinada (74).

Resumiendo lo que se desprende de los tres episodios míticos comentados, creemos poder afirmar que los númenes aquí estudiados se hallaban dualmente ordenados, en el mundo de concepciones de los antiguos huarochirenses, y eran tenidos por los míticos representantes de ciertos ayllu, o de secciones, que se hallaban ordenados de acuerdo con el mismo principio. De este modo se explica, en nuestra opinión, que algunos ayllu o secciones se limitaran a venerar a la femenina promotora del sistema de riego, y que otros se especializaran en el culto del numinoso cónyuge de ésta. La existencia de este dualismo ceremonial es atestiguada por la información, referente a la veneración que los Cupara, y otros ayllu, rendían a la femenina Chuquisuso, y por los datos alusivos al culto, que los Allauca y los Checa rendían a los númenes masculinos Anchicara y Collquiri (75). Como otras manifestaciones socio-ceremoniales ya estudiadas, es éste una proyección del funda-

mental polarismo existente entre los principios femenino y masculino y las mitades simbólicamente identificadas con los mismos.

A conclusiones similares llegó, separadamente, Duviols (1974/6a) en base al análisis de dos de estos mitos y de una veintena de leyendas, recogidas en distintas regiones de Perú. Los resultados de distintos trabajos recientes de campo contribuyen, asimismo, a confirmar lo dicho en las páginas precedentes. En Quinua (dep. Ayacucho), Mitchell (1972: 207 sigs., 233 sig., 243 sigs.) comprobó, por ejemplo, que el focal interés de las fiestas de limpia de acequia se explica en función de que los sistemas hidrográfico y político, de la aldea, son interdependientes y no disociables de la división dual y la organización religiosa de la misma. Esta situación se repite en Chuschi (prov. Cangallo, dep. Ayacucho), donde Isbell (1973: 149 sig., 180 sig.) verificó que dichas fiestas son concebidas como una boda; en el lugar donde confluyen sus respectivos canales de riego, cada mitad celebra, en ocasión de las mismas, la unión de Pachamama, la Madre Tierra, con el wamani que reside en las fuentes de uno y otro canal. Tal como lo hacen las uniones de los míticos héroes de Huarochirí, esta doble unión enfatiza una tendencia que se refleja, aún, en las prácticas matrimoniales de algunas comunidades y es sintomática de su concepto de endogamia y exogamia: la tendencia a intercambiar personas, oriundas de terruños asignados a dos niveles diferentes, en matrimonio. Los estudios de Bastien (1973: 90 sigs.) en Kaata (prov. Bautista Saavedra, dep. La Paz) revelaron que estos intercambios matrimoniales se efectúan entre dos niveles "... which are high, center, and low to each other by either ecological diversity, altitude, claim to land, orientation to the sun, or by position to where the sun is born and dies" (76).

e) Con los señores del ganado

Entre las funciones, más frecuentemente atribuidas a las montañas divinizadas y a los espíritus, en ellas residentes, figura la de dueño y protector de las llamas, alpacas y otras especies de ganado. La siguiente tradición popular, recogida en Lunahuaná (dep. Lima) por Jiménez Borja (1951 a: 20), ilus-

tra la forma en que se expresan las nociones pertinentes:

"En noche lluviosa Pihuan Chico toca su corneta. Su corneta hecha de cuernos de toro. El ganado se espanta cuando oye la corneta del cerro Pihuan. Los pastores dicen entonces: para el cerro llegó su tiempo; tiempo de hieira. El ganado del cerro grita, hace bulla, como cuando el ganado de verdad va llegando a la cancha. En tropas parece que pasa. Pero no se ve.

El cerro toca su corneta. Los otros se alegran y le contestan. Es tiempo de herranza de los cerros.

De Manculca van hasta Airea los animales del cerro Puihuan. Allí se hace la hieira. Manculca es un cerro muy alto, Manculca es hombre. Airea es una punta negra. Airea es mujer, es viuda por eso está de luto.

Entre las nubes pasan los animales, bien hermosos, bien pintaditos. Con su pastora atrás. Pasan por un puente de nubes. La puerta por donde salen los animales está en Puihuan. De la cabecera de Puihuan Grande nace el puente. Pasa tocando las cabezas de los cerros. Ina Cocopunta y Pahuay ..."

Como puede apreciarse, el relato alude, en primera línea, al espíritu, vagamente personificado, que mora en el cerro Pihuan Chico, y a las tropas de magnífico aunque invisible ganado, que éste guarda en el seno de la montaña. Este último detalle, y también la referencia a la pastoril corneta que tañe para convocar a la hieira, indican claramente que el nombrado espíritu es concebido como un llamayoc, o "señor de ganado" y como un promotor sobrenatural de las ceremonias, que actualmente se realizan, en ocasión de la hieira.

La información, extraída del reproducido relato, es confirmada y ampliada por la documentación, que otros autores recogieron en diversas localidades de la sierra peruana y del altiplano boliviano (77). Algunos datos merecen particular mención, porque aluden a la función, que estos "señores del ganado" desempeñan, en relación con la multiplicación de éste, y revelan el sentido de varias prácticas cúlticas, ya comentadas. Los que Nachtigall (1966: 148 sig.) recogió en Chavín de Huantar nos informan, por ejemplo, que estos seres sobrenaturales pueden ser inducidos, mediante la deposición de ofrendas dilectas, a ceder parte de sus cuantiosos ganados a los peticionan-

tes. Esto ocurre, habitualmente, en aquéllas noches en las que el "ganado del cerro" se torna visible y surge, precedido por sementales de extraordinario aspecto y excepcional fiereza, de las aguas de un manantial o de una laguna puneños (78). Además de evidenciar que la antigua y ya comentada creencia en el origen ctónico de los animales domésticos, aún conserva plena vitalidad, estos datos nos aclaran el fin que los pastores persiguen, cuando realizan los ritos de transferencia, descritos en el capítulo precedente (V. pág. 172). Al respecto es interesante recordar que éstos son efectuados, en algunas regiones, con guijarros que, en virtud de su forma o color, son tenidos por petrificaciones de los "ganados del cerro" y por talismanes, capaces de favorecer la multiplicación de los ganados de carne y hueso (V. pág. 89).

A pesar de que los indígenas contemporáneos tienden a generalizar las concepciones vinculadas con los apu, auki, wamani, achachila o espíritus localizados en las montañas sagradas de su terruño, y a confundir las funciones y los atributos de númenes antiguamente bien diferenciados, no dejan por ello de reconocer que la condición de señores y protectores de los ganados sólo es privativa de algunos de ellos. Esto se desprende, de manera particularmente clara, a través de la documentación que Tschopik (1951: 199 sig.) recogió entre los Aymara de Chucuito. La misma permite comprobar, efectivamente, que éstos sólo atribuyen dicha condición al San Francisco ipog'apaqa y al açačila hatukaçi, es decir, a los espíritus que moran en dos de las montañas, por ellos veneradas. Conclusiones similares pueden extraerse del texto de una plegaria, que Villarreal Vara (1959: 97 sig.) recogió en Jesús (prov. Dos de Mayo, dep. Huánuco), de los datos de otros autores contemporáneos (79) y de la documentación histórica, que comentaremos más adelante.

Tal como ocurriera con otras antiguas deidades centro-andinas, estos señores locales del ganado se sincretizaron con diversos santos católicos, a los que se venera, en primera línea, como patronos de distintas especies de ganado. El más importante es San Juan Bautista, a quién se tiene por patrono o señor de las ovejas (80). Aunque no le cede actualmente en importancia, el culto rendido a estos santos no ha logrado desplazar al de los antiguos númenes. Nuestras propias observaciones, y las de otros autores, nos permitieron comprobar que

éstos y aquéllos conviven, generalmente, en el mundo de concepciones y son tenidos por los señores respectivos de las especies autóctonas y no autóctonas de ganado.

La imagen de los númenes, a los que nos estamos refiriendo, adquiere nuevos aspectos, a la luz de otras creencias, que tienen tan amplia difusión, como las que acabamos de comentar. Las mismas sostienen que sus "ganados" son las vicuñas, los guanacos, los venados y otros animales silvestres, propios de las punas, y afirman que éstos se sirven de los mismos, cuando desean acarrear el oro, la plata, y las restantes riquezas, que guardan en las montañas donde moran (81). El interés de estas creencias, radica en el hecho de que los caracteriza, en primera línea, como señores de los animales silvestres y las riquezas metalíferas, y los relaciona con varios personajes mitológicos de este tipo, en los que aún creen los pobladores del altiplano peruano-boliviano y del Noroeste argentino.

Uno de estos personajes es el Huasa Mallcu (wasá mal'ku, wasá mallko). Según Paredes (1963: 64 sigs.) éste "... es un gigante vestido de blanco, de carácter ingenuo y primitivo, de fisonomía austera y porte imponente, que en veces (sic) toma la forma de un inmenso cóndor, que vive eternamente célibe (82), con intachable moralidad, reinando satisfecho en plena naturaleza y en medio de la paz de ese medio ambiente callado. Todos los animales salvajes de aquellos desiertos, llamados en aymara Huasa-jaras, o sea campamentos del Huasa, le pertenecen y se prestan sumisos y diligentes a las ocupaciones que les señala. Las huikkuñas le sirven de bestias de carga, para transportar de una parte a otra, y donde él crea conveniente, sus inmensos tesoros; la zorra para velar por su persona y lanzar el grito de alarma a la presencia de individuos extraños; las aves están obligadas a entonar cantos melodiosos cuando él despierta en las mañanas, o pasa junto a sus nidos; los vientos deben cesar cuando él se presenta; la atmósfera tranquilizarse y suavizarse a su presencia; las flores desprender sus aromas y cubrir con sus hojas el camino que ha de seguir".

Atributos semejantes se conceden, en algunas regiones de Perú, a los Uchuchullko ó "inkas" (83), en Bolivia y la Puna de Jujuy, a Coquena (84) y, en los Valles Calchaquíes, a Llastay (Yastai) (85). Como el Huasa-Mallcu, éstos son concebidos,

en primera línea, como señores y guardianes de los animales silvestres y como dueños de las riquezas metalíferas que acarrean, de un cerro a otro, con ayuda de sus vicuñas, guanacos y venados. Según creencias muy arraigadas, en la Puna de Jujuy y en algunas regiones de Bolivia, Coquena es invisible, pero puede aparecerse transformado en un cóndor blanco, en un guanaco de excepcional alzada, en un monstruo con cuerpo de auquénido y torso humano o en un hombrecillo, vestido con prendas de lana de vicuña o con cueros de este animal. Al igual que el Huasa-Mallcu, éste castiga a los cazadores demasiado codiciosos, y parece ejercer cierto dominio sobre los elementos. Como sus restantes atributos, éstos son típicos de esa clase de demonios naturales, que reciben el nombre genérico de "Señor de los animales" y gozan de particular veneración, en el seno de las culturas de cazadores. Su presencia en el folklore de Bolivia y del NO argentino puede explicarse, a nuestro juicio, de dos maneras: o bien se trata de supervivencias de un antiquísimo substrato de cazadores o, de lo contrario, de empréstitos tardíamente incorporados a las culturas agro-alfareras locales.

A pesar de las semejanzas ya señaladas, las concepciones vinculadas con estos personajes difieren considerablemente, de las que se asocian con los espíritus protectores del ganado, a los que nos referimos páginas adelante. Una primera diferencia deriva del hecho, de que el Huasa-Mallcu, el Coquena y el Llastay no son genios locales, como éstos últimos, y poseen una individualidad mucho más acendrada. Otra lo hace de la circunstancia, de que aquéllos son asociados con el ganado, y el ritual de propiciación pecuaria, y éstos no lo son. Por esta razón se hace particularmente necesario el comparar la información ya comentada, con los datos que los cronistas brindan acerca de estos númenes.

Como en otros casos, es la crónica de Avila la que proporciona la documentación más instructiva. Gracias a la misma sabemos que una de las huaca, a las que los antiguos huachirenses invocaban, cuando deseaban propiciar el aumento de sus llamas, se llamaba Quimquilla y parece haber estado localizada en una elevación natural del mismo nombre, a la que éstos ascendían, tañendo cornetas de caracol y llevando ofrendas para el sacrificio (86). Acertadamente, opinan Trimborn y Kelm (1967: 282), que debió tratarse del "señor de las

llamas", pues Avila dice que "... este Quimquilla era un huaca que tenía muchas llamas y que poseía mucho de todo" (87). Por éste sabemos, además, que las prácticas cúllicas en honor de Quimquilla, comenzaban con una procesión solemne, - de la que también participaban las llamas, engalanadas con aretes y campanillas -, hasta los santuarios de altura, en los que se hallaban las caullama de los peregrinos, es decir, los talismanes protectores del ganado de éstos (88).

No es improbable que la creencia en Quimquilla se hubiese vinculado, originariamente, con una concepción, a la que Avila se refiere en el vigésimonoveno capítulo de su crónica. La misma hace alusión a una constelación, llamada Yacana (89), que era tenida por doble estelar de las llamas y por sobrenatural procreador de esta especie. Esta creencia se hallaba muy difundida en el antiguo Perú, y se extendía a numerosas constelaciones, consideradas como los prototipos celestes de otras muchas especies animales o como los señores de éstas (90). Sumándonos a la opinión de Trimbom y Kelm (1967: 263 sig.), creemos que se trata de un relicto de las concepciones de un antiquísimo substrato. Fundándose en el material proveniente de otras culturas sudamericanas, Zerries (1952: 227) comprobó que este tipo de concepciones derivan directamente de la creencia, propia de los cazadores inferiores, en un señor de todas las especies animales. En la época en que los cronistas recogieron su información, éstas habían perdido ya su sentido originario. Por ello se explica que Avila nos brinde la siguiente versión, acerca de la forma en que Yacana velaba por la multiplicación de las llamas:

"Cierta hombre, en un instante de felicidad, de ventura, vió cómo Yacana iba cayendo sobre él; luego que llegó a la tierra, fue a beber agua en un manantial muy cercano. Mientras tanto, el hombre empezó a sentirse como aplastado por copos de lana que otros hombres esquilaban. Esto ocurrió durante la noche.

Cuando amaneció el día siguiente, el hombre fue a ver la lana que habían cortado. Era azul, blanca, negra, amarilla oscura, de colores mezclados; se parecía a toda cosa que tuviera color. Y, como no tenía llamas, vendió toda la lana inmediatamente y, en el mismo sitio en que cayó Yacana, allí lo reverenció.

Luego compró un llama macho y otro hembra. Y, de esa sola pareja, llegó a tener hasta dos y tres mil llamas" (91).

A pesar de tratarse de una reinterpretación, el relato incluye un detalle, que nos parece digno de atención, en virtud de las connotaciones histórico-religiosas que pudiera tener; nos referimos al que alude a la sacralidad del lugar, donde Yacana cayera del cielo. El mismo demuestra, en primer lugar, que la creencia en este señor o prototipo estelar de las llamas, se hallaba íntimamente relacionada, en el antiguo Perú, con la veneración de los lugares a los que éste descendía periódicamente, para hacer que la especie se multiplicara. En segundo lugar, permite preguntarse si Quimquilla y los desdibujados genios locales, a los que aún se venera como señores de dichos animales, no habrían sido, originariamente, otras tantas personificaciones, localizadas en lugares semejantes, del señor celeste de la especie (92).

No parece caber duda, no obstante, de que las creencias comentadas, convivieron con otras, en el antiguo mundo de concepciones. Ello se torna bien evidente, si analizamos lo que Avila, y otros cronistas, dicen acerca de ciertas huaca, a las que también se veneraba en vinculación con el ritual de propiciación pecuaria. Una de éstas era Chutacara, acerca del cuál Avila dice lo siguiente:

"... este Chutacara ... venía de Huichicancha, acompañado de algunos (pueblos ? hombres ?), y habiendo sido hombre, se enfrió y convirtió en piedra y su 'huisa' (?) tomó la forma de un pájaro. Y cuando él soplaba su 'huanapaya', los pueblos separaban sus llamas. Y con eso, aparecían, aumentaban (las llamas)" (93).

Como Trimborn y Kelm (1967: 247) ya lo advirtieron, Chutacara debió haber sido el progenitor o fundador divinizado de alguno de los grupos, que poblaban Huarochirí. Así lo sugiere la afirmación de que fué hombre y hubo venido de Huichicancha (Vichicancha), pues ésta hace referencia a un lugar aparentemente concebido como pacarina de la humanidad anterior a la existencia de Pariacaca y Wallallo - es decir, de los dioses de los que hablamos en un punto anterior (V. págs. 201 sigs.) - y también como mundo subterráneo de los muertos (94). Igualmente interesante nos parece el detalle alusivo al huanapaya o corneta, que Chutacara tañía, cuando era tiem-

po de separar las llamas. Como se recordará, éste reaparece en el relato de Lunahuaná, que reproducimos páginas adelante, y al hacerlo, demuestra que se trata de una tradición auténtica y largamente vigente, en el hinterland de Lima (95).

De naturaleza equiparable a la de Chutacara, parece haber sido una huaca, acerca de la cuál, Hernández Príncipe (1923: 37) dice, que emergió de la laguna de Cónoc "... y que juntamente produjo y procreó de la misma laguna los carneros de la tierra". Con la prolijidad que le es característica, éste informa, por lo demás, que esta huaca, llamada Huari Carhua, era particularmente venerada por los miembros de un ayllu que creía descender de ella. Novedosa, es la afirmación de que se trataba, no ya de un hombre, como Chutacara, sino de una mujer. Esta no resulta sorpresiva, no obstante, si tenemos en cuenta que aún se conserva la creencia en legendarias pastoras, que emergen periódicamente, junto con su ganado, de las aguas de una laguna o de otro accidente natural del terreno (96) y las prácticas cúlticas destinadas a propiciar a estas "madres del ganado" y a los accidentes hidrográficos - manantiales, lagunas - que les sirven de asiento (97). A diferencia de las concepciones, referentes al origen celeste de las llamas, éstas se vinculan con el culto de Pachamama, la gran diosa telúrico-materna, y son una expresión de la tendencia, propia de su personalidad mítica, a desdoblarse en sinnúmeras personificaciones locales e hipóstasis funcionales (V. págs. 39 sigs.).

Aunque no basten para que nos formemos una imagen totalmente clara acerca de ellas, estos ejemplos evidencian que el culto de las deidades protectoras del ganado se funda en concepciones dualistas como las que subyacen a la veneración de los númenes, estudiados en los puntos anteriores de este capítulo. A juzgar por lo que se desprende de los esporádicos datos, referentes a Quimquilla y a Huari Carhua, parece haberse tratado de númenes correspondientes a un ayllu determinado y a una u otra de las mitades, que integraban el sistema dual, míticamente presidido por el señor de los fenómenos meteorológicos y por la Madre Tierra (98). Esto es confirmado, en cierto modo, por los trabajos modernos que comentaremos en el próximo párrafo.

Fundándose en investigaciones de campo, efectuadas en Moya (prov. y dep. Huancavelica), Favre (1967: 122 sigs.) a-

firma que cada linaje o familia extensa invoca, en ocasión de las fiestas propiciatorias de la multiplicación del ganado, a su propio wamani y le hace ofrendas en una kancha o corral ceremonial, que está situado en las laderas de la montaña en la que se aloja dicho wamani y se hereda, por línea paterna, junto con la casa o "estancia" familiar. Comprobaciones similares fueron realizadas, en la región del río Pampas (dep. Ayacucho), por Isbell (1973: 165 sig.); éstas parecen indicar que los wamani son generalmente heredados y compartidos por la línea agnada del ayllu, en tanto que grupo de parentesco (99). Favre advierte, no obstante, que sólo los wamani "pobres" y "débiles" son venerados por una sola parentela; los "ricos" y "poderosos" focalizan, por el contrario, las manifestaciones religiosas de muchas y pueden llegar a ser invocados - sin dejar, por ello, de estar íntimamente asociados con determinados grupos de parentesco - por todos los miembros de una comunidad o por todos los pobladores de un valle o de una región, más o menos vasta. Dicho autor explica, así, el paralelismo existente entre la disposición, jerárquica y asimétrica, de los wamani o montañas sagradas de una región, y el de los antiguos grupos sociales, de la misma, pero no tiene en cuenta, al hacerlo, que la mayor o menor importancia de los wamani se halla también en consonancia con la altura de las montañas, que les sirven de asiento, y con la naturaleza de las concepciones mitológicas antiguamente asociadas con cada uno de ellos. Sería deseable que las investigaciones futuras no descuidaran estos aspectos y trataran de aclarar qué grupos sociales invocan a cuáles wamani en ocasión de los distintos rituales, celebrados en una misma región.

VII. CONCLUSIONES

Tal como lo enunciamos en el punto IV de la Introducción (V. pág. 21), este trabajo es el primer estudio monográfico de la religión practicada por la población campesina aborigen de las regiones cordilleranas de Perú, Bolivia, el N de Chile y el NO argentino, y del culto de Pachamama, una de sus componentes más importantes. En virtud de que las fuentes escritas, referentes a este tema, no se prestan para un tratamiento puramente histórico, se trata de un estudio morfológico, es decir, de un estudio fundado en el análisis de las formas religiosas, propias de dichos grupos humanos, y de la evolución, que éstas experimentaron, como consecuencia de la dominación incaica, la introducción del Cristianismo y el prolongado contacto con la civilización occidental.

El estudio de las concepciones referentes a Pachamama, con el que comenzamos la exposición, nos permitió demostrar que esta diosa no sólo es llamada universalmente con este apelativo, que significa "tierra madre", sino que poseía antiguamente otros nombres, de validez local y desconocido significado. Como lo sugiere su nombre, Pachamama pertenece a la categoría de las grandes diosas telúrico-maternas. Además de personificar a la tierra divinizada, ella es la "madre de todos los hombres de todas partes", y la principal promotora de la fertilidad vegetal. Su polifacética imagen mítica acusa rasgos lunares y tiende a desdoblarse, como es característico de esta clase de diosas, en una pluralidad de personificaciones locales y en hipóstasis, tales como las "madres" de los distintos cultivos. En un relato tradicional, derivado del mito autóctono del diluvio, se halla caracterizada como preexistente dadora de las papas. A pesar de que su función tutelar se extiende también a diversas artesanías, tales como la alfarería, el hilado y la tejeduría, Pachamama es una divinidad ambivalente, a la que no le faltan aspectos demoníacos. Entre los aportes originales de nuestro trabajo,

figura el haber mostrado que el sapo fué, probablemente, su animal simbólico y que la veneración, aún rendida a éste, es quizá un aspecto del culto ancestral de la Madre Tierra. Si bien se originó a raíz de los esfuerzos misionales, tendientes a reemplazar su culto por el de ésta, su sincretismo con la Virgen María se explica en función de su común carácter materno y de otras coincidencias estructurales.

En el segundo capítulo nos ocupamos de los lugares de culto y de una de las manifestaciones más conspicuas de la religión aldeana centro-andina: la veneración de piedras naturales, menhires, cairns y accidentes geográficos. Al hacerlo, verificamos que los tres primeros no sólo marcan la ubicación de los lugares sagrados, o el derrotero que conduce hasta ellos, sino que se asocian, con frecuencia, a un cercado que delimita el espacio ceremonial y concentra el microcosmos circundante. El enfoque funcional, con que encaramos su estudio, nos permitió comprobar, igualmente, que muchas de estas piedras y montículos se vinculan no ya con nociones dinamistas o animistas, como lo sostuvieron diversos autores, sino con el culto y las concepciones míticas referentes a Pachamama y a otros importantes númenes. Lo mismo puede decirse de las montañas, las lagunas y los manantiales, venerados por la población autóctona. La más interesante conclusión, que se desprende de su estudio, radica en comprobar, que éstos se asocian con piedras, cairns y cercados sagrados, sirven de asiento a determinados genios locales e integran sistemas, en los que se reflejan las antiguas concepciones cosmológicas.

Uno de los propósitos que perseguimos, al referirnos a los fundamentos del culto, consistió en sistematizar la copiosa pero dispersa información que las fuentes consultadas contienen respecto de estos. El confrontamiento de los datos históricos, con los que provienen de la moderna investigación de campo, y el enfoque funcional, con el que los analizamos, nos permitieron demostrar, que la parafernalia de culto no se modificó fundamentalmente, a pesar de la aculturación y el empobrecimiento, y sigue siendo manipulada de acuerdo con nociones simbólicas y normas consuetudinarias, que alguna vez tuvieron su modelo en los mitos. La comprobación de que la población autóctona de toda el área en estudio aún conoce varias formas tradicionales de ofrenda, sigue practicando sus ancestrales actos sacramentales - al margen de los católicos -

y continúa rigiéndose, para celebrar sus fiestas religiosas, en el calendario agrícola, son las conclusiones que se desprenden de los restantes temas tratados en el tercer capítulo.

En el siguiente, nos ocupamos de los oficiantes de culto y de los problemas concernientes a la existencia o no-existencia de chamanismo y sacerdocio institucionalizado. Nuestros esfuerzos por definir la esfera de acción de los primeros demostraron que no se trata de sacerdotes, en sentido estricto. Comparada con la de otros profesionales, que no se diferencian muy claramente de ellos en virtud de que comparten su capacidad para curar enfermedades y sus dotes adivinatorias, su esfera de acción se caracteriza por la facultad para comunicarse con los seres sobrenaturales, e inducirlos a actuar, y por el poder para curar los males enviados por éstos. Las noticias, referentes a la forma en que adquieren sus poderes sobrenaturales y a su iniciación, prueban que también poseen ciertos rasgos de chamán, que antiguamente se hallaban más generalizados. Entre éstos figuran el éxtasis ritual, la posesión de un espíritu protector, míticamente identificado con el señor de los fenómenos meteorológicos, y la de espíritus auxiliares ornitomorfos y residentes en determinadas montañas. El interés de estos hechos se ve incrementado por su muy probable asociación con determinadas concepciones cosmológicas, que tienden a configurar la ideología chamánica propiamente dicha, y no son ajenas a los pueblos centro-andinos. La existencia de sacerdocio institucionalizado, y de ciertas formas de organización sacerdotal, es demostrada tanto por observaciones recientes como por la información histórica. En resumen, éstas indican que el sacerdocio es desempeñado por los profesionales a los que nos referimos más arriba, que los novicios son oficialmente elegidos por las autoridades civiles y religiosas de la comunidad y que la organización sacerdotal es jerárquica y se asemeja, estructuralmente hablando, al orden social.

Las fiestas y ceremonias, en las que se pone de manifiesto la ancestral veneración de Pachamama, constituyen el tema del quinto capítulo. Entre éstas figuran, primeramente, las fiestas de siembra y cosecha, en cuyo curso, esta diosa de la vegetación y la fertilidad es frecuentemente protagonizada por una anciana, y otros rituales, cuyo carácter agrario-propiciatorio ya fué reconocido por otros autores. Los más interesantes y dramáticos son las batallas y torneos, esceni-

ficados anualmente por dos bandos, que representan a sendas moieties y a las concepciones mítico-religiosas, con las que éstas se identifican simbólicamente. En virtud de su semejanza con las prácticas de los primitivos plantadores de tubérculos, de otras partes del globo, y de su probable asociación con el mitologema, en que éstas se inspiran, diversos autores opinan, que se trata de las supervivencias de una ideología equivalente a la de dichos cultivadores. El mismo carácter se asigna a las cacerías rituales, que se realizan en los períodos cruciales del ciclo agrícola. Esta teoría es puesta en tela de juicio, por recientes estudios, que demuestran lo hipotético de los postulados en los que se funda.

Las fiestas propiciatorias de la fecundidad del ganado figuran, igualmente, entre las que estudiamos en el quinto capítulo. A pesar de que lo hace conjuntamente con el de los señores del ganado y con el de otros númenes autóctonos, el culto de Pachamama se manifiesta en éstas con todo su simbolismo. Esto se advierte, particularmente, a través de la práctica de enterrar la sangre, el corazón todavía palpitante y el esqueleto de los animales de sacrificio, junto a la piedra o cairn, venerados como pars pro toto de la tierra divinizada.

Tan importantes como las fiestas de propiciación agraria y pecuaria, son las destinadas a promover la caída de lluvias y el continuo fluir de las acequias. Aunque tengan el carácter de rogativas, dirigidas al señor de los fenómenos meteorológicos, las primeras incluyen sacrificios, dedicados a Pachamama, y otros ritos vinculados, igualmente, con su culto. El de mayor interés es, sin lugar a dudas, la utilización de sapos y/o ranas, es decir, de los animales que simbolizan a esta deidad, como intermediarios. Las segundas se celebran cuando se limpian las acequias, a comienzos de la estación de riego, e incluyen diversos ritos y repetidas rogativas, dirigidas a los míticos constructores de las obras de canalización y a otros númenes, entre los que no falta Pachamama, la diosa de la fertilidad por excelencia.

Al margen de estas ceremonias, que solemnizan los hitos del ciclo agrícola, el culto de la Madre Tierra se pone de manifiesto en el curso de los rituales preventivo-compensatorios, que acompañan a la inauguración de una nueva vivienda o a la realización de los largos viajes de aprovisionamiento.

El punto final, del capítulo quinto, se ocupa de las grandes fiestas anuales, dedicadas a Pachamama, y de su derivación en el culto mariano. En la Puna de Jujuy, éstas tienen lugar el 1^o de agosto, fecha en la que comienza el año agrícola, y constituyen una síntesis de las fiestas anteriormente descritas. Diversos factores, entre los que se cuentan la semejanza estructural de ambos cultos y la sistemática erección de capillas, dedicadas a María, en los lugares donde se veneraba antiguamente a la Madre Tierra, hicieron que las fiestas marianas se convirtieran, con el correr del tiempo, en la natural prolongación de aquéllas.

Consecuentes con nuestro propósito de estudiar la religión aldeana centro-andina en su conjunto, y de analizar el papel que Pachamama y su culto desempeñan y desempeñaron en el seno de ésta, en el sexto capítulo nos ocupamos de su vinculación con los númenes que son venerados junto con ella. En base a los mitos y tradiciones, referentes a Viracocha, el supremo creador que presidía el panteón incaico en la época de la Conquista, y a otros grandes dioses celestes (Pachacamac, Inti), comprobamos que Pachamama y otras diosas, que parecen haber sido meramente hipóstasis funcionales o personificaciones locales de ésta, formaban una pareja prototípica con aquéllos, y que la Madre Tierra era generalmente concebida no ya como una diosa universal y omnipotente, sino como un numen dependiente del cónyuge celeste, que la tornaba efectiva. Los mitologemas alusivos a esta hierogamia conviven con otros, en los que la Madre Tierra aparece filialmente asociada a estos grandes dioses. Aunque no posean el mismo simbolismo, éstos indican, como aquéllos, que la jerarquía de Pachamama sólo era inferior a la de tales dioses.

Fundándonos en las informaciones de los extirpadores de idolatrías y en otras fuentes, que también contienen datos acerca de la composición y estructura de los panteones regionales, comprobamos, seguidamente, que la posición de la Madre Tierra es jerárquicamente equivalente a la del señor de los fenómenos meteorológicos y que ésto se funda en razones de naturaleza estructural. Gracias a estas fuentes, conocemos los apelativos que éste poseía, antiguamente, en diversas regiones, y sabemos que este dios de la fertilidad se caracteriza por su polimorfismo, - derivado del hecho de que personifica simultáneamente al rayo, el trueno, la lluvia, el granizo y la

nieve -, acusa marcados rasgos de redentor y héroe cultural y no sólo se identifica con la fuerza inmanente en las cumbres más majestuosas sino que se manifiesta, ocasionalmente, con imagen de halcón u otra ave de rapiña. A pesar de que des-ciende, según los mitos, del supremo creador que encabeza la jerarquía divina, a nivel regional y desde el punto de vista cúltico, éste no deja de ser, por ello, la más importante deidad masculina. Buscando una explicación para este hecho, verificamos que el mismo se relaciona con la condición, antiguamente atribuída a este dios, de antecesor mítico de ciertas estirpes, que creían descender de un "hijo del rayo" venido en época lejana, de otra región, e integraban una moiety simbólicamente identificada con la noción de "arriba" y el principio masculino. Una serie de datos, contenidos en las mismas fuentes, indican, igualmente, que la Madre Tierra fué tenida por hermana de este dios y por mítica antecesora de las estirpes, que creían descender de un progenitor emergido de la misma tierra, y constituían otra moiety, simbólicamente identificada con la noción de "abajo" y el principio femenino.

En el siguiente punto del sexto capítulo nos referimos a la vinculación de Pachamama con los dueños de los manantiales y las lagunas divinizados. Diversas tradiciones y leyendas, llegadas hasta nuestros días, y una serie de mitos y noticias, recogidas por los cronistas, se refieren a la obra cultural de estos héroes, relacionados con el origen de los canales de riego, y a la boda mística con la que culmina su trayectoria. Los datos contenidos en dichas fuentes indican que estos cónyuges míticos eran los divinos representantes de dos ayllu determinados - y probablemente también de una y la otra mitad - y evidencian, además, que los de sexo masculino estaban conceptualmente vinculados con las creencias atinentes al señor de los fenómenos meteorológicos y, los de sexo femenino, con las creencias tocantes a la Madre Tierra.

Númenes subordinados y asignados, probablemente, a determinados ayllu son también los señores de las llamas y alpacas. Al igual que otros dioses andinos, éstos personifican la fuerza inmanente en determinadas montañas, en las que se cree que moran, junto con sus cuantiosos ganados. Su culto parece derivar, según se desprende de las fuentes, de dos concepciones diferentes e igualmente difundidas en el antiguo Perú: la creencia en un prototipo celeste o señor estelar de las lla-

mas y la creencia, íntimamente vinculada con el culto de la Madre Tierra, en señores o madres ctónicos del ganado, que hubieron surgido, junto con la primera llama o alpaca, de un manantial o de una laguna.

Conjuntamente, lo expuesto en esta monografía, permite emitir las siguientes conclusiones, de carácter general:

- a) los cultos practicados por la población autóctona de los Andes Centrales y del sector septentrional de los Andes Meridionales, es decir, de un vastísimo y variado territorio, conforman, a pesar de las diferencias regionales y temporales, un todo homogéneo e inconfundible, una religión con una larguísima tradición propia;
- b) lejos de ser, como lo sostuvieron Mishkin (1946: 462) y otros autores recientes, una mezcla confusa de ideas, prácticas y creencias, esta religión es un cuerpo orgánico y profundamente integrado en el medio cultural, en el que se originó;
- c) los cambios, motivados por la dominación incaica, la introducción del Cristianismo y el largo contacto con la civilización occidental no modificaron la estructura básica de esta religión, caracterizada por una visión cósmica y dualista del mundo.

Apéndice

LOS TESTIMONIOS ARQUEOLOGICOS DE LA VENERACION DE PACHAMAMA

a) Descripción del material

En la copiosa literatura, referente a los testimonios arqueológicos, dejados por las culturas que florecieron en los Andes Centrales y en el sector septentrional de los Andes Meridionales, se alude, una y otra vez, a presuntas representaciones de la Pachamama y a objetos vinculados con su culto. En el último lustro del siglo pasado, Ambrosetti (1899: 37 sigs.) y Philippi (1895: 20 sig.) opinaron, por ejemplo, que ciertas estatuillas de piedra y metales preciosos eran los "ídolos" de esta deidad, todavía superviviente en el mundo de concepciones de la población autóctona. El primero se refiere a una serie de objetos líticos, procedentes del NO argentino, y llega a esta conclusión, en virtud de que los mismos representan a un personaje femenino, cargado con un saco y un cántaro, y son de muy buena factura. Philippi alude, por su parte, a un tipo muy corriente de figurillas huecas de oro y plata, que representan a una mujer desnuda, de pie, con el sexo muy marcado (1). No cabe duda de que se trata de objetos ceremoniales, pues algunos ejemplares, engalanados con un lujoso atuendo en miniatura, fueron hallados en diversos santuarios de altura del S de Perú, N de Chile y NO argentino (2).

Cierto tipo de figuras, pintadas en una serie de vasijas de la cultura Nazca, han sido igualmente interpretadas como representaciones de la Madre Tierra. Las mismas muestran un personaje humano, con los miembros extendidos a uno y otro lado del cuerpo, y un apéndice púbico, que se introduce en un cantarillo globular. Fundándose en su parecido con dos representaciones de la Madre Tierra, existentes en un códice mejicano, Ubbelohde-Doering (1931: 47 sigs.) llegó a la conclusión de que dicho personaje, sólo podía ser esta

diosa. Retomando la hipótesis de éste, Schlesier (1959: 77 sigs., figs. 206 - 208) observó que dos de las pinturas nazca presentan pequeños rostros, en el hueco de los codos y las rodillas, y llamó la atención sobre el hecho de que los antiguos mejicanos concebían a la tierra divinizada como un sapo, que también poseía esta característica. Al hacer esta observación, Schlesier no tuvo en cuenta un trabajo, en el que la hipótesis de Ubbelohde-Doering fué puesta en tela de juicio. El mismo procede de la pluma de d'Harcourt (1935: 25 sigs., lám. I, A y C) y fué motivado por el hallazgo de una vasija modelada, procedente de Nazca, que representa, en bulto, al mismo personaje de las piezas estudiadas por Ubbelohde-Doering (3). A diferencia de lo que ocurre con éstas, aquélla no deja duda acerca del sexo masculino del personaje, y prueba que éste no acierta, cuando mantiene que el apéndice púbico, de las figuras en cuestión, puede ser interpretado como un chorro de sangre o como el cordón, que une a la madre con su vástago (4). Fundándose en esta comprobación, d'Harcourt (1935: 29 sigs.) opina que el elemento femenino es simbolizado, en los cuatro casos, por el cantarillo globular, arriba mencionado, y no por el personaje, y llega a la conclusión de que éste representa, más probablemente, a un dios fecundizante, que a una diosa de la tierra y la fecundidad (5).

El carácter, puramente hipotético, de este tipo de interpretaciones, y la comprobación, efectuada en otra parte de este trabajo (V. pág. 43 sigs.), de que el sapo fué, muy probablemente, el animal simbólico de la Madre Tierra, nos indujo a pasar revista a los objetos arqueológicos que brindan información acerca del papel, que este animal desempeñó, en las creencias y prácticas de las culturas que florecieron, antiguamente, en los Andes Centrales y en el sector septentrional de los Andes meridionales.

El cronista Arriaga (1910: 53) reproduce, en su crónica, este interesante informe de Alonso García Quadrado, cura visitador de idolatrías:

"Avisado tengo a vuestra Señoría la diligencia, que quedo haziendo contra Indios hechizeros, y principalmente en razon de vn Idolo de piedra de tres estados en alto muy abominable, que descubri, dos leguas de este pueblo de Hilavi, estava en un cerro el mas alto, que ay en toda esta comarca en

vn repecho que mira hazia donde nace el Sol, al pie del cerro ay mucha arboleda, y en ella algunas choças de Indios que la guardan, ay tambien muchas sepulturas antiguas muy grandes, de entierros de Indios muy sumptuosamente labrados de piedra de encaxe, que dizen ser de las cabeças principales de los Indios del pueblo de Hilavi. Estava vna plaçuela hecha a mano, y en ella vna estatua de piedra labrada con dos figuras monstruosas, la vna de varon, que mirava al nacimiento del Sol, y la otra con otro rostro de muger a las espaldas, que mirava al Poniente con figura de muger en la misma piedra. Las quales figuras tienen vnas culebras gruesas, que suben del pie a la cabeça a la mano derecha, y yzquierda, y assi mismo tienen otras figuras como de sapos (nuestro subrayado). Estava esta Huaca del pecho a la cabeça descubierta, y todo lo demas debaxo de tierra. Tres dias tardaron mas de treinta personas en descubrir todo el sitio alderredor deste Idolo, y se hallaron de la vna parte, y otra delante de los dos rostros, a cada parte vna piedra quadrada delante de la estatua, de palmo y medio de alto, que al parecer servian de aras, o altares muy bien puestas, y arrancadas de su asiento con mucha dificultad, se hallò donde estava asentada la ara de la estatua, con vnas hogillas de oro muy delicadas, esparcidas vnas de otras, que relucian con el Sol. Mucho trabajo è pasado en arrancar este Idolo, y deshacelle, y mas en desengañar a los Indios ..." (6).

Si bien se trata del más antiguo, este informe no es el único que se refiere a la existencia, en el antiguo territorio aymara, de monolitos ceremoniales con representaciones de sapos. Luego de hacer alusión al ejemplar nombrado por Arriaga, Tschopik (1946: 558) observa, que Squier descubrió estelas decoradas con ranas, víboras y lagartijas, en Hatuncolla, la antigua capital de los Colla. Otras estelas, estilísticamente emparentadas con éstas y decoradas, igualmente, con representaciones de sapos, fueron halladas en Arapa, Pucara y otros sitios tempranos de la cuenca septentrional del Titicaca (7). El magnífico ejemplar de Arapa pertenece al grupo IIIb de Kidder (1943: 32 sigs., lám. VI, 1 - 2) y muestra una pareja de sapos, bordeados y separados por líneas zigzagueantes, en el panel superior de una de las caras; otras dos representaciones de este mismo animal constituyen, encuadradas en un rombo, el motivo central de otros dos paneles, ubicados a la misma altura y sobre ambas caras de la estela. En Pucara se encon-

traron varias estelas y losas talladas, en las que el motivo del sapo aparece en asociación con otros animales y motivos simbólicos. Estas fueron parcialmente descritas por Valcárcel (1925: 15 sigs., 1932b: 7 sig., fig. 1). El ejemplar más interesante es, indudablemente, una estela muy relacionada estilísticamente con la de Arapa y con un fragmento de losa tallada, encontrado en Tiahuanaco (8). En el panel superior de una de las caras, el sapo aparece, en medio de un rectángulo dividido en cuarteles, idénticamente decorados con motivos en forma de S y animalejos vermiformes (renacuajos?), dispuestos en los ángulos del rectángulo. El sapo presenta una cruz sobre el lomo y está enmarcado en un rombo, como en la estela de Arapa. La losa que reproducimos en la lámina VI, c fué excavada por Sachetti (1959: 31 sig.) en Chiripa (pen. Taraco, Titicaca) y procede, según este autor, de un túmulo artificial en el que se encontró también un ceramio de estilo Tiahuanaco y un puñado de granos de maíz.

Esta afluencia de monolitos con representaciones de sapos, en la cuenca del Titicaca, no resulta sorprendente si recordamos que en esta misma región, y en las inmediaciones de Oruro, supervivió la veneración de un pedrón batraquiforme, y la de sapos vivos, casi hasta nuestros días (V. pág. 49 sigs.).

Otros monumentos arqueológicos, con representaciones de sapos y/o ranas, fueron hallados hacia el N y hacia el S de esta región. Uno de éstos fué visto por Wiener (1880: 268) en Vilcashuamán (dep. Ayacucho). Según su descripción, se trataba de un bloque natural de granito, esculpido en forma "... d'un batracien couché ...". Este emergía del terreno junto a las ruinas incaicas allí existentes, y a poca distancia de una fuente de piedra pulida, muy semejante a las de Cuzco. Este no es el único caso, en el que representaciones de batracios aparecen asociadas a fuentes de carácter ceremonial. Ello se repite en el interesantísimo sitio arqueológico de Sayhuite (Saiwite) o Concacha (dep. Cuzco). Este se encuentra en un valle, muy rico en manantiales, y consta de varias terrazas escalonadas y cisternas, unidas por un canal. Sobre la terraza superior se encuentra el monolito, que dió celebridad al lugar. Se trata de un enorme bloque natural, sobre cuya superficie superior fué tallado un paisaje, con un templo, terrazas, lagos, canales, cisternas, seres humanos y una variada fauna. Wiener (1880: 286 sigs., 576 sig.) y otros autores opinan que este monumen-

to es una "síntesis topográfica" o maqueta del Tahuantinsuyu (9). Coincidiendo, en parte, con estas opiniones, Carrión Cachot (1955: 15 sigs., láms. III, a - g, IV - VI) dice que se trata de "una fuente simbólica o ecológica", que servía a los fines de implorar lluvia (10). Además de advertir que una rana simbólica aparece en las cisternas representadas en el monolito, esta autora observa que el mismo afecta, exteriormente, "... la figura de un gigantesco sapo o rana cuya cabeza escultórica y macisa se halla a un lado ..." (11) y remarca que lo mismo ocurre con otro monolito existente en el lugar: el de Rumi-Huasi. Este se encuentra a los pies de la pirámide y presenta motivos escalonados, y concavidades intercomunicantes, en la parte superior y los costados. En virtud de la forma natural de la piedra, recuerda a un sapo, cuando se lo observa desde ciertos ángulos (12). El hecho de que este animal sea asociado, en algunos mitos, con los manantiales, y desempeñe el papel de intermediario, cuando se realizan las ancestrales prácticas destinadas a implorar lluvia (V. págs. 176 sig.), tiende a confirmar la interpretación de Carrión Cachot.

Otro hallazgo, de gran importancia para nosotros, fué realizado en la región, ubicada en la provincia norchilena de Tarapacá, que se conoce con el nombre de Pampa del Tamarugal. Se trata de los gigantes petroglifos de Las Rayas, Las Tizas y La Peña. Fundándose en las descripciones de otros autores, Krickeberg (1949: 54 sigs., lám. 15, a) dice que éstos constan, principalmente, de figuras geométricas, tales como círculos (simples y concéntricos), rectángulos, triángulos, líneas zigzagueantes, cruces enmarcadas en un cuadrado y también, de representaciones antro- y zoomorfas. Enormes figuras de llamas, felinos, aves y ranas y/o sapos aparecen entre éstas últimas. Retomando opiniones originariamente vertidas por Plagemann y Bollaert, este autor observa, que la ejecución de estos petroglifos seguramente exigió la colaboración de una comunidad numerosa y bien organizada, y remarca, que la Pampa del Tamarugal debió haber sido su lugar de reunión y culto (13). En favor de esta última hipótesis hablan tanto la existencia de caminos, conducentes hasta los petroglifos, como la de enterramientos, ubicados a poca distancia de éstos (14). Plagemann, quién interpretó estas pictografías desde el punto de vista astral-mitológico, emitió la opinión de que las representaciones animales se relacionaban con el culto estelar y

las restantes eran símbolos heliolátricos. Si bien creemos que esta interpretación es demasiado unilateral e hipotética, no dudamos de que se trata de verdaderos símbolos mágico-religiosos: la presencia del sapo no hace más que confirmarlo.

El carácter simbólico de este animal es atestiguado por muchos otros testimonios arqueológicos, a los que nos referiremos lo más concisamente posible. Entre los más interesantes figuran, indudablemente, los exponentes de la alfarería diaguito-calchaquí. Como Ambrosetti (1902a: 294 sig., 1963: 159 sigs.) y otros autores ya lo señalaron, el sapo es uno de los motivos zoomorfos más recurrentes en la decoración pintada de las urnas y pucos funerarios de Santa María y de Andahuallá o San José (15). Estas urnas se caracterizan por representar a un personaje humano, que sostiene un cantarillo o tañe una siringa, y por la decoración pintada, consistente de motivos geométricos, - tales como grecas, cruces, líneas aserradas y zigzagueantes -, y de motivos zoomorfos, audazmente estilizados. Por lo general, el sapo es representado con una cruz en el lomo, o con el cuerpo dividido en mitades o cuadrantes (V. lám. V, b - d, f) (16). Características, aunque no exclusivas de la alfarería diaguito-calchaquí, son las representaciones que lo muestran con la cabeza bipartida (V. lám. V, d - f), o en estado larval (V. lám. V, e) (17).

Diversas hipótesis han sido vertidas acerca del simbolismo del sapo en la alfarería diaguito-calchaquí. Teniendo en cuenta que los actuales pobladores de los Valles Calchaquíes se valen de sapos vivos, para implorar lluvia, la mayoría de los autores opina, que las representaciones pintadas en la antigua alfarería de esta región, tenían un simbolismo acuático-pluvial (18). Esta opinión fué retomada y ampliada por Rojas (1953: 190, 288), quién señaló, que el batracio de lomo cruciforme es "... un símbolo de la tierra y el agua ..." y no titubeó en relacionarlo con el culto, todavía vigente, de Pachamama.

Aunque no tan predominantemente como en la alfarería santamariana, el motivo del sapo aparece en el arte cerámico de otras culturas arqueológicas del NO argentino, entre las que se cuentan la omaguaca y las de La Ciénega, La Candelaria, La Aguada y San Francisco (19). En la alfarería gris o negro-incisa de La Ciénega y La Aguada lo hace, por ejemplo, ya en forma de primitivos apliques, adosados sobre el borde

o el asa de las vasijas, ya entre los diseños, más o menos estilizados, que cubren las paredes de algunos ejemplares (20). La decoración de una pieza, atribuida a La Aguada por Gonzáles (1961, fig. 3: 4), muestra al sapo en asociación con plantas cultivables y con el motivo cruciforme, que constituye su atributo en el arte santamariano y en el de Pucara (V. págs. 233 sig.) (21). Entre las piezas, características de La Candelaria, figuran cántaros, con naturalistas apliques batraquiformes, y ejemplares tan notables como la plástica representación de dos sapos apareados, que reproducimos en la lámina III, b (22). Conjuntamente con la pieza de La Aguada, ésta demuestra, que en el NO argentino, el sapo era simbólicamente asociado, desde época muy anterior a la de la cultura de Santamaría, con la agricultura y la fertilidad en general. Antes de referirnos a los exponentes de otras regiones, no queremos dejar de señalar que aquí también se encontraron algunas representaciones líticas de este animal (V. lám. VI, a).

A pesar de que parecen faltar en la alfarería, asociada a los monolitos anteriormente estudiados, las representaciones del sapo no escasean entre los objetos dejados por los antiguos pobladores del altiplano meridional. Estas nos salen al encuentro, efectivamente, en las asas modeladas de la alfarería tiahuanacoide del valle de Mizque (dep. Cochabamba), en la estilizada decoración de la cerámica nazcoide, propia de Chuquisaca y Tarija, y en las vasijas, modeladas y negro-incisas, de Chanapata, es decir, de la fase temprana del valle del Cuzco (23). El caso se repite en varios objetos líticos de distinta y no siempre segura procedencia. Uno de éstos fué hallado en las inmediaciones de Potosí, representa a un sapo flanqueado por mazorcas de maíz, y parece haber sido una saramama o talismán para propiciar el crecimiento de este cultivo (24). Otro, un recipiente cuadrangular de andesita, llama particularmente la atención por su ornamentación, compuesta por un gran sapo, naturalísticamente tallado en la oquedad del recipiente, y por guardas, talladas en la cara exterior de las cuatro paredes y compuestas por pequeños batracios, apoyados sobre una zigzagueante serpiente bicéfala y dispuestos, por pares, a ambos lados de dos óvalos concéntricos (25). Esta interesante pieza, estilísticamente emparentada con las estelas y losas de Pucara, que mencionamos en páginas anteriores, habría servido, a juicio de Carrión Cachot (1955: 21), para propiciar mágicamente la caída de lluvia. Esta opinión tiende a ser confirmada por las prácticas discutidas en otra parte de este trabajo (V. págs. 176 sigs.).

En la costa meridional peruana, el motivo del sapo hace su aparición con la cultura de Paracas. Durante nuestra estadía en Lima, en marzo de 1971, pudimos observar, en el Museo Larco Herrera, un vaso modelado en forma de sapo que pertenece al estilo de Cavernas. Se trata de una vasija con asa de pico y puente, y con una decoración grabada y pintada, que reproduce las manchas, características de algunas especies de batracios. Una vasija semejante, pero de estilo Necrópolis, fué publicada por Tello (1959: lám. XXVII). En este caso, se trata de una pieza con asa-puente y con un cuerpo globular, sobre el que fueron modeladas las patas y la cabeza del animal (26).

A pesar de que no abundan en la profusión de seres, reales y mitológicos, que decoran los magníficos tejidos de Paracas, el sapo y/o la rana no dejan de figurar en algunos de los ejemplares conservados hasta nuestros días. La naturalística representación, reproducida en la lámina V, a, decora uno de los paneles que componen un excepcional tapiz, en el que también figuran diversas aves simbólicas, - tales como el colibrí y el gavilán -, y una serie de personajes mitológicos, que portan plantas y frutos alimenticios (27). A juicio de d'Harcourt (1948: 256), debió haberse tratado de un manto para officiar en las ceremonias de propiciación agraria. Nuestro simbólico batracio figura, igualmente, en una pieza originariamente proveniente de la necrópolis de Cerro Colorado (dep. Ica) y actualmente existente en el Brooklyn Museum de Nueva York. A pesar de no ser idéntica a la anterior, ésta fué ejecutada en la misma técnica de bordado y se halla circundada, como aquélla, por un galón ricamente decorado con figuras recortadas en forma. Otra coincidencia, seguramente no casual, radica en el hecho de que ambos tapices presentan 32 figuras centrales, ordenadas en cuatro hileras de ocho. Tal como ocurre con la mayoría de los personajes, representados en el galón y los paneles centrales del primero de los tapices, muchos de los que decoran el galón de la pieza de Brooklyn son míticos portadores de plantas alimenticias (28). Entre éstos figuran un batracio, que conduce a una llama (víctima propiciatoria?) completamente cubierta de plantas, flores y frutos, y diversas imágenes estilizadas que bien pudieran representar al animal simbólico de la Madre Tierra (29).

El motivo del sapo y/o la rana no desaparece, en la

costa meridional peruana, con la cultura de Paracas. La alfarería de Nazca, otra de las culturas arqueológicas de esta región, abunda tanto en piezas batraquiformes, como en vasijas decoradas con representaciones pictóricas de sapos y renacuajos (30). En una serie de vasijas, asignadas a la misma cultura, estas representaciones reaparecen asociadas a un personaje mitológico, en el que algunos especialistas ven al dios de la lluvia y de los fenómenos meteorológicos en general, y otros vislumbran a un numen ctónico de la agricultura (31). Entre sus atributos principales, figuran unos apéndices serpentiniformes, que emergen, plenos de larvas de sapo, de su boca, o se prolongan en bandas que contienen sapos, renacuajos y otros seres simbólicos, tales como golondrinas y gnomos portadores de cántaros y palos cavadores (V. lám. VII, a - b). Sendos ayudantes, con manojos de plantas en las manos, y el típico gorro cónico de los labriegos, son sostenidos, en la mayoría de las representaciones, por el dios. Una escena, que muestra a varios gnomos entregados a la tarea de verter o extraer agua, u otro líquido, de un gran cántaro, figura, asimismo, en algunas de estas vasijas. Una de éstas merece especial mención, en virtud de dos detalles que no figuran en las otras: a) el dios sujeta, en ésta, a dos ayudantes disfrazados de felinos y b) los gnomos son auxiliados por un sapo, encargado de verter o extraer agua del gran cántaro (V. lám. VIII, a - b). Además de demostrar que el sapo y/o la rana eran animales simbólicos para los portadores de la antigua cultura nazca, estos ceramios hacen pensar en los rituales para pedir lluvia, en los que estos animales son utilizados como intermedarios, y en creencias tales, como las que aún se relacionan con el Ccoa o titi, es decir, con el mítico felino que orina la lluvia y lanza rayos por los ojos (V. pág. 203).

El motivo del sapo aparece también en otros objetos arqueológicos provenientes de la costa meridional peruana. Entre éstos figura un tejido, que procede de la región de Nazca y fué publicado, hace dos décadas, por Ubbelohde-Doering (1952: 39, lám. 132). Como en el caso de los tejidos de Paracas, a los que nos referimos en las páginas precedentes, se trata de una pieza consistente de paneles con diversas figuras simbólicas, que quizá equivalgan a signos ideográficos. Aves, cabezas-trofeo y batracios muy estilizados figuran entre éstas (32). Figurillas batraquiformes de concha, y collares con cuentas en forma de sapo, fueron hallados, igualmente, en la región de Ica (33).

A pesar de que no abundan tanto como en otras regiones arqueológicas, las representaciones del sapo no faltan entre los exponentes de las culturas que se desarrollaron en la costa central peruana. Entre éstos figuran ceramios naturalísticamente modelados (V. lám. II, b) (34), y vasos, de procedencia y estilos distintos, con apliques en forma de sapo (35). Particularmente interesante es una vasija globular, procedente de Pachacamac (dep. Lima), con decoración pintada, y dos de estos apliques sobre el puente del asa (36). Los sapitos, modelados y pintados, están dispuestos a diestra y siniestra de un aplique antropomorfo, que representa una cabeza suntuosamente aderezada con una aureola y grandes aretes, punteados como la piel de los sapos. La decoración pintada, que cubre la parte superior de la vasija, representa una segunda cabeza aureolada y acusa las influencias tiahuanacoides, características de los hallazgos realizados en Pachacamac. Ejemplares semejantes fueron encontrados, como podremos apreciarlo, en el valle de Lambayeque. Además de este ceramio, se excavaron en Pachacamac amuletos batraquiformes de concha y pequeñas representaciones de sapos, recortadas en lámina de plata (37). Una de las vasijas, publicadas por Schmidt (1929: 251) demuestra, asimismo, que la alfarería, algo más reciente, del valle de Chancay, tampoco carece de apliques batraquiformes.

La frecuencia con la que el sapo y/o la rana aparecen en la alfarería mochica no pasó inadvertida a los estudiosos de esta cultura, propia de la costa septentrional peruana (38). Esta abunda, efectivamente, tanto en representaciones, naturalísticamente modeladas, de dichos animales, como en piezas cuya decoración consta de apliques batraquiformes, o de representaciones pictóricas, o en bajo relieve, de ranas y sapos (39). Si bien no faltan ejemplares de arcilla negra, la mayoría de las piezas del primer tipo se hallan pintadas a dos colores (rojo sobre crema y viceversa) y presentan el asa-estribo, tan característica de esta cultura (40). Este tipo de representaciones continuaron realizándose hasta la época de Chimú (41). Los batracios, representados en muchas de estas piezas, llevan frutos cultivables, - tales como maíz, pimientos, mandioca y porotos -, sobre el lomo y los flancos y evidencian, en algunos casos, una cierta tendencia a la demonización (V. lám. IV, a - b) (42). Diversos autores (43) señalaron ya, que estos ceramios dan plástica expresión a la noción mítica, - aún vivien-

te en el patrimonio folklórico de los Andes centro-meridionales, del sapo como portador de las plantas cultivables y como protector de las tierras de labrantío (V. págs. 47 sig.). En el arte alfarero mochica, dichas representaciones conviven con las de frutos demonizados y las de personajes, que llevan plantas y frutos en las manos (44). Estas dan plástica expresión a la creencia, igualmente vinculada con el culto de Pachamama, en demonios portadores de las distintas plantas cultivables o en "madres" de éstas (V. págs. 39 sig.).

En base a los riquísimos testimonios, dejados por los alfareros y otros artífices mochica y chimú, pueden hacerse aún muchas deducciones acerca del simbolismo y la importancia cültica del sapo. Particularmente interesante es un ceramio modelado en "ronde-bosse", que representa una mujer-sapo con su hijito en brazos (V. lám. II, a), y proviene de un departamento, donde las mujeres aborígenes creían, hasta no ha mucho tiempo, que sus hijos eran criados por los sapos de gran tamaño ! (V. pág. 260 , Nota 93) (45).

La vinculación simbólica de estos batracios, con nociones de fertilidad, es también demostrada por una serie de vasijas, que representan a una pareja de sapos en copulación (V. lám. III, a) (46). Además de sorprender por su notable semejanza con el ceramio de La Candelaria, al que nos referimos páginas adelante, estas piezas hacen pensar en la curiosa invocación, ya citada en otro contexto, que dice: "madre sapo, padre sapo, cread para nosotros" (V. pág. 54). Otra serie de vasijas, íntimamente vinculadas con éstas, muestran escenas de acoplamiento entre un sapo hembra, o mujer-sapo, y un felino, de cuyos flancos brotan yucas y otras plantas cultivables (V. lám. IX, a - b) (47). A juicio de Larco Hoyle (1965: 105, lám. 141) estas piezas dan plástica expresión a la simbólica unión del agua, - encarnada en el sapo -, con la tierra y las plantas cultivables, - encarnadas en el felino. Aunque creamos, como este autor, que las mismas simbolizan la fertilizante fusión de los elementos tierra y agua, no podemos dejar de disentir en lo que respecta al simbolismo atribuido a los actores de la escena, en ellas representada. Los mitos y tradiciones, conservados hasta nuestros días, indican, más bien, que el sapo se identificaba simbólicamente con la tierra, las plantas y el culto de Pachamama, mientras que el felino

lo hacía con los fenómenos atmosféricos y con el mítico señor de éstos.

La serie de vasijas mochica, en las que aparece el motivo del sapo, no concluye con los ejemplos citados. Diversas piezas, con apliques batraquiformes en torno del cuello y sobre el asa, parecen haberse usado para implorar lluvia (48). Ubbelohde-Doering (1952: 28, lám. 58 abajo) reproduce un interesantísimo ejemplar, que procede del valle de Lambayeque, y se asemeja a ciertas vasijas de Pachacamac, ya mencionadas con anterioridad. Como éstas, aquél acusa influencias tiahuanacoides y muestra varios sapos, en actitud de adorar a un personaje divino, cuya cabeza, modelada en "ronde-bosse", asoma sobre el puente del asa. En el ejemplar de Lambayeque, este puente adopta la forma de una serpiente escalonada y bicéfala, que recuerda a las representaciones, frecuentemente pintadas en la alfarería mochica de los períodos precedentes, de este símbolo de la bóveda celeste (49).

Asimismo interesante, y de funcionalidad probablemente similar, es un recipiente que representa una casa, con dos sapos asentados sobre la cumbrera del techo, y un cántaro dispuesto sobre la plataforma, en la que se apoya el edificio (50). El sapo figura, igualmente, entre los actores de la escena, que decora una jarra procedente de Chimbote. Junto con otros animales, éste rodea a cinco personajes, que ejecutan una ceremonia en torno de un cántaro de gran tamaño. El que se halla junto al sapo presenta rasgos cadavéricos y se apresta a tañer una siringa, otro mira hacia arriba y levanta implorantemente los brazos, y un tercero, - en este caso una mujer -, se dispone a batir una caja o tambor (51). Aunque nos deje a oscuras acerca de su significado, esta pieza nos demuestra que los Mochica no dejaban de vincular al sapo con ciertas prácticas ceremoniales.

Gracias a la minuciosidad con la que los alfareros mochica retrataron el mundo que los rodeaba, sabemos, igualmente, que algunos individuos se decoraban antiguamente el rostro, o la vestimenta, con representaciones de sapos. La opinión de los especialistas difiere en lo que respecta al significado de esta práctica. Algunos se inclinan a creer que se habría vinculado con creencias totémicas, y otros la relacionan con determinadas dolencias y con las nociones referentes al origen de éstas (52). En favor de esta última hipótesis hablan aquéllas

piezas que representan leprosos y ciegos, con pinturas faciales, tatuajes o gorros batraquiformes (53), y la persistencia de prácticas y creencias, que identifican al sapo con el mágico agente de ciertas enfermedades (V. págs. 49, 139). Probable es, asimismo, que el uso de estos tatuajes y tocados desempeñara una función ceremonial o fuera privativo de una determinada clase de oficiantes de culto. Esta nuestra hipótesis se ve refirmada por el frecuente hallazgo de prendas ceremoniales de vestir, entre las que se cuentan gorros, bolsos y fajas, ricamente decorados con sapitos recortados en hoja de plata y oro, y suntuosos collares, compuestos de cuentas de oro y turquesa y de idolillos, batraquiformes y antropomorfos, de oro, concha y turquesa (54).

Carácter ceremonial debieron haber poseído, igualmente, ciertos vasos chimú de metal precioso, cuyas paredes se hallan total o parcialmente ornadas con sapos repujados (55). Con éstos se relaciona una pieza de excepcional riqueza y contenido simbólico. Se trata de un vaso cónico de oro, decorado con incrustaciones de turquesa y repujados, que representan un personaje divino, coronado por una rica diadema. La imagen de un sapo, con rasgos faciales antropomorfos, orna el fondo de la vasija (56). Este detalle iconográfico es particularmente significativo porque recuerda a las representaciones del monstruoso sapo terrestre, que decoran el fondo de numerosos objetos ceremoniales azteca; al igual que éstas, aquélla parece haber sido labrada con la intención de que el sapo mirara, al ofrecer brebajes sagrados con la vasija, hacia la tierra simbolizada por él (57). El citado vaso chimú no es la única pieza noperuana que presenta esta peculiaridad. Mujica Gallo (1959, lám. vii) publicó una corona de oro, con representaciones de un dios e idolillos batraquiformes, sujetos en el borde inferior.

El interés de estas simbólicas representaciones se ve incrementado por el hecho, no señalado aún, de que coexisten con los testimonios iconográficos de otros fenómenos, que también integran el complejo religioso estudiado en esta monografía. Entre los más interesantes figuran las representaciones, tan frecuentes en la alfarería mochica con decoración escenográfica, de cacerías ceremoniales de zorro y venado (58), y de carreras rituales y otras competencias, que probablemente tuvieran el mismo carácter (59). Muy dignas de mención son, igualmente, las vasijas modeladas y pintadas, que denuncian

la creencia en dioses-montaña y en espíritus capaces de adoptar la apariencia de colibríes, halcones y otras aves (60).

Tal como ocurre en las restantes regiones arqueológicas de Perú, no falta el motivo del sapo en las del altiplano septentrional y central. Dos probables aunque no seguras representaciones de este animal figuran entre los objetos excavados, por la segunda expedición japonesa, en Kotosh (prov. y dep. de Huánuco). Una de éstas, aparece al dorso de una interesante estatuilla antropomorfa de arcilla, y la segunda es una tosca figurilla de sexo femenino, cuyo modelado recuerda más a un batracio que a un ser humano (61). Ambas proceden de un antiquísimo estrato alfarero, que antecede al horizonte, también representado en Kotosh y notoriamente carente del motivo del sapo, de Chavín (62). Todo lo que podemos decir, respecto de los estilos locales, que sucedieron a éste, es lo siguiente: a) es probable que el motivo figure entre los estilizados diseños zoomorfos, que decoran la alfarería "cur-siva" de Cajamarca (63); b) a juzgar por las piezas publicadas, y por las descripciones de los especialistas, éste falta entre los motivos y diseños, que caracterizan a la cerámica de Recuay y a la estaturia asociada a ésta (64); c) contrariamente, éste figura en algunos apliques de la ya nombrada alfarería de Chanapata. A pesar de que no es característico del repertorio iconográfico, del sucesivo horizonte de Huari, el motivo del sapo no desaparece del panorama arqueológico del altiplano peruano norcentral. Entre los testimonios dejados por la cultura incaica figuran, efectivamente, vasijas de alfarería, morteros y otros objetos de piedra, decorados con representaciones de este animal (V. lám. VI, b) (65). Especialmente interesantes son las fuentes simbólicas vinculadas, como Carrión Cachot (1955: 20 sig., láms. XII b, XIII, I) acertadamente observa, "... a ceremonias mágicas destinadas a obtener lluvia".

b) Conclusiones

El material descrito en las páginas precedentes permite emitir las siguientes conclusiones, de carácter cronológico (66) e histórico-religioso:

- es probable que el motivo del sapo haya hecho su apari-

ción en el período inicial, pero ello no puede afirmarse, en tanto no se hagan otros hallazgos, equiparables a las figurillas excavadas en Kotosh.

- a pesar de que falta entre los elementos simbólicos, característicos de Chavín, el motivo aparece en otros de los estilos y fases, que florecieron en el horizonte temprano (por ej. Chanapata y Paracas). Por lo menos a partir de sus postrimerías, éste se muestra asociado con las nociones de fertilidad vegetal, que todavía se vinculan con él.
- en el subsiguiente período intermedio temprano, éste no sólo figura entre los elementos simbólicos, que ornán la estatuaría del importante centro ceremonial de Pucara y de otros sitios próximos (Arapa, Hatuncolla), sino que aparece en varios de los estilos que florecieron, más o menos simultáneamente, en la costa peruana (por ej. Nazca, Lima, Mochica) y en diversas regiones del NO argentino (por ej. Ciénaga y Candelaria). La variedad y abundancia de las representaciones, correspondientes a esta época (200 a.C. - 600 d.C.), y la enorme difusión alcanzada durante la misma por el motivo, ya no dejan duda acerca de su polifacético simbolismo y de su vinculación con un culto, indisolublemente integrado en la co-tradición cultural de los Andes centro-meridionales (67).
- en el horizonte medio el panorama se modifica totalmente, a raíz de la aparición de nuevos símbolos, que se difundieron ampliamente, a partir de los centros urbano-religiosos de Huari y Tiahuanaco. Numerosos hallazgos, procedentes de diversas regiones (por ej. Pachacamac, Lambayeque, NO argentino), demuestran, no obstante, que las ideas, simbolizadas por éstos, no lograron erradicar creencias, localmente tan arraigadas, como las que se vinculaban con el motivo del sapo.
- los hallazgos correspondientes al período intermedio tardío no hacen más que confirmar lo dicho anteriormente: el motivo del sapo no sólo persiste en algunos estilos alfareros de la costa peruana (por ej. Chimú y Chancay), sino que aparece recurrentemente en la suntuosa parafernalia de culto del reino Chimú y pasa a constituir, en el NO argentino (cultura de Santa María), uno de los símbolos religiosos más importantes.

- los hallazgos arqueológicos y la documentación histórica correspondientes al horizonte tardío o incaico demuestran, finalmente, que la veneración del sapo no sólo sobrevivió a la introducción del culto solar, sino que continuó practicándose al margen de éste.
- toda conjetura, acerca del origen de este símbolo y del culto con él vinculado, nos parece prematura, en virtud de que muchos de los hallazgos comentados (por ej. losa de Chiripa, monolitos de Sayhuite o Concacha, petroglifos de la Pampa del Tamarugal, etc.) no han podido ser datados con seguridad, y en virtud de que muchas áreas sólo han sido estudiadas sumariamente hasta la fecha.

NOTAS
INTRODUCCIÓN

- 1) Benett 1946 a: 1 sigs.
- 2) Acuña y Mones Ruiz 1963: 184 sig.
- 3) Kubler 1946: 332 sigs.; Rowe 1946: 189; Torero 1972: 70, 76 sigs. El léxico de Gonzalez Holguín (1952: 300) contiene las siguientes entradas: "Qquechhua. La tierra templada o de temple caliente. Qquechhua runa. El (hombre o indio) de tierra templada."
- 4) Los resultados del "Censo Nacional de Población y Ocupación del Perú" (1940) demostraron que esta acepción del término es arbitraria, aunque generalizada y empíricamente aceptable. La confrontación de los porcentajes de lengua y raza permitió comprobar, por ejemplo, que parte de la población censada como blanca o mestiza hablaba solamente Quechua y que parte de la población racialmente clasificada como indígena sólo hablaba español (V. Rowe 1947: 214).
- 5) Markham 1871: 327 sigs.; Rowe 1946: 190; Tschopik 1946: 503; Vellard 1959: 23 sigs., 1963: 35 sig.
- 6) La Barre 1948: 21 sig.; Murra 1968: 115 sigs.
- 7) Hardman 1972: 37 sig.; Torero 1972: 64 sigs.
- 8) La Barre 1948: 19 sig.; Tschopik 1946: 502 sigs.; Vellard 1959: 29, 1963: 42 sig.
- 9) Mariscotti 1966: 70; Neumann y Šolc 1968: 78 sig.
- 10) Rowe 1947: 208 sig. y mapas 3 - 4.
- 11) Según el "Plan Decenal de desarrollo Rural de Bolivia" (Ministerio de Asuntos Indígenas, 1961), la población de habla aymara suma 881. 300 individuos y la de habla quechua 1,2 millones.
- 12) Mishkin 1946: 414
- 13) La Barre 1946: 575 sigs.; Vellard 1954: 193 sig., 1959: 19 sigs.

- 14) Los hallazgos arqueológicos en cuestión se agrupan bajo la denominación genérica de "cultura huamahuaca" (V. Bennett, Bleiber y Sommer 1948: 19 sigs., 41 sig.; Canals Frau 1953: 504 sigs.; Casanova 1936 b; Ibarra Grasso 1967: 354 sigs., 668 sigs.; Lafón 1964).
- 15) Bennett, Bleiber y Sommer 1948: 26, 147; Willey 1971: 194 sigs.
- 16) Bennett 1946 a: 41 sig., 1946 c: 599 sigs.; Canals Frau 1953: 519 sigs.
- 17) Canals Frau 1951, 1953: 472 sigs.; Ibarra Grasso 1967: 348 sigs., 654 sigs.; Márquez Miranda 1946: 637 sigs.
- 18) Foster 1960: 1 sigs., 10 sigs.; Kubler 1946: 340 sigs.; Lafón 1968; Rowe 1946: 329 sig.; Tschopik 1946: 511 sig.
- 19) Estas investigaciones muestran que las antiguas culturas conocían diversos métodos para registrar información astronómico-calendárica y de otro tipo (V. Barthel 1971; Kosok 1959: 13 sigs.; Reiche 1968).
- 20) Porras Barrenechea 1962: 267. V. asimismo Duviols (1971: 99 sigs.), quién se refiere a la resonancia de éste y de los restantes trabajos de Polo y ve en este autor al precursor civil de las campañas para la extirpación de la idolatría.
- 21) Porras Barrenechea 1962: 365 sig., 370 sigs.
- 22) Esta fué publicada con el título "Religión en Huamachuco" y figura bajo "Agustinos", en la lista de autores.
- 23) La nómina completa de los mismos puede consultarse en Trimborn y Kelm 1967: 2.
- 24) Ossio 1973.
- 25) Además de aludir a esta colección de documentos, que Marcos Jiménez de la Espada editó, en Madrid, entre 1881 y 1897, Rowe (1946: 186 sig., 197) señala qué tomos y artículos contienen información, religiosa y de otra índole, acerca de las distintas tribus que poblaban el Perú. Para simplificar la referencia a los mismos, éstos no se citan separadamente y la colección completa se designa con la abreviatura RGI, seguida del número de tomo y páginas.

- 26) Duviols 1973; Mariscotti 1970, 1973; Zuidema 1973.
- 27) El primer documento fué publicado con el título de "Idolatrías de los Indios Wancas" y el segundo - editado por Romero - con el de "Idolatrías de los Indios Huachos y Yauyos". Ambos figuran bajo "Anónimo", en la lista de autores.
- 28) Este autor publicó las actas de un proceso arequipeño de 1671 y de la causa, hecha en 1656, a los indios camachicos del pueblo de Santa Catalina de Pimachi (prov. Cajatambo).
- 29) Estas pueden consultarse en los tomos 19 y 20, de los "Documentos para la Historia Argentina", publicados en 1927/9 por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- 30) Las crónicas respectivas se intitulan: "Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán" (Buenos Aires 1873/5) e "Historia provinciae Paraguariae Societatis Jesv" (Leiden 1673).
- 31) Canals Frau 1953: 483; Márquez Miranda 1946: 654.
- 32) Otros exponentes de esta tendencia son los trabajos de Mönnich (1968), Scholz (1962) y Swernemann (1968).
- 33) Kubler 1946: 332.
- 34) Tschopik 1951: 147.
- 35) Información más completa, acerca de esta encuesta, puede consultarse en el trabajo de Carrizo (1953: 18 sigs.) sobre la historia de los estudios folklóricos en Argentina.
- 36) Mariscotti 1959; Sanguinetti y Mariscotti 1958/9.
- 37) Mariscotti 1966.

NOTAS
CAPITULO PRIMERO

- 1) V. Polo de Ondegardo (1916 a: 3, 1916 b: 192), cuyos informes fueron redactados en 1559 y 1567 respectivamente. Aunque más tardíamente, también se refieren a la Madre Tierra Pachamama o Mamapacha los cronistas: Acosta (V, iv; Arriaga 1910: 11; Cobo (XIII, vii y xiv); Garcilaso (I, x; Molina 1959: 58, 94; Montesinos 1920: 78; Santillán 1879: 30; Villagomes 1919: 144.
- 2) Si bien Yunca o Yunga es una voz de significado incierto y que ha dado lugar a las opiniones más diversas, en este caso parece referirse a los primitivos habitantes de los valles costeros del Perú (V. Trimborn y Kelm 1967: 220 y págs. 338 sig., Nota 53, de esta monografía).
- 3) Arguedas y Duviols 1966: 72 sigs., 84 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 71 sigs., 83 sigs.
- 4) Respecto del término chaupi, V. González Holguín (1952: 99), Ricardo (1951: 35) y Zuidema (1964: 41, 1973: 21 sigs.), quién se refiere a las connotaciones socio-religiosas del mismo; respecto del término ñamca, V. Trimborn y Kelm (1967: 88, Nota 8, 272, Nota 76).
- 5) Según Ricardo (1951: 81) Suyru mama era una "inuocacion que se hazia a la tierra". González Holguín no registra el término.
- 6) Achachi significa "viejo", "hombre viejo" o "abuelo", en Aymara, pero es voz masculina que difícilmente puede haberse aplicado a Pachamama. Dada la semejanza de pacha achachi con chacha apachi, "abuela paterna", cabe preguntarse si Paredes no habrá transpuesto este nombre, que los indios del altiplano boliviano todavía aplican a Pachamama (V. Bertonio 1879 I: 7; La Barre 1948: 139).
- 7) El mismo incluye una representación de la tierra que va acompañada del siguiente letrero: "el mundo o la tierra, pacha mama o camac pacha" (V. Lehmann-Nitsche 1928: 181).
- 8) González Holguín 1952: 22; Ricardo 1951: 15.

- 9) En diversas comunidades del vecino departamento de Cuzco, Casaverde Rojas (1970: 149 sig.), Gow y Condori (1976: 9 sigs.) y Nuñez del Prado Béjar (1970: 72 sigs.) registraron la designación - equivalente a alpa terra - Pacha tira ó Pacha tierra y un nombre muy particular - Juana Puyka ó Mama Puyka - que también se aplica ocasionalmente a la Madre Tierra.
- 10) Los Callawaya llaman Surimama a una princesa legendaria que, a poco de morir, se convirtió en una clase, hasta entonces desconocida, de papa. Se la venera como "diosa de las papas". Además de designar a Pachamama con este nombre, éstos la llaman Pala (?), "Awila" (abuela) y Pachamili ó Pacasmili. Este último apelativo significa "madre tierra", en su lengua.
- 11) Según una informante indígena de dicho autor, Pachama-
ma habría recibido este nombre "... car elle habitait les Salinas Grandes."
- 12) Ambrosetti 1953: 125; Carrizo 1933: 698, Nota a y Cantar 4320; Fortuny 1965: 97; Girault 1958: 38; Quiroga 1929: 24.
- 13) Esta entrada lexicológica condice con la noción de que además del mundo terreno había un mundo superior y un inframundo.
- 14) Piana (1942) afirma, por ejemplo, que en el dialecto de Jauja, pacha tiene los siguientes significados: morada, alojamiento, espacio, tiempo, instante, vida, ilusión, muerte, mundo, vía láctea y energía maléfica.
- 15) A este respecto, vea Bertholet 1952: 140 (Ewigkeit), 329 sig. (Name); Goldammer 1960: 232 sigs.; van der Leeuw 1956: 155 sigs.
- 16) Bertonio (1879 II: 242), González Holguín (1952: 269) y La Barre (1948: 199) citan diversas voces compuestas en las cuáles la componente pacha tiene el significado de "tiempo" o "época".
- 17) Ebbing 1965: 342; Sebeok 1951: 140. Los estudios de La Barre (1948: 139), sobre el parentesco aymara, prueban que la voz mama con el sentido de "madre" - y precedida por el prefijo hisk'a también con el "tía" - integra, actualmente, dicha terminología sin que tayca haya desaparecido de la misma.

- 18) Ambrosetti (1953: 126) registró la misma costumbre muchos años antes.
- 19) La Barre 1948: 213; Marzal 1971: 271; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 317).
- 20) Del Quechua lloq'ue "izquierda", "zurdo".
- 21) Esta versión fué registrada por Carrizo (1934: 532, Copla 4025). Pese a que éste traduce llijlla como "pollera" o "falda" y cusilla como "ayúdanos", el primero de estos términos quechua designa a una pequeña manta o rebozo, propio de las mujeres, y el segundo significa "alegría".
- 22) Ensartada en un largo cántico católico-pagano, esta versión aparece documentada en EM Jujuy: 32 y en otros legajos de la Encuesta del Magisterio que Nardi (1967: 256, 261, 265) publicó fragmentariamente.
- 23) Fortuny 1965: 97; EM Jujuy: 67.
- 24) Fortuny 1965: 97; esta tradición no parece ser exclusiva de esta región, porque Cayón Armelia (1971: 153) afirma que, en la provincia de Andahuaylas (dep. Apurímac), el soñar con un perro negro que ataca significa enfermedad y es, en dicho caso, "símbolo ... de la pachamama ..."
- 25) Acerca del simbolismo de esta última, V. Valcárcel 1959: 8 sig.
- 26) Ambrosetti 1953: 125; Girault 1958: 38; Nuñez del Prado Béjar 1970: 73; EM Jujuy: 50, 2a. entrega.
- 27) Boman 1908 II: 512.
- 28) van der Leeuw 1956: 88.
- 29) Según el quichuista Ricardo L.J. Nardi, a quién consultamos personalmente a este respecto, en Quechua moderno llaɣtaioc significa "con comarca", "el poseedor de esta comarca". González Holguín (1952: 207) incluye algunas entradas lexicológicas coincidentes con la interpretación de las informantes de Ambrosetti: "Llacta. Pueblo. Llactayoc apo. Señor del pueblo. Llaytayoc. Natural, o morador, o vezino."
- 30) En el área de cultura callawayaya, Pachatata es identificado, según Oblitas Poblete (1963: 191), con los nevados de Esqani y Akhamani.

- 31) Barthel 1959: 42; Boman 1908 II: 492; Nardi 1967: 248, 257, 261, 264; Oblitas Poblete 1958: 128, 1963: 38.
- 32) Arguedas y Duviols 1966: 84 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 83 sigs.
- 33) Eliade 1953, 1954: 233 sigs.; Przyluski 1939a, 1939b.
- 34) Eliade 1954: 233 sigs.; Goldammer 1960: 40 sig., 84 sig.; Heiler 1961: 38 sig.; James 1961; Leese 1934.
- 35) Agustinos 1952: 66 sig.; Krickeberg 1968: 234 sigs., 335.
- 36) Arguedas y Duviols 1966: 168 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 162 sig., 249.
- 37) Otra versión puede consultarse en Sarmiento de Gamboa (1947: 105 sigs.). V. también Krickeberg 1968: 236 sigs., 335 sig.; Métraux 1948: 16; Rowe 1960: 409 sigs.
- 38) Bandelier 1904; Krickeberg 1968: 253 sigs., 338.
- 39) Fundándose en una nota que el cronista Avila agregó al manuscrito de Pachacuti Yamqui, Lafone Quevedo (1892: 338) opina que Apotambo es otra manera de designar a Pacaritambo, el lugar de origen de los Inca, y que Pachamamaachi significa algo así como "la mejor o la más poderosa de las Pachamama". Otra interpretación brinda Zuidema (1964: 69 sigs.)
- 40) Esta y otra versión, un tanto diferente, fueron recogidas por el cronista Molina (1959: 58, 94).
- 41) Tschopik 1951: 194.
- 42) Ambrosetti 1953: 125; Quiroga 1929: 26.
- 43) Para refirmar este supuesto, Villar Córdoba (1935: 165) remite al léxico aymara de Bertonio y afirma que éste "... recogió de los Canas y de los Lupacas, el nombre de 'Pacha-Mama', unido a la frase: 'Madre de mellizos'. Así, por ejemplo, 'Pachachata huahua', que equivale a los dos hijos gemelos', 'Pacha-huahua' a 'los mellizos de Pacha-Mama' ". Las entradas lexicológicas de Bertonio (1879 II: 243) rezan, en realidad: "Pachachata huahua: El hijo mellizo, q̃ de vn parto salió a luz en compañía de otro"; "Pachahuahua, Idē. Y es de advertir que al primero de los dos niños q̃ sale llaman Visa, y al segundo Ccakha;

y a la niña ñ sale primero llaman Ahualla, y a la segunda Hispalla: Y también es de notar, que los indios tenían por mal agüero quando la muger paria dos vn parto, y para remedio dello tenía muchas supersticiones." La entrada lexicológica referente a Pachamama no va unida, como Villar Córdoba lo supone, a la frase "madre de mellizos".

- 44) Zuidema (1964: 73 sig.) observa que ésta se usaba en Perú como sinónimo de ayllu, "linaje, descendencia, familia extensa" pero figuraba también en las crónicas y léxicos de los siglos XVI y XVII como sinónimo de huaca o pacarina y como designación del bisnieto, de una jeringa para dar enemas y del árbol que producía la savia con que se preparaban las enemas en cuestión (V. también las págs. 134 y 198 sig. de esta monografía). En el área de habla aymara el sol se denomina lupi y phajsa, además de wilka (V. Ebbing 1965: 294, 330, 336; Sebeok 1951: 121, 150).
- 45) Torero 1972: 71, 102 sigs.
- 46) Acerca de estos mitos y su parentesco con la narración de Canta, V. Kühne 1955; Métraux 1946 b; Tello 1923: 108 sigs.; Villar Córdoba 1935: 167.
- 47) Carrizo 1933: 698 sig.; EM Jujuy: 50.
- 48) Métraux 1935/6, 2a. parte: 348.
- 49) Gow y Condori 1976: 11.
- 50) Arriaga 1910: 16; Duviols 1974/6 b: 280; Villagomes 1919: 149.
- 51) Acosta V, xxvii; Cobo XIII, xxvii. En relación con este tema, vea también Karsten 1926: 318 sigs., 1949: 212 sig.; Kill 1919: 168 sigs.; Mannhardt 1884: 342 sigs.; von Tschudi 1891: 159.
- 52) Si bien esta voz aymara designa específicamente a un tipo de tumbas antiguas, ella se aplica, por extensión, a los antepasados que reposan en las mismas: los chullpa hak'e o "gente antigua"; éstos son relegados, por sus descendientes actuales, a la época anterior a la de la aparición del sol sobre la tierra.

- 53) En el conocido mito costeño de Pachacámak, éste es hijo del sol y de una primera mujer, a la que Kühne (1955: 44) y Kill (1969: 86 sigs.) identifican con Pachamama. En Perú, la misma noción mítica reaparece en una narración que Mejía Xesspe (1952) documentó en la región del Alto Marañón y otros autores descubrieron en otras regiones (V. Arguedas 1953: 228 sig.; Gherzi Barrera 1959: 180 sig.). Este mito fué resumido en las págs. 258 sig., nota 85.
- 54) Jiménez Borja 1951a: 14. Según Fortuny (1965: 98), Pachamama habría experimentado una especialización funcional semejante en el mundo de creencias de los lugareños de Quebrachal (prov. de Salta).
- 55) Arguedas y Duviols 1966: 72 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 71 sigs.
- 56) Arguedas y Duviols 1966: 72 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 73 sig.
- 57) Boman 1908 II: 489 sig.; Carrizo 1933: 699; Quiroga 1929: 134, 306. Prácticas y creencias similares fueron documentadas en distintas regiones de Perú (V. Nachtigall 1966: 338 sigs.; Nuñez del Prado Béjar 1970: 73).
- 58) Boman (1908 II: 490) apuntó la siguiente: "Mamita Santa Ana, tejer, hilar. Madre de las hilanderas y las tejedoras. Qué sea con tus manos, Pachamama!"
- 59) Jiménez Borja 1951a: 23.
- 60) Hissink y Hahn 1961: 154 sig., mito 58.
- 61) Agustinos 1952: 94.
- 62) Arguedas 1956: 197 sig.; Frontaura Argandoña 1935: 81 sig.; Karsten 1939: 39, 1949: 197 sig.; Paredes 1963: 260 sig.; Piana 1942; Valdizan y Maldonado 1922 I: 61 sigs.
- 63) En Qotobamba y Kuyo Grande, dos comunidades del distrito de P'isaq (dep. Cuzco), esta personificación es apodada Pachatira (Pacha Tierra), Pacha-qaga o simplemente Pacha, y es concebida ya como un pérfido genio masculino (Qotobamba) ya como una hermana maligna de Pachamama (Kuyo Grande) (V. Casaverde Rojas 1970: 150; Nuñez del Prado Béjar 1970: 75 sig.). En relación con este tema, vea igualmente La Barre 1948: 168.

- 64) Este no sólo tiene la validez panperuana que le reconoció Trimborn (1961: 143) sino que se extendió, antiguamente, hasta el área diaguita.
- 65) El mito de Chaupiñamca y Huatyacuri la sitúa, por ejemplo, en una época anterior a la de la aparición del dios Pariacaca (V. Arguedas y Duviols 1966: 34 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 31 sigs.)
- 66) Teníamos razones para creer que esto era posible porque un empleado boliviano de la Mina Aguilar le narró uno, hace pocos años, a nuestra ex-profesora, la Dra. Berta Vidal de Battini. Desgraciadamente ello ocurrió en circunstancias en las que no fué posible tomar nota del mismo.
- 67) El nombre deriva indudablemente de ococo, voz quechua que significa "sapo de agua", según González Holguín (1952: 265).
- 68) Costas Arguedas 1950: 108, 168; en relación con este tema, vea igualmente Cobo (XIII, xxxv); Michaud 1970: 17.
- 69) V. págs. 45 sig., 206 sig., 257, Nota 75.
- 70) Según comunicación epistolar del quichuista R.L.J. Nardi, intín khantanini - del Quechua inti, "sol" y del Aymara khantaña o kantayaña, "alumbrar", "amanecer", "alborear" - significa: "alumbrará con el sol". El título del fragmento mítico reza: Khala intín khantanini y significaría, según el citado quichuista, "amanecerá en el sol de piedra", "alumbrará con el sol de piedra", "amanecerá con el sol de piedra".
- 71) La misma dice que los hombres vivían, originariamente, en la obscuridad y que se habían construido casas, orientadas hacia el E, porque un adivino les había predicho que el sol aparecería un buen día por ese rumbo. Cuando el astro rey se elevó, por primera vez, sobre el horizonte, los hombres murieron quemados por sus ardientes rayos (V. Tschopik 1946: 571).
- 72) Según el mito incaico de la creación, el sol, la luna y las restantes luminarias recién habrían sido creadas, por Viracocha, después del diluvio (V. Sarmiento de Gamboa 1947: 105 sigs.). Esta noción subsiste en las tradiciones aymara (V. Bandelier 1910: 10 sigs., 93 sig.)

- 73) La voz se usa tanto en Quechua como en Aymara y, en el departamento de Cuzco, designa específicamente al Bufo spinulosus, Wiegmann (V. Morote Best 1951: 185).
- 74) Conocemos dos versiones de la misma que fueron documentadas por Beltrán Heredia (1962: 67 sig.) y Frontaura Argandoña (1935:109 sigs.); la primera de estas versiones fué parcialmente transcrita en la págs. 262 sig., Nota 12.
- 75) En versión muy resumida el mismo narra lo siguiente: Enceguecido por su propio poderío, Tamtañamca, un jefe anterior a Pariacaca, llegó a creerse un dios. Una terrible enfermedad fué el castigo que mereció su soberbia. Cuando los sabios indígenas ya habían agotado todos sus recursos sin lograr una mejoría, se presentó Huatyacuri, un hijo de Pariacaca que recorrió la tierra ataviado de mendigo, y prometió curar al enfermo a cambio de la mano de Chaupiñamca, la segunda hija de éste. Luego de haber anunciado que el mal de Tamtañamca era debido a su propia soberbia, y al adulterio de su mujer, y que los agentes provocadores del mismo eran dos serpientes y un sapo de dos cabezas, Huatyacuri descubrió el escondite de éstos, los ahuyentó, e instó a los arrepentidos cónyuges a adorar, en el futuro, a Pariacaca. Cumplida su misión, Huatyacuri tomó por esposa a Chaupiñamca y, al hacerlo, provocó el enojo de su cuñada y del marido de ésta. Incitado por éste, compitió con él en una serie de pruebas, de las que salió siempre victorioso. Luego de vencer, Huatyacuri castigó a sus oponentes y anunció la llegada de su divino padre, Pariacaca (V. Arguedas y Duviols 1966: 35 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 31 sigs., 236 sig.)
- 76) Arguedas y Duviols 1966: 38 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 38. La noción, expresada por este episodio mítico, subsiste aún, en algunas regiones; en Urcos (prov. Quispicanchis, dep. Cuzco) se cree, por ejemplo, que la enfermedad llamada Pujyuq hap'isqan (cogido por el manantial) es provocada "por matar ciertos sapos que con frecuencia aparecen en los ojos de agua" (V. Marzal 1971: 271).
- 77) En una versión, ya reproducida (V. pág. 40), del mito aymara del diluvio, Pachamama figura, similarmente, como dadora de las papas con las que se alimenta el único sobreviviente.

- 78) El mito dice, textualmente, "mujer-Bururu", y no "mujer-sapo", porque alude a la especie de sapo así llamada (V. Hissink y Hahn 1961: 42 sig., mito 5, variante 1).
- 79) "La chicha de la raposa corresponde a la que, en algunos lugares de América, se llama la 'muku', 'muk'u' o 'muquiada'." (Nota del autor citado)
- 80) Frontaura Argandoña 1935: 147 sig.; Métraux 1935/6, 2a. parte: 404 sigs.; Paredes Candia 1957/8: 69 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 245; von Tschudi 1891: 61 sig.
- 81) Pese a que la voz significa "familia, linaje, estirpe", en este caso parece designar a un numen o antepasado.
- 82) Ebbing (1965: 324) apunta: "kjellaya, espina (de cactus)".
- 83) En la población jujeña de Santa Catalina, el sapo es denominado "chacarero", es decir, "labriego", "cultivador" (MS Lucía Rueda 1965).
- 84) Esta denominación parece usarse en los departamentos del N de Perú; en los departamentos meridionales y en territorio boliviano se usa principalmente la voz k'ayra (ccaira, kkaira), para designar a la rana (V. Ebbing 1965: 320; Forbes 1870: 290; Morote Best 1951: 185 y Sebeok 1951: 117).
- 85) El mito pertenece al difundido ciclo de los mellizos y narra lo siguiente: Una pareja de labriegos decidió deshacerse de sus dos hijos en una época de gran escasez. Pese a que los metieron en un saco y los arrojaron barranco abajo, los niños se salvaron porque quedaron suspendidos de un espino. Con la ayuda de un cóndor y un gorrión fueron liberados de su encierro y conducidos a una chacra de papas, donde comenzaron a desenterrar los mejores tubérculos para alimentarse. En medio de la tarea, fueron sorprendidos por la dueña de la chacra, una vieja canibal, llamada Achkay. Esta los condujo a su casa, los alojó en ella y cuando el varón estuvo gordito, lo estranguló y lo devoró, dejando tan sólo los huesos. Al día siguiente, la malvada Achkay salió en busca de nuevas presas, luego de haber instruido a su hija Oronkay sobre la manera de hacer caer a la niña en una hirviente olla de guisar. Siguiendo las instrucciones de su madre, Oronkay envió a la niña a buscar agua, con un cántaro rajado,

y preparó la olla. Una rana que vivía junto al manantial cercano se compadeció de la niña y, convirtiéndose en mujer, le reveló la suerte corrida por su hermano y el peligro que la amenazaba y le indicó lo que debía hacer para eludirlo. Obedeciendo a la rana, la niña hizo caer a Oronkay en la olla, la tapó con una piedra, atizó el fuego y huyó llevando los huesos de su hermano en una bolsa. Cuando Achkay regresó, devoró a su propia hija y recién advirtió su error, cuando ya era tarde. Enfurecida, salió en persecución de la niña, quién, auxiliada por diversos animales, logró eludirla y ascendió finalmente al cielo en compañía de su hermano que, durante la fuga, volvió a la vida transformado en perrito. Achkay intentó seguirlos pero por haber usado una cuerda de paja y no de una de oro, como los hermanos, se desplomó desde gran altura: su cuerpo destrozado dió origen a las plantas silvestres y cultivadas y su sangre, a una laguna.

- 86) Acerca de la dispersión de esta noción en América, V. Wassén 1934 b: 638 sigs.
- 87) Según Hissink y Hahn (1961: 42) se trata, posiblemente, del Leptodactylus pentadactylus labyrinthicus, Spix.
- 88) Si bien mal'ku (mallko) es una voz aymara que significa "jefe", "señor" (V. Bertonio 1879 II: 220; Ebbing 1965: 332; Sebeok 1951: 123), en el altiplano boliviano la misma se utiliza con un sentido más amplio y de índole religiosa (V. Métraux 1935/6, 2a. parte, 328 sigs.). Konvento parece ser una adaptación de la voz española "convento".
- 89) La voz deriva de los substantivos aymaraes sama, "descanso" y samaña, "aliento" y del infinitivo samaraña, "descansar", "tomar aliento" (V. Ebbing 1965: 339 sig.; Sebeok 1951: 136). Según Arriaga (1910: 12), la voz zama-na se utilizaba antiguamente, en Perú, para designar a ciertos lugares, que se veneraban, porque en ellos habrían descansado o estado las huacas.
- 90) Luego de reproducir esta información de Paredes, Métraux (1935/6, 2a. parte: 337) comenta: "Si la información de Paredes es exacta, los samiri de las Aymara actuales son las pakarina de los antiguos peruanos, es decir, el lugar

de donde emergió cada ayl'u o clan y que es, por consiguiente, sagrado y venerado por los miembros de dicho clan". Páginas adelante ya hemos señalado que el culto de pacarina se halla estrechamente vinculado con la creencia en la Madre Tierra.

- 91) Ehrenreich 1905: 32 sig.
- 92) El nombre significa tanto como "piedra-sapota", pues consta de una forma apocopada de la voz quechua y aymara jamppatu, "sapo", con el sufijo femenino de aumentativo "la", y de gaga, una variante de la voz aymara cala (kala, k'ala, k?ala, khala, q'ala), "piedra".
- 93) Según dicho artículo, las indias habrían creído, incluso, que el sapo grande les criaba sus niños. Esta creencia debió hallarse más difundida, pues Otero (1951: 181) dice que los Callawaya recetan polvo de sapos disecados, como remedio contra la esterilidad.
- 94) Nociones similares, fueron recogidas por Monast (1969: 26 sig., 63 sigs.) en Carangas, por Métraux (1935/6, 2a. parte: 328) en el departamento de Oruro, por Costas Arguedas (1950: 167 sigs.), en el de Chuquisaca, y por Trimborn (1967: 105), en otras partes de Bolivia.
- 95) En otra parte de su trabajo, Métraux (1935/6, 2a. parte: 338) aclara, que estos indígenas también aplican el nombre de María al Llauca, un río sagrado para ellos, y no lo asimilan al título de "wirxina" (virgen), con el que apostrofán a Pachamama.

NOTAS
CAPITULO SEGUNDO

- 1) Mariscotti 1966: 79 con fotos 9 - 10, 80, 83 con foto 13; Nachtigall 1965 a: 207 con foto 26, 208.
- 2) Los mismos pertenecen a una serie de monumentos de esta naturaleza - antropomorfos algunos de ellos - que fueron hallados en el pucará prehistórico de Rinconada y trasladados, en parte, a museos (V. Casanova 1936 b: 263 sig., fig. 5).
- 3) Nardi 1967: 254.
- 4) Aunque introduciendo un cariz animista del que carecen los datos precedentes, Flury (1960: 131 sig.) también asigna carácter simbólico a ciertas piedras grandes y blancas que representan, en su opinión, al "... espíritu de la Madre Tierra con todos sus atributos."
- 5) MS Lucía Rueda 1965.
- 6) En Pinchimuro (prov. Quispicanchis, dep. Cuzco), Gow y Condori (1976: 10) constataron que Pachamama es concebida como tres personas, llamadas Pacha Tierra, Pacha Ñusta y Pacha Virgen; además de inspirarse en el dogma cristiano de la Trinidad, esta creencia parece derivar, por un lado, de la ambivalencia de Pachamama y de su fusión con María (V. págs. 42, 53 sigs.) y por otro, de concepciones como las que registró Nuñez del Prado Béjar. El título de ñust'a (ñusta), al que se refiere este autor, significa "princesa, o señora de sangre yllustre", según González Holguín (1952: 264); el mismo reaparece en la narración tradicional que reproducimos en las págs. 262 sig., Nota 12.
- 7) V. igualmente Delgado de Thays 1965: 247 sigs.; Favre 1967: 124; Quispe 1969: 34 sig., 65 sigs., 76; Tschopik 1951: 261.
- 8) Polo de Ondegardo 1916 b: 191.
- 9) Huanca, la primera de estas denominaciones, significa "piedra labrada dura", según Ricardo (1951: 48); chichic parece derivar del verbo quechua chichini, chichimuni,

"brotar lo sembrado" (V. igualmente Ricardo 1951: 36) y chacrayoc deriva de chacra, "heredad, tierra de labor" y significa "con chacra" o "señor de la chacra" (V. Arriaga 1910: 16; Villagomes 1919: 148).

- 10) En relación con este punto, V. Duviols 1973: 163 sigs.
- 11) Arguedas y Duviols 1966: 72 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 72 sigs.
- 12) Según la versión de Beltrán Heredia (1962: 67 sigs.), Huari habría sido quién acarrearía la extinción de la primitiva población uru de Uru-Uru. Para vengarse de Inti, quién se oponía a los amores de Huari con su hija, éste se transformó en el apóstol de una nueva religión e indujo a los Uru a abandonar sus antiguas prácticas y creencias. El texto continúa diciendo:

"El pueblo habría desaparecido por las luchas intestinas que advinieron, mas un día, en que después de copiosa lluvia se abrió el cielo cortado por el arco iris, se hizo presente una Ñusta de singular belleza y de espíritu superior escondido tras unos ojos almendrados y oscuros. De cabellos más oscuros todavía, pómulos salientes, tez no tan bronceada como la de las mujeres lugareñas y noblemente vestida aunque a la usanza india, la Ñusta hablaba además del dialecto uru un nuevo lenguaje: el quechua. La acompañaban los curacas y amautas que se habían exilado del villorrio cuando comenzó su inevitable perversión.

Poco a poco, los hombres y sus actos tornaron a ser lo que fueron; revivieron tradiciones, costumbres, religión y ordenamiento social. Se impuso el quechua sobre el dialecto uru, y el campo habría recobrado y aun superado su escasa fertilidad si Huari, en venganza, no hubiera desencadenado sucesivamente cuatro plagas sobre el arrepentido pueblo: una víbora, un sapo y un lagarto descomunales e innúmeras y voraces hormigas.

Por las montañas del sur reptaba una monstruosa víbora devorando cuanta sementera y cuanto ganado estaba a su alcance. Los urus vieron a la distancia las amenazadoras fauces, y huían aterrorizados cuando alguien clamó por la Ñusta quechua y se la vió, en apocalíptica contienda, dividiendo en dos, con su espada, el cuerpo del ofidio que quedó petrificado.

Por el lado norte, con saltos tigrescos hendía la planicie un sapo de enormes proporciones cuyo resuello calcinaba los terrazgos. El vecindario que le veía venir acordábase de los innumerables batracios que sacrificara en brujerías y presentía la inminencia de la catástrofe. Un guijarro oportunamente lanzado por la honda de la heroína, dió en la boca del sapo y lo convirtió en piedra.

Cerca de Oruro, en Cala-Cala, existe una laguna cuyas aguas se tornan rojizas a cierta hora del día. La leyenda dice que se formó con la sangre de un gigantesco lagarto decapitado, con certero tajo, por la protectora de los urus cuando el saurio, enviado por Huari, se dirigía al caserío para destruirlo con furibundos coletazos, afirmandose que el resto del descomunal cuerpo habría quedado esparcido en la montaña propinqua.

Huari era tan terco como poderoso, y pensó que su hermosa rival, la Ñusta, que había destruido tres animales de tamaño y fuerza extraordinarios, sería vencida por tropeles de diminutos insectos. Muerto el lagarto, hizo brotar de la cabeza de éste legiones de hormigas que se descolgaron desde Cala-Cala hasta llegar al río Tagarete, donde los nativos acostumbraban pescar. En angustioso esfuerzo, allí mismo, en los suburbios, fueron muertos los carniceros insectos y convertidos en montículos de arena.

Había, por último, que atemorizar a Huari, malo como el mismo diablo. Clavada fué la cruciforme espada vencedora en el cerro de Cala-Cala, allí donde ahora se levanta una iglesia, y volvió entonces la paz en el contorno." (nuestro subrayado)

Según Duviols (1973: 154 sigs., 180 sigs.) Huari (Uari, wari) es uno de los apelativos del supremo dios Viracocha; otros significados del término son comentados en las páginas 222 sigs. y 338, nota 50. Respecto de la Ñusta, Beltrán Heredia (1962: 67) dice que ésta era una diosa autóctona, convertida, en una posterior encarnación, en la Virgen del Socavón (V. asimismo pág. 261, Nota 6).

- 13) Estas piedras recibían, por entonces, los nombres genéricos de compa y larca villana (V. Arriaga 1910: 16; Villagomes 1919: 149).

- 14) Barthel 1959: 29.
- 15) Una de las primeras es apodada "zamba" y, de ella se dice, que puede "tocar" a los mortales si no se le hacen ofrendas. También se cree que las que se hallan junto al estanque son "toros encantados", que de noche pelean.
- 16) Arguedas 1956: 201.
- 17) Arguedas y Duviols 1966: 50 sig., 164 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 50 sig., 159 sigs.
- 18) Arguedas y Duviols 1966: 178 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 177 sig.
- 19) En las proximidades de la población jujeña de Yavi, von Rosen (1957: 213) - y según éste, también Nordenskiöld - vieron enormes apacheta que habrían estado formadas, según un cálculo de este último, por unas 50.000 piedras.
- 20) El autor comprobó, por ejemplo, que, en el camino entre Huancané y Vilquechico, existe una apacheta en el punto desde el cual se divisa el Titicaca y, en el de Vilquechico a Rosaspata, otra, desde cuya vera se ven los cerros de Okopampa.
- 21) De la novena huaca del octavo ceque de Chinchaysuyu, el cronista (XIII, xiii y xiv) dice que era "... el lugar donde perdían de vista la ciudad del Cuzco los que caminaban a Chinchaysuyu" y, de la décima del segundo de Antisuyu, afirma que se trataba de un llano entre dos cerros "... donde se pierde de vista lo que está destotra parte y se descubre la otra de adelante ..." . Jijón y Caamaño (1919: 293 sigs.) brinda otros ejemplos.
- 22) Karsten 1939: 40; Paredes 1963: 146 sig.; von Rosen 1957: 213, lám. XXXIV; von Tschudi 1866/9 V: 234 sig.
- 23) Forbes 1870: 237 sig., lám. XXI, 2; Karsten 1939: 37 sig., von Tschudi 1846 II: 77 sig.
- 24) Respecto de estos monumentos, Girault 1958: 38) dice lo siguiente: "A pesar de mis esfuerzos y mi mucha paciencia, no vi jamás un sheivo o algo que se le parezca, ni en las proximidades de una apacheta ni en otra parte. Las personas interrogadas nada sabían al respecto ni en la región aymara ni en la quechua". A juzgar por la descripción

que Karsten hace de los mismos, podría tratarse de las piedras a que nos referimos en el acápite anterior. No hemos hallado el término sheivo en las fuentes lexicográficas a nuestra disposición.

- 25) La voz deriva indudablemente del verbo quechua Ttocani, "escupir, abominar" (V. González Holguín 1952: 344). En su léxico aymara, Bertonio (1879 II: 108) registra el término hacchucatatha, para designar al acto de adherir coca masticada con las manos en las apacheta o mochaderos.
- 26) El mismo fenómeno fué observado por Aznar, Bilbao y González (1960/5: 300), en el trayecto que separa a la población de Tilcara del santuario de Punta Corral (V. también Boman 1908 II: 429, fig. 89).
- 27) La voz es una simple adaptación del español "peana" o "peaña", "basa, apoyo o pie para colocar encima una figura u otra cosa."
- 28) Arriaga 1910: 37; Cobo(XIII,xi); Duviols 1967a: 19, 1974/6 b: 283; Garcilaso(II,iv); Molina 1959: 97; Murúa(III,I); Polo de Ondegardo 1916 b: 189 sig.
- 29) Esta traducción nos fué facilitada por el quichuista R.L.J. Nardi, quién opina que el texto quechua originario puede transcribirse fonológicamente al dialecto cuzqueño actual, de la siguiente manera: Sayk' uyniy kaypitaq qhepariy onqoyniypas hinataq'. Quiroga (1958: 98) reproduce otra traducción que, a juicio de Nardi, es disparatada.
- 30) Acerca de la etimología del término, V. Garcilaso(II,iv); Girault 1958: 45; Karsten 1926: 347 sig.; von Tschudi 1891: 36 sig.; Vivante 1952/3: 39. A juzgar por lo que se desprende de la información de algunos cronistas, las apacheta se habrían denominado así en el Cuzco y entre los Collas y, en otras partes, también camachico y cotoráyac rumio (V. Duviols 1967a: 19; Murúa III,1 ; Polo de Ondegardo 1916 b: 189 sig.)
- 31) Apriorísticamente, este autor (1926: 347 sig.) sostiene, que el escupir es para los indios un acto de rechazo de influencias malignas, del mismo modo que es un acto de aborrecimiento para los civilizados.

- 32) Karsten opina que las apacheta se hallan pobladas de demonios, o supay, subordinados a Pachamama, y que ésta reside en los monumentos antropomorfos que él denomina sheivo. Por lo mismo, considera que las primeras sólo tienen una función apotropaica y que únicamente éstos últimos son teatro de verdaderos actos de adoración. El autor olvida, no obstante, que los supay sólo parecen ser personificaciones, inspiradas en el diablo cristiano, de los poderes malignos de la tierra divinizada.

- 33) Este autor confirmó así la hipótesis, emitida por Bandelier (1910: 99), de que el culto de los achachila se hallaría en la base de la costumbre de erigir apacheta.

- 34) Así parece sugerirlo la práctica, que Jijena Sanchez y Jacovella (1939: 150) registraron en la Puna de Jujuy, de representar a las montañas invocadas en el curso de una ceremonia, mediante pequeños conos de tierra. En el glosario, que acompaña a su trabajo sobre el Carnaval en el NO argentino, Recupero (1961: 126) apunta: "Achachila. Mucchio di pietre sacre che rappresenta un nume tutelare e protegge gli Indios lungo i sentieri andini ...". Como lo veremos al referirnos a las montañas sagradas, en la vecina Puna de Atacama existen antiguos lugares de culto, con montículos de piedras, que parecen relacionarse con determinadas montañas.

- 35) Si bien no se sabe a ciencia cierta si la práctica de besar la tierra es prehispánica, ella se realiza frecuentemente en el curso de las ceremonias propiciatorias (V. Bandelier 1910: 94 sig.; Girault 1958: 44; Tschopik 1951: 258 sig.)

- 36) En estas ocasiones, los viajeros construyen los pequeños mojones o señales, que mencionamos páginas adelante, pues creen, que si los hallan intactos a su regreso, ello indica que la mujer les fué fiel durante la ausencia (V. Forbes 1870: 238; von Tschudi 1846 II: 77 sig.).

- 37) Si bien considera que ambas explicaciones son válidas, Girault opina que la segunda es más acorde con el espíritu del culto rendido a las apacheta; otros autores las consideran, más bien, como repositorios para deponer las ofrendas dedicadas a Pachamama y los genios del lugar.

- 38) Pese a haber opinado que originariamente estos montículos se habrían erigido para contrarrestar los efectos de una fuerza mágica, Jijón y Caamaño (1919: 233 sig. 298) concluye diciendo que, con el tiempo, ésta habría dado lugar a espíritus personales y que, entonces, el acto de deponer piedras en el lugar donde se hallaban localizados se habría transformado en una verdadera comunión con los mismos.
- 39) En relación con este punto, vea asimismo Garcilaso (II, iv).
- 40) Ambrosetti 1963: 187; Carrizo 1933: 638, 1934: xlvii sigs.; Fortuny 1965: 101; Nachtigall 1965a: 213, fig. 28; Nardi 1967: 256 sig.; Recupero 1961: 118, 127.
- 41) En Tilcara y Vicuña yoc observamos "mojones" de considerables dimensiones que habían sido erigidos con piedras de color. Carrizo (1934: 524) afirma, por el contrario, que las viejas apacheta jujeñas habrían sido levantadas con piedras blancas, para hacerlas más visibles desde los cerros vecinos.
- 42) El antiguo territorio de Los Andes forma parte, actualmente, de las provincias de Salta y Jujuy.
- 43) Ritos muy semejantes, a los que originan los mojones jujeños, parecen realizarse también en el departamento de Puno, pues Palacios Ríos (1959: 346) dice que, durante las señaladas, se recuentan aquí unas piedrecillas - guardadas bajo una piedra, en la puerta del corral - mediante las cuáles se "... conserva el número de alpacas marcadas, a razón de una piedrecita por cada docena de animales..."
- 44) Refiriéndose a los Uru del Desaguadero, Vellard (1954: 183) dice que los espíritus protectores de la aldea son simbolizados mediante bloques de piedra o "pirámides", que actualmente aparecen coronadas por una cruz, y que tanto los espíritus en cuestión como los monumentos reciben los nombres de samptia, "espíritu" o de mal'ku.
- 45) Estos términos significarían "parte de arriba" y "parte de abajo" según los informantes de Métraux (1935/6, 1a. parte: 120, nota 1).
- 46) Esto no puede sorprender, si tenemos en cuenta que el

territorio de las saya se ubica hacia el E y el O, respectivamente, de un eje N-S (V. Métraux 1935/6, 1a. parte: carta 2, entre págs. 120-1).

- 47) Métraux 1935/6, 2a. parte: 329.
- 48) Foster 1960: 151.
- 49) Sebeok (1951: 114) registra el término con la siguiente explicación: "a mark to show passers by the place where a certain sacrifice took place."
- 50) Alencastre y Dumézil 1953: 24; Arguedas e Izquierdo Ríos 1970; Autenklus Maier 1960a: 124; Delgado de Thays 1965: 269 sigs.; Jiménez Borja 1951a: 7 sigs.; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 320; Métraux 1935/6, 2a. parte: 338; Nordenskiöld 1924a: 44, 77; Rocha 1944; Rosenberg 1951/2, 1953/4; Valdizán y Maldonado 1922/3, 3a. parte: 331 sigs.; von Tschudi 1846 II: 141.
- 51) En su diccionario de quechuismos, Farfán (1957/9, 3a. parte: 30) incluye las formas "pugio", "puquial" y "puquio" y da la distribución de cada una de ellas.
- 52) Mariscotti 1966: 76 sigs.
- 53) Cobo (XIII, xiii-xvi).
- 54) Según Arriaga (1910: 17), auquilla significaría "padre" o "viejo" y se habría usado también para designar a los hechiceros y oficiantes de culto (V. asimismo Villagomes 1919: 151). En un documento de 1586, la voz es utilizada como denominación del lucero del alba (V. RGI I: 205).
- 55) Valdizán y Maldonado 1922 I: 81 sig. (según López Albújar), 1922/3, 2a. parte: 234, 3a. parte: 331; Villarreal Vara 1959: 103. En Chavín de Huantar, Nachtigall (1966: 148) documentó el apelativo hirka awkis awilu, "el viejo del cerro", "el abuelo".
- 56) Como lo señala Favre (1967: 139 sig.), el término wamani designaba, antiguamente, a una unidad administrativa de 10.000 habitantes (o jefes de familia) y al jefe de esta unidad y parece haber tenido, igualmente, otras significaciones (V. asimismo Isbell 1973: 31 sig., 163 sigs.).
- 57) Ebbing 1965: 307; Sebeok 1951: 96.

- 58) En las fuentes históricas la voz apu es usada en sentido estricto y también como apelativo de diversos númenes y montes sagrados. Hernández Príncipe (1923: 34) alude, por ej., a una huaca de Recuay, que se hallaba "junto a la misma nieve" y se llamaba Apu Huanchan. Catequil, una de las principales deidades de la provincia de Huamachuco, portaba, asimismo, el título de Apu (V. Agustinos 1952: 66 sigs.).
- 59) Mishkin 1946: 463; Nuñez del Prado Béjar 1970: 69, 76 sigs.
- 60) Bertonio 1879 II: 5; en su "Materials for an Aymara Dictionary", Sebeok (1951: 92) registra el término con los siguientes significados: "abuelo; espíritu que no es decididamente malevolente; genio local; ser sobrenatural."
- 61) Oblitas Poblete 1956/7: 134 sigs., 1958: 120 sigs., 1963: 42 sig., 56 sigs.; González Holguín (1952: 223) registra: "Machu. Viejo en personas, o animales o plantas. Machu auquicuna. Antepasados".
- 62) Textualmente dice el cronista "... uacabilca q.estauan enlos mas altos serros y nieues ...".
- 63) Anónimo 1919: 187; Arguedas y Duviols 1966: 186 sigs., 247; Arriaga 1910: 16 sig., 32; Duviols 1974/6 b: 282; Villagomes 1919: 150. La voz no figura en los vocabularios coloniales de Bertonio, González Holguín y Ricardo; Trimborn y Kelm (1967: 183) la traduce como qori, "oro".
- 64) Morote Best 1951: 156 sig.; Tello y Miranda 1923: 481.
- 65) Lira 1950: 35 sig.; Nachtigall 1966: 277; Oblitas Poblete 1954: 72, 1958: 116.
- 66) Acerca de otros hallazgos de esta naturaleza, V. Krahel y González 1966; Linares Málaga 1966; Paredes Candia 1958: 135; von Rosen 1957: 142; Schobinger 1966, 1967.
- 67) Se trata de los cerros de Granada y Cavallonga, que se encuentran en el departamento de Rinconada.
- 68) Feliciano Gareca, el informante de quién provienen estos datos, era un natural de Rinconada, que contaba ochenta años en 1921 y dijo haber ascendido por última vez a uno de ellos cuando tenía sesenta años. Si se tratara del mis-

mo Feliciano Gareca de Rinconada, a quién Boman (1908 II: 476 sig.) elogia como un excelente informante, éste habría nacido en 1841 y habría efectuado su última visita al santuario en 1901.

- 69) Schobinger 1967: 23 sigs.
- 70) El sitio está situado a 18 km al SE de la población atacameña de Peine y se halla culturalmente emparentado con otro sitio, ubicado a unos 12 km al O de Socaire.
- 71) Tales elementos son: la elección de dos funcionarios que personifican, durante la ceremonia, a los principios femenino y masculino y el simbolismo sexual que se concede a los instrumentos musicales, tañidos por uno y otro, y a los colores negro y rojo (V. Barthel 1959: 28, 31).
- 72) Se trata de "Libros de defunciones y bautismos", correspondientes al s. XVIII. De estos documentos, depuestos en la Parroquia de S. Pedro de Atacama, se desprende que los indios se inscribían en ésta, asignándose a uno de los ayllo pertenecientes a Atacama la Alta.
- 73) Estas plumas representan, según su color y tamaño, a una persona de determinado sexo y edad. Cuando un jefe de familia se halla impedido de participar, puede ser reemplazado por otro hombre que tiene la obligación de informar a quién representa.
- 74) Barette 1972; Duviols 1973; Gorback, Lischetti y Muñoz 1962: 294 sigs.; Mariscotti 1970, 1973; Palomino Flores 1971; Trimborn y Kelm 1967: 216 sigs.; Rowe 1946: 262 sig.
- 75) Hissink (1951: 127) opina que esta última identificación es la más antigua pues refleja la oposición, existente entre las tierras altas y las bajas y/o entre la costa y la montaña, y deriva de la arcaica costumbre de orientarse de acuerdo con el curso de los ríos.
- 76) Zuidema 1964: 168 sigs.
- 77) A diferencia de los restantes, Cuntisuyu poseía quince ceque que se distribuían en cinco grupos de tres y habrían derivado de los tres grupos originarios. Las voces Collana, Payán y Cayao no solamente son nombres de ceque sino que designan también a diversos tipos de grupos sociales. Sinónimamente se usaron en el Centro de Perú los

términos Allauca (derecha), Chaupi (centro), e Ychoc, Choque o Lloque (izquierda) y, en el área de habla aymara, las voces Cupi (derecha), Chaupi o Taypi y Checa (izquierda) (V. Zuidema 1964: 3, 40 sigs., 71 sigs.).

- 78) La enumeración comienza en uno y otro sentido a partir de dos ceque collana consecutivos (catorceavo de Cuntisuyu y noveno de Chinchaysuyu, según Cobo). Zuidema considera que ello tiene sentido porque collana significa "primero", "más prominente".
- 79) Zuidema y Quispe (1968: 29) descubrieron la existencia de uno de éstos en Huarcaya (dep. Ayacucho). Como tal debe interpretarse también el misterioso sistema de caminos convergentes en una capilla, que Métraux (1934: 91 sig.) observó en Kala (prov. de Carangas, dep. Oruro).
- 80) Duviols 1967a: 20 sig.

NOTAS
CAPITULO TERCERO

- 1) Tal ocurre, por ejemplo, con la ofrenda-don, pese a que ésta es, fundamentalmente, un acto de homenaje que los mortales dedican a la deidad (V. Goldammer 1961: 338).
- 2) Otero 1951: 39 sig. (según Camacho); vea asimismo Oblitas Poblete 1963: 14; Paredes 1963: 245.
- 3) Illa es voz de muy diversas acepciones. Según Farfán (1957/9, 3a. parte: 21 sig.) la misma posee, entre otras, las siguientes acepciones: "luz", "ídolo", "moneda antigua", "mascota del rebaño de ovejas", "objeto de valor supersticioso" (V. von Tschudi 1891: 63 sig.). Si bien la palabra mullu (mollo) designaba antiguamente a un tipo de concha, que se ofrendaba a los manantiales, la misma ha pasado a denominar, en el área de habla aymara, a los amuletos que estamos estudiando (V. Bandelier 1910: 97, 103; Bouroncle Carreón 1964: 153; Ponce Sanginés 1950: 5 sig.; Posnansky 1919: 5 sig.). Según Oblitas Poblete (1963: 202) los Callawaya los llamarían genéricamente khochqa o waqanqui.
- 4) Algunos autores consideran que se trata de un tipo de alabastro, otros dicen que es berenguela, esteatita, etc. (V. Ponce Sanginés 1950: tabla 1). Tschopik (1951: 240), quien afirma que estos amuletos se fabrican con una variedad blanda de alabastro, advierte: "That the choice of this particular stone for amulets is not governed merely by its pleasing color and easily worked quality is indicated by its association with lightning, the source of supernatural power".
- 5) Oblitas Poblete 1963: 221 sig., fig. 29; Tschopik 1951: 237, fig. 5c, f.
- 6) Oblitas Poblete (1963: 211 sig.) los denomina chejnoqa sepja y dice que éstos se destinan para los recién casados.
- 7) Esta denominación fué registrada, en distintas localidades del departamento del Cuzco, por Casaverde Rojas

1970: 145; Gow y Gow 1975: 146 sigs.; Marzal 1971: 287; Muñiz 1926: 16; Nuñez del Prado Béjar 1970: 90 sig.; Roel Pineda 1966: 26 sig.; Uhle 1906: 5.

- 8) Las voces hispa, khuya (V. pág.143) e inya se usan regionalmente como sinónimos de illa y enq'a o enkaycho (V. Casaverde Rojas 1970: 145; Delgado de Thays 1965: 252 sigs.; Gow y Gow 1975: 150).
- 9) Ambrosetti 1963: 165 sigs.; Métraux 1935/6, 2a. parte: lám. 17a, b; Nordenskiöld 1907: 171, fig. 3; Oblitas Poblete 1963: 223 sig.; Ponce Sanginés 1950: figs. 9-11, 19-21; Tschopik 1951: 237, fig.5a -b; Uhle 1906.
- 10) Arguedas 1956: 204; Mariscotti 1966: 75, 78; Métraux 1935/6, 2a. parte: 369, 386; Morote Best 1955: 188.
- 11) Rowe (1946: 248, 297) señala que esta clase de talismán abundaba en época incaica y remite a la colección, existente en el Museo Universitario del Cuzco. Antiguamente, éstos se denominaban conopa, como otros idolillos domésticos, y también caullama (V. Arriaga 1910: 15; Villagomes 1919: 148), illa (V. Duviols 1974/6 b: 283 sig.) y llaullacasu o ccuchicana (V. Bertonio 1879 II: 202).
- 12) Arriaga 1910: 15; González Holguín 1952: 40; Villagomes 1919: 148. Bajo Ylla, González Holguín (pág.366) apunta: "La piedra vezar grande, o notable como vn huevo, o mayor, que la trayan consigo por abusión para ser ricos y venturosos".
- 13) Agustinos 1952: 95; Cobo (III, xxix); Duviols 1967a: 18; Hernández Príncipe 1923: 27.
- 14) Jiménez Borja 1951: 20. Estas piedras reciben, en parte los mismos nombres que los amuletos zoomorfos tallados por el hombre, en parte otras denominaciones que varían regionalmente y según la especie de ganado con la que se las vincula (V. Casaverde Rojas 1970: 145; Duviols 1974/6 b: 283 sig.; Favre 1967: 125; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 280 sig.; Gow y Gow 1975: 146 sigs.; Métraux 1935/6, 2a. parte: 335, 353 sigs., fig. 35, b; Mishkin 1946: 469; Quispe 1969: 107, bajo illa; Vienrich 1906: xix). Las mismas propiedades son atribuidas a grandes peñascos de forma naturalmente zoomorfa (V. Coello 1925: 21; Nuñez del Prado Béjar 1970: 90 sig.; Roel Pineda 1966: 27).

- 15) Diversos legajos de la Encuesta del Magisterio lo verifican. EM Jujuy: 19 dice, por ej., que en la localidad de Chorrillos se separan las papas más grandes antes de la siembra "... porque ellas son las madres Pachamamas..." que aseguran el éxito de la cosecha. EM Jujuy: 25 informa, por su parte, que, en El Remate, se preservan religiosamente todas las "pachamamas" o mazorcas que presentan otras más pequeñas adheridas. Nordenskiöld (1903: 517 sig.) verificó que éstas también se denominan así en Tarija (Bolivia).

- 16) Costas Arguedas 1953: 9; La Barre 1948: 176; Nardi 1967: 254. Cobo (XIII, xxvii) y Polo de Ondegardo (1916 b: 20 sig.) usan el término para denominar a las trojes, de pequeño tamaño, que contenían las mejores mazorcas y eran antiguamente veneradas como madres del maíz; no cabe duda, no obstante, de que éste designaba también a ciertas mazorcas excepcionales pues el "Vocabulario Quichua" de Ricardo (1951: 71) define el término pirhua, de la siguiente manera: "Troje y cierta mazorca de mayz que tienen por ydolo". En conformidad con Ricardo, Arriaga (1910: 16) y Villagomes (1919: 149) dicen que las mazorcas con granos en espiral se denominan piruazara, en el hinterland de Lima, y eran depuestas, junto con las de granos multicolores, en las pequeñas trojes ceremoniales, que mencionamos en los párrafos anteriores.

- 17) En el siglo XVII, esta denominación se usaba tanto en Quechua como en Aymara y era aplicada a las papas, que sobresalían por su gran tamaño o por crecer en racimo, y a los animales con un número excepcional de patas (V. Bertonio 1879 II: 199; Ricardo 1951: 53; von Tschudi 1891: 116). En la actualidad, ésta se aplica, igualmente, a las mazorcas dobles de maíz (V. Oblitas Poblete 1963: 91).

- 18) La voz designaba, antiguamente, a las muñecas que representaban a la "madre" del maíz, a las conopa, de piedra, que representaban mazorcas, a las mazorcas dobles de maíz y a los primeros frutos de las parcelas vírgenes (V. Arriaga 1910: 16; Duviols 1966: 506, 1967a: 18; Villagomes 1919: 149).

- 19) Oblitas Poblete 1963: 204, 208.

- 20) Delgado de Thays 1965: 252 sigs.; Duviols 1967a: 18; Favre 1967: 125 sig.; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 280 sig.; Gow y Gow 1975: 146 sigs.; Métraux 1935/6, 2a. parte: 353 sigs.; Morote Best 1955: 188; Nachtigall 1966: 318, 321 sig.; Ponce Sanginés 1950: 7; Tschopik 1951: 240.
- 21) En nota a pie de página, aclara Arguedas (1953: 264): "En los pueblos quechuas donde he vivido (Ayacucho, Huanca- vélica y Apurímac) se llama igualmente mesa a la manta tendida sobre la cual se esparce la coca con el objeto de masticarla ceremonialmente. Se da también este nombre a ciertas piedras sobre las cuáles se realizan ritos y aún ceremonias civiles de los ayllus o comunidades."
- 22) Se suelen preferir paños de lana de vicuña o alpaca y de un determinado color; en algunos casos se trata de piezas hereditarias.
- 23) Esta adaptación de la forma clásica del qero quizás derive de la práctica de usar estas vasijas por pares (V. Nachtigall 1966: 302 sig., 318, fig. 242; Tschopik 1951: 241 sig., fig. 6, a).
- 24) La Barre 1948: 99 sig., 172, 186; Palacios Ríos 1959: 343; Tschopik 1951: 241, fig. 6, b. Bertonio (1879 II: 24) y González Holguín (1952: 33) registran el término aquila y dicen que se trata de un vaso de plata (u oro) para beber. Del cuestionario de Villagomes (1919: 231) se desprende que este tipo de vasos pertenecía al ajuar de cada huaca.
- 25) Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 304 sig.; Morote Best 1955: 187. Este tipo de vasija recuerda a las pacha incaica, en forma de laguna, que estudió Carrión Cachot (1955: 20 sig., láms. XII - XIII).
- 26) Flores Ochoa 1975: 17; Gow y Gow 1975: 149; Tschopik 1951: 240 sigs. Antiguamente, las conchas recibían el nombre genérico de mullu (mollo) y eran ofrendadas a las fuentes y manantiales, por considerar que ellas eran hijas de la mar, la madre de todas las aguas (V. Arriaga 1910: 26 sig.; Murúa III, liv; Polo de Ondegardo 1916 a: 39; Villagomes 1919: 166).
- 27) Tschopik 1951: 242, fig. 9.

- 28) Incensarios en forma de cuenco figuran entre los ceramios típicos de Tiahuanaco temprano y en Tiahuanaco clásico aparecen vasijas, modeladas en forma de felino o de llama, que también parecen haberse usado como tales (V. Bennett 1946 b: 114 sig.).
- 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.
- 32) Tschopik 1951: 242 sig.
- 33) Éstas se denominan simplemente sartas o "suerte" y se utilizan para asperjar ritualmente diversos brebajes.
- 34) Su hallazgo en tumbas de la costa peruana ha evidenciado que esta planta ya era conocida muchos siglos antes de la época del Incario (V. Rostworowski de Díez Canseco 1973: 204 sig.; Rowe 1946: 291 sig.).
- 35) Nordenskiöld 1924 a: 85.
- 36) Arriaga 1910: 25; Polo de Ondegardo 1916 a: 40; Villagomes 1919: 165. Cobo (V, xxix) y Garcilaso (VIII, xv) dedicaron un acápite completo a la planta y sus virtudes.
- 37) Casaverde Rojas 1970: 227; Gilt Contreras 1956: 82; Morote Best 1955: 174; Quispe 1969: 106.
- 38) Antiguamente también parece haber sido así, porque González Holguín (1952: 225) diferencia entre: "Mamas coca. La coca de hojas grandes ques mas preciada" y "Ttupa coca. La coca de ojas chicas". Al referirse a los ídolos y huaca de los Chinchaysuyos, Poma de Ayala (1936: 267, 1956: 189) especifica, por lo demás, que Pachacamac y Aysautilca recibían ofrendas de Tupa Coca u hoja menuda de coca. En relación con este punto, vea asimismo Rostworowski de Díez Canseco 1973: 195 sigs.
- 39) Arguedas (1956: 225 sig.) la documentó en Puquio (prov. Lucanas, dep. Ayacucho), Bandelier (1910: 97 sig.) y

Tschopik (1951: 251 sig.) a orillas del Titicaca, Casaverde Rojas (1970: 145, 231 sig.), Gilt Contreras (1956: 82) y Morote Best (1951: 126) en diversas localidades del departamento del Cuzco, Nachtigall (1966: 268 sig.) en la Puna de Moquegua y Oblitas Poblete (1958: 122) entre los Callawayas.

- 40) Aita y su variante aitu fueron registrados por Palacios Ríos (1959: 344, 1961: 225) y Tschopik (1951: 251 sig., 273 sigs.) y no figuran en los léxicos coloniales a nuestra disposición. El "Vocabulario" de González Holguín (1951: 309) registra la voz quintu con la siguiente significación: "El razimo de fruta o ramo con fruta o agi con su rama". En el área de habla aymara, la misma voz designa a las hojas de coca de color intensamente verde (V. Bertonio 1879 II: 303; Ebbing 1965: 325).
- 41) Gilt Contreras 1956: 82; La Barre 1948: 70, 222; Nachtigall 1966: 268. Este último dice que en el curso de las ceremonias vinculadas con la vivienda se ofrecen cuatro hojas de coca - una por cada ángulo de la misma - y cinco, en los rituales vinculados con el hombre y los antepasados, porque éstos poseen otros tantos dedos. La práctica de ofrendar hojas de coca en atados a manera de cestillos es evidentemente antigua, pues Molina (1959: 37) alude a los mismos y dice que éstos se llamaban paucaruncu y González Holguín (1952: 321) apunta las voces: "Runcu. El cesto de coca, o de agi" y "Runcuni. Hazer cestos de coca."
- 42) En Kuyo Grande (distrito P'isaq, dep. Cuzco), Casaverde Rojas (1970: 145 sig.) comprobó, igualmente, que los oficiantes indígenas destinan cada k'intu de coca a "... cada uno de los Apus y Aukis ... en estricto orden de jerarquía ..."
- 43) V. asimismo Oblitas Poblete 1958: 123.
- 44) Carrizo 1934: xlviii; Nachtigall 1965a: 209; Paredes 1963: 52.
- 45) La determinación de las muestras fué efectuada - gracias a la gentil mediación del Dr. Henry Wassén - por el Dr. Bo Petersen en el Instituto de Botánica de la Universidad de Gotemburgo (V. Cabrera 1945: 54 sig.)

- 46) Acerca de esta especie vegetal y su utilización ceremonial a orillas del Titicaca, V. La Barre 1948: 184, 204 sig., 220 sigs.; Mansfeld 1959: 375; Tschopik 1951: 246.
- 47) Los léxicos de Bertonio (1879 II: 56) y González Holguín (1952: 249) confirman la veracidad del cronista pues el primero dice, que Koa significa "orégano de aca desta tierra", y el segundo afirma, que Muña es la denominación del "poleo de la tierra". Según Herrera (1923 b: 616), esta última voz designaría, en el departamento del Cuzco, a plantas de la Mentha sp. Girault (1966: 169) y Valdizán y Maldonado (1922 II: 293 sigs.) la dan como nombre corriente de la Satureja boliviana Benth. y de la menta o Bystropogon andinus Britton.
- 48) Este botánico considera probable que el "poleo silvestre", que describe Cobo, sea una Labiata.
- 49) V. asimismo Bandelier 1910: 95 sigs.; Casaverde Rojas 1970: 226 sig.; Nordenskiöld 1907: 161 sig.
- 50) Barthel 1959: 31; Munizaga 1962: 102; Nachtigall 1966: 274; Tschopik 1951: 246.
- 51) Nardi 1967: 256.
- 52) Hernández Príncipe (1923: 56) brinda las noticias más concretas, pues dice que en Orcos (prov. Huailas, dep. Ancash), se "inciensaba" a la huaca Yallpu Huallanca con unas yerbas llamadas conóc, que se traían desde muy lejos. Cobo (XIII, xxii) y Murúa (XIV, ii) afirman, por lo demás, que en el Cuzco ardía siempre un fuego sagrado, que se alimentaba con cierta leña olorosa, especialmente traída del territorio de los Chicha (SE de Bolivia).
- 53) Hachhap vegquen significa textualmente "lágrima o sustancia que gotea del árbol" (V. González Holguín 1952: 143, 350) y posee un equivalente exacto en la voz aymara compuesta k'ok'a-jacha (kokahača), que se usa moderadamente en Bolivia para designar a las resinas en general y al incienso en particular (V. Ebbing 1965: 325; Sebeok 1951: 114).
- 54) La primera de estas voces pertenece, actualmente tanto al Quechua como al Aymara. La segunda figura en el léxico de Bertonio (1879 II: 318) y se usa aún, según La Ba-

rre (1948: 66 sig.), en la región de Tiahuanaco. Entre las especies de tabaco, que crecen en el área andina central, figuran: Nicotiana andicola, N. glutinosa, N. loaxensis, N. paniculata, N. tabacum y N. undulata (V. Girault 1966: 169, bajo "sairi"; von Tschudi 1891: 131).

- 55) González Holguín (1952: 81) incluye las siguientes entradas lexicológicas: "Cenkacuni. Ahogarse en agua, o tomar el tabaco por las narizes. Cencarcuni, o cencacuni. Tomar humo por las narizes, o poluo como tabaco, o vino, o cosa líquida. Sayri cencaymayoc. El que es gran taba-
quero". El Aymara del s. XVI poseía la voz equivalente: "Sincantatha. Tomar tobacco por las narizes" (V. Bertoni 1879 II: 81). Garcilaso (II, xxv) destaca que la práctica se hallaba difundida y Cobo (IV, lxxv) aclara que el polvo, que se aspiraba de tal modo y se usaba con diversos fines medicinales, se hacía con las raíces del tabaco silvestre, a las que se llamaba coro (V. asimismo RGI II: 76; von Tschudi 1891: 131; Wassén 1967: 269).
- 56) von Tschudi 1891: 131.
- 57) Hissink y Hahn 1961: 153 sigs.
- 58) Casaverde Rojas 1970: 230, bajo "Qhasqa sara"; Gilt Contreras 1956: 83; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 305; Métraux 1935/6: 2a. parte: 360 sigs.; Tello y Miranda 1923: 528.
- 59) La voz llampu significa "blando al tacto, o cosa lisa o suave" en Quechua cuzqueño (V. González Holguín 1952: 209); la misma se aplica a la harina de maíz blanco, a una tierra silicosa de propiedades medicinales (V. pág. 101), al sebo de llama o alpaca y a un polvo compuesto de harina blanca de maíz y otras sustancias. La preparación de este polvo es un acto ceremonial en la región del río Pampas (dep. Ayacucho) (V. Isbell 1973: 169 sigs.; Quispe 1969: 21 sigs.).
- 60) No sorprende, por lo tanto, que las aspersiones de llampu sean una importante componente de todas las ceremonias formales.
- 61) Con esta misma voz se designa, en diversas provincias bolivianas, un plato corriente a base de maíz (V. Costas Arguedas 1950: 22; Paredes Candia 1958: 139).

- 62) Agustinos 1952: 58; Arriaga 1910: 26; Avendaño 1904: 381; Cobo (XIII, xxix); Garcilaso (VIII, ix); Molina 1959: 50 sig.; Murúa (III, liv); Polo de Ondegardo 1916 a: 39; Villagomes 1919: 165.
- 63) Herrera 1923 a: 443.
- 64) Casaverde Rojas 1970: 230, bajo "Clavel T'ika"; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 281; Mejía Xesspe 1922/3, 1a. parte: 219 sig., 2a. parte: 304, 308; Oblitas Poblete 1958: 122 sig.; Quintana 1922/3: 300; Tschopik 1951: 251.
- 65) Haces de paja se usaban antiguamente para confesarse y con otros fines ceremoniales (V. Rowe 1946: 305). Actualmente se usan haces y cruces de paja en el curso de diversos rituales (V. Alencastre y Dumézil 1953: 56; Arguedas 1953: 270; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 304; Métraux 1935/6, 2a. parte: 357 sig., 380).
- 66) En relación con este punto es interesante consultar lo que Bastien (1973: 125 sigs.) y Girault (1966: 173 sigs.) dicen acerca de la taxonomía vegetal vernácula y acerca del simbolismo ecológico del clavel y otras ofrendas.
- 67) Cobo (XIII, xxii); Murúa (III, liv); Polo de Ondegardo 1916 a: 39.
- 68) El papel dorado y plateado se conoce con los nombres híbridos de "qorilibro" (de qori, "oro" y libro) y "qolqelibro" (de qolqe, "plata" y libro) porque se vende en cuadernillos. Tschopik (1951: 247) afirma que, en ocasiones, todavía se ofrendan pequeñísimos trozos de lámina de oro y plata y alude a diversos hallazgos arqueológicos que prueban, que la práctica de oblacionar metales preciosos laminados es prehispánica (V. Casaverde Rojas 1970: 229; Morote Best 1955: 173).
- 69) Tschopik (1951: 254, 278) transcribe varias de estas fórmulas que también aparecen intercaladas en diversas plegarias y cánticos, recogidos por Arguedas (1956: 212 sigs.) y Alencastre y Dumézil (1953: 70) en otras partes de Perú. Ignoramos qué vinculación tienen estas fórmulas con una serie de baratijas que reciben nombres, tales como "qori botija" y "qolqe botija", "qori lazo" y "qolqe lazo", "qori vara" y "qolqe vara", qoriruntu y qolqeruntu (huevos

de oro y plata), y se venden, en los mercados indígenas, como ingredientes de las ofrendas compuestas. (V. Casa-verde Rojas 1970: 228 sig.; Gilt Contreras 1956: 82; Morote Best 1955: 173; Valdizán y Maldonado 1922 I: 89 sig., II: 15).

- 70) Trimborn y Kelm 1967: 299.
- 71) La asignación mineralógica de estas substancias es un tanto incierta. González Holguín (1952: 66) consigna las voces ccollpa y succa, como denominaciones del "azije de aca, salitre" y lo mismo hace Bertonio (1879 II: 50, 222) quien apunta, asimismo, la voz millu, como designación de "Vn género de salitre bueno para teñir colorado, o azul o de otras colores ..." (V. también Cobo III, v). Valdizán y Maldonado (1922 II: 10 sig.) usan, modernamente, los términos ccollpa y millu como sinónimos y los emplean como denominaciones genéricas de diversos sulfatos (ferroso, férrico, aluminico, etc.); Tschopik (1951: 247) opina, contrariamente, que el mineral designado q'olpa es, posiblemente, nitrato de sodio. Sea cual fuere su identidad mineralógica, ccollpa y millu se emplean también con fines medicinales (V. Valdizán y Maldonado 1922 I: 70 sig.).
- 72) Nachtigall 1966: 275 sig., 302.
- 73) Alencastre y Dumézil 1953: 45; Gilt Contreras 1956: 81; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 279; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 323.
- 74) Arriaga 1910: 27; Avendaño 1904: 381; Villagomes 1919: 166. Vea asimismo von Tschudi 1891: 43.
- 75) Hartmann 1958: 10 sigs., 154 sigs.; Rowe 1946: 292 sig.; von Tschudi 1891: 19 sigs.; Valdizán y Maldonado 1922 II: 69 sigs.
- 76) Se trata de un documento consultado por Alencastre y Dumézil (1953: 48 sigs.) y de MS Lucía Rueda 1965.
- 77) Esta chicha se prepara agregando una infusión de "... hojas de floripondio, flores de retama, zumo de las hojas carnosas de magüey y raíz de sunchu, planta herbácea de flores amarillas ..." a una porción fuertemente azucarada del brebaje corriente. Por sus virtudes, recibe tam-

- bién el sugestivo nombre de puncu-pantachiy, "el que hace desconocer la puerta" (V. Quintana 1924, 2a. parte: 364 sig.).
- 78) Los cronistas dicen que esta chicha especial se hacía de zora (?), mezclada con maíz mascado y polvos de espingo, es decir, de las semillas o bayas de un árbol, del mismo nombre, que crecía en la región de Chachapoyas (actual dep. Amazonas); éstas eran apreciadas en todo el Perú por sus extraordinarias virtudes medicinales. Refiriéndose a las mismas, Arriaga (1910: 26) afirma que su venta había sido prohibida, bajo pena de excomunión, por el arzobispo de Lima, "... porque supo, que era ordinaria ofrenda para las Huacas, especialmente en los llanos, que no ay quien no tenga Espinco, teniendo Conopa ..." (V. asimismo Cobo VI, xc; Villagomes 1919: 165 sig.; Wassén 1972 a: 39 sigs. y apéndice).
- 79) Si bien estas voces se usan corrientemente como sinónimos, no lo son en sentido estricto pues, las dos primeras, derivan de los verbos quechuas ch'allay y t'inkay - o de sus formas aymara, chchallaña y ttinkayaña - que, según Alencastre y Dumézil (1953: 49), designan específica y respectivamente a los actos de asperjar con toda la mano y al de hacerlo con un papirotazo (V. González Holguín 1952: 92 bajo Chhallani, 342 bajo Ttincani). Las libaciones se denominan también con las voces híbridas "challada" y "challaco".
- 80) Según Bandelier (1910: 96), los Aymara de orillas del Titicaca designarían tinca a las ceremonias de dedicación de una nueva casa. En la Puna de Moquegua, la misma voz se usa para designar a las libaciones y otros actos ceremoniales que forman parte del ritual de las señaladas del ganado y también para denominar a estas fiestas (V. Nachtigall 1966: 305 sigs.). Lo mismo ocurre con las voces ch'alla - que en el NO argentino designa al complejo ceremonial del 1^o de agosto y al Carnaval - y çuya, la cual, según La Barre (1948: 185), se usa en el altiplano boliviano como nombre de una ceremonia consistente en enterrar talismanes zoomorfos, en los campos de pastoreo, y en ofrecer libaciones en los mismos.
- 81) Rowe 1946: 301; es probable que esta práctica haya esta-

do asociada con la creencia, todavía muy difundida en nuestros días, de que Pachamama está "sedienta", cuando se derraman involuntariamente bebidas alcohólicas sobre el piso (V. Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 323; Paredes 1963: 56).

- 82) Arguedas y Duviols 1966: 174 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 171.
- 83) Se trata de una cerveza elaborada con diversas variedades de algarroba (Prosopis juliflora, P. alba, P. pallida). La aloja se fabrica y se utiliza ceremonialmente, hasta nuestros días, en el NO argentino y en la Puna de Atacama (V. Barthel 1959: 30 sig.; Carrizo 1933: 472; von Tschudi 1869 V: 77).
- 84) Delgado Aragón 1971: 187 sig.; Mariscotti 1959: 390 sig.; Tschopik 1951: 245.
- 85) González Holguín (1952: 353) registra la voz vira y la define así: "Sebo manteca, o cosa gorda y hombre animal gordo enjundia". Los cronistas Arriaga (1910: 25 sig.) y Villagomes (1919: 165) usan la voz bira (vira) como denominación específica del sebo "de los carneros de la tierra". Como ya lo vimos páginas más adelante, llampu significa tanto como "sustancia impalpable", en Quechua y Aymara, y se aplica también a la harina blanca de maíz y a diversos polvos minerales (V. págs. 98, 101).
- 86) También se utiliza ceremonialmente, no obstante, la grasa proveniente de otras partes de estos animales y el sebo de otros animales, tales como la alpaca y la oveja (V. Nachtigall 1966: 274 sig.; Tschopik 1951: 245 sig.).
- 87) Oblitas Poblete (1963: 225 sig.) describe una ceremonia, que los Callahuaya realizan para otorgar poder a los talismanes nuevos. No sorprende que se la denomine llampuchina, pues, en el curso de la misma, éstos se embijan por primera vez con unto o llampu.
- 88) Valdizán y Maldonado (1922I: 83) registraron la misma práctica en el departamento peruano de Arequipa.
- 89) Tschopik 1951: 251 sigs. bajo "composite offerings", 269 sigs; si bien se limita a aludir a estas ofrendas con unas pocas frases, Palacios Ríos (1959: 343, 1961: 226 sig.)

documenta la existencia de prácticas rituales muy similares en otras partes del departamento de Puno.

- 90) Arguedas 1956: 184 sigs., 204.
- 91) Los cronistas Arriaga (1910: 25 sig.) y Villagomes (1919: 165), quiénes nos brindan la información más detallada al respecto, dicen que éste se quemaba delante de las huaca y se usaba, modelado en forma de figurillas antropomorfas, para provocar daño a terceros. Actualmente se lo usa también con este último fin.
- 92) El léxico de González Holguín (1952: 332) incluye las voces sullu y sulluscca y les asigna el significado de "Abortada criatura muerta". Si bien el de Bertonio (1879 II: 327) dice: "Sullu, abortiuo, mal parido", otra definición que transcribimos unos párrafos más adelante nos autoriza a creer que ésta debió decir, en realidad, "abortino, mal parido".
- 93) En una comunidad indígena boliviana, Pucher de Kroll (1958: 98 sig.) averiguó que el brujo se servía de una raíz o planta, popularmente llamada sulluna, para inducir a abortar a las llamas y alpacas. Según Nachtigall (1966: 215 sig.), en la Puna de Moquegua se emplearía un método mecánico, con el mismo fin.
- 94) Bandelier 1910: 95; Nachtigall 1966: 292.
- 95) En concordancia con este hecho, uno de nuestros informantes jujeños nos dijo que, en esta provincia argentina, se entierran sullu junto a los manantiales que amenazan secarse.
- 96) Nachtigall 1966: 331; Pucher de Kroll 1950: 101; Tscho-pik 1951: 248.
- 97) Ello parece desprenderse de la siguiente observación que Hernández Príncipe (1923: 65) hizo, a comienzos del s. XVII, en el pueblo de Santa María Magdalena (prov. Huailas, dep. Ancash) : "Aunque todos tenían sus huacas, como diré, con todo, por estar junto a la Sierra, tenían todos por su huaca principal al Rayo, a quien dedicaban todos los abortos, los nacidos de pies y los que nacían de un vientre, para los cuáles tenían depósitos hechos arriba deste pueblo, a modo de los depósitos de sus progenitores, pequeñuelos, a modo de huairas de Potosí. A

estos estimaban en mucho y los llamaban conopas, que quiere decir dioses penates. Había destos en tres corrales rodeados de sacrificios ...". Arriaga (1910: 16 sig.) y Villagomes (1919: 169) afirman, por lo demás, que los nacidos de pies y los mellizos se deponían en grandes ollas, si morían pequeñitos, y se preservaban en las viviendas como cosa sagrada.

- 98) Acosta (V, xviii); Cobo (XII, xxxiv y XIII, xxi); Hernández Príncipe 1923: 41, 60 sigs.; Molina 1959: 91 sigs.; Pachacuti Yamqui 1879: 261; Polo de Ondegardo 1916a: 37, 1916b: 193; Sarmiento de Gamboa 1947: 129, 178, 200 sig., 204. De la crónica de Avila se desprende que, en la provincia de Huarochirí, cesaron los sacrificios humanos con la introducción del culto de Pariacaca (V. Trimborn y Kelm 1967: 239 sig., 277).
- 99) Resumiendo la información de los cronistas, Rowe (1946: 305 sig.) señala que, en época incaica, éstos tenían lugar cuando sobrevenía una epidemia o una sequía excepcional, cuando el ejército incaico partía para la guerra o sufría reveses, y cuando se coronaba un nuevo inca o éste enfermaba. A juicio de von Tschudi (1891: 44 sigs.), el número de sacrificios humanos habría sido mucho más elevado en época preincaica.
- 100) Favre 1967: 131 sig.; Oblitas Poblete 1956/7: 131; Quintana 1924, 1a. parte: 241 sig.; Rowe 1946: 306, nota 37; Tello y Miranda 1923: 521 sig.; Trimborn 1961: 162; Vellard 1954: 56 sig.
- 101) La Barre (1948: 73 sig.) afirma que los Aymara del altiplano boliviano nunca sacrifican alpacas. En otras regiones, se sacrifican ambas especies, tal como ocurría antiguamente (V. Nachtigall 1966: 219 sigs.; Rowe 1946: 306).
- 102) La denominación huilancha y sus variantes fué registrada, por Alencastre y Dumézil (1953: 58), en el departamento de Cuzco, y por Palacios Ríos (1959: 344 sig.) y Tschoepik (1951: 248), en el de Puno. Paredes (1963: 53) apuntó huilara en el altiplano boliviano.
- 103) Soria Lens (1955: 132), quien trabajó entre los Aymara de Perú y Bolivia, llama kuchu, "sacrificio", al período del año (21 de julio a 19 de agosto) en el que se "... efectua-

ba la wilancha, ofrecimiento de la sangre de víctimas a Pachamama ...". Delgado Aragón (1971: 189), Palacios Ríos (1961: 225 sig.) y von Tschudi (1866/9 V: 306) dicen que kuchu ó cucho es: a) el sacrificio de una llama blanca y b) una llama de un año o una alpaca macho, destinadas al sacrificio. Oblitas Poblete (1956/7: 131, 1958: 122) llama runa cuchu al sacrificio humano y denomina cuchu a los fetos de llama, que se ofrendan en diversas ocasiones. Entre los Uro de Iruitu y los Aymara de las orillas del Titicaca, Posnansky (1934: 267) y Vellard (1954: 56 sig.) registran la voz como denominación de a) "... un sacrificio de sangre y de especierías ..." y b) el sacrificio humano.

- 104) Arriaga 1910: 24; Cieza de León 1945: 284 sig.; Garcilaso (VI, xxi); Molina 1959: 93; Villagomes 1919: 164. Poma de Ayala (1936: 880) documenta, gráficamente, la práctica y Hernández Príncipe (1923: 42) dice, refiriéndose a los antiguos habitantes de Recuay: "Hacían el lláhuar ques matando una llama gentilmente metiendo la mano por el ijar del carnero, sacándole el corazón y bofes palpitando, soplando los bofes, en que, por ciertas señales, sabían lo que había de suceder ...".
- 105) Carrizo (1934 :L) documenta su pretérita práctica en la Puna de Jujuy y varios legajos de EM Jujuy evidencian que ésta siguió teniendo vigencia, aquí, por lo menos hasta 1921 (V. Nardi 1967: 257). Arguedas (1956: 202 sig.), Morote Best (1955: 190), Nachtigall (1965d, 1966: 219 sigs., 308 sigs., 332 sigs.), Pucher de Kroll (1950: 109 sig.) y Tschopik (1951: 248 sig.) documentan la actual vigencia de la técnica en distintos puntos de Perú y Bolivia.
- 106) Tschopik 1951: 248 sig.
- 107) Los indígenas de la Puna de Jujuy evitan, además, que el animal de balidos y le sueltan las patas, antes de que quede inmóvil, para que "regrese" al hato (EM Jujuy: 63).
- 108) Heiler 1961: 190 sigs.; van der Leeuw 1956: 390 sig.
- 109) Arguedas 1956: 202 sig.; Carrizo 1934:L; Nachtigall 1966: 333 sig.; Nardi 1967: 255 sig.; Pucher de Kroll 1950: 109 sig.