

- 110) Nachtigall 1965d: 498 sig., 1966: 311 sig., 323 sig., 335 sig.; Pucher de Kroll 1950: 109 sig. Uno de nuestros informantes jujeños (Nepomuceno Méndez) nos dijo, asimismo, que los huesos, marlos y otros restos del banquete ceremonial del 1^o de agosto, "no debían darse al perro", como habitualmente, sino que tenían que enterrarse junto con las ofrendas, que en esa fecha se hacen a Pachamama.
- 111) La información de los cronistas evidencia, asimismo, que la práctica de repartir la carne de la víctima, entre los circunstantes, era antiguamente tan habitual como actualmente (V. Agustinos 1952: 58; Arriaga 1910: 24; Molina 1959: 54 sig.; Villagomes 1919: 164).
- 112) Gallardo (1964/5: 32 sigs.) señala, en su trabajo sobre el perro americano, que se hallaron momias de estos animales en tumbas de Ancón, Machu Picchu, La Vaquería y Condorko (Cajamarca), Chipuric, Chachapoyas y otros sitios peruanos y también en diversos sitios del N de Chile - Arica, Puna de Atacama - y el NO argentino. En el valle de Chicama, en el N de Perú, Larco Hoyle (1946: 155, 161) halló esqueletos de perro en tumbas de las culturas de Cupisnique y Salinas.
- 113) Arguedas y Duviols 1966: 60 sig.; esto no se desprende tan claramente de la traducción, un tanto diferente, de Trimborn y Kelm (1967: 59).
- 114) Pasta de puré de papas y cenizas vegetales, que se mastica junto con la coca; acerca de la forma de prepararla, vea Mortimer 1901: 209 sig.
- 115) Nardi 1967: 256, 258.
- 116) Cobo XIII, xxv; Molina 1959: 53 sig.
- 117) González Holguín (1952: 115) consigna el término Chhiuchi con el significado de "Pollo pequeño pelón".
- 118) Oblitas Poblete (1963: 231) pudo averiguar que, si bien en la actualidad se conocen más de una treintena de figurillas diferentes (V. lám. entre págs. 228/9), los antiguos Callahuaya sólo empleaban doce (V. asimismo Casaverde Rojas 1970: 228, bajo Qolqe Recado; Morote Best 1955: 174 sig., bajo 29; Tschopik 1951: 246 sig.)

- 119) Tschopik 1951: 246; Bandelier (1910: láms. 57-8) y Schmidt (1929: 367 - 8, 390, 400, 407) publicaron excelentes ilustraciones de estos objetos.
- 120) El mismo carácter tendrían, según el Prof. Barthel, de Tübingen, los porotos huayruros, que con tanta frecuencia aparecen representados en la alfarería chimú y en exponentes de otras culturas preincaicas y que, hasta la actualidad, forman parte de muchas ofrendas compuestas.
- 121) Tschopik 1951: 251, bajo "Food, manq'a".
- 122) Ofrendas alimenticias aparecen ya en las tumbas de las culturas pertenecientes al período temprano.
- 123) V. también Carrizo 1933: 638, 1934: xlviii; Nardi 1967: 250.
- 124) En algunas regiones se los pinta, en vez, con el ocre rojizo llamado t'aku (V. pág. 101).
- 125) Cobo (XIII, xxv); Molina 1959: 67 sig., 72 sig.
- 126) De éstas derivan, asimismo, las voces híbridas "corpachada" y "corpachadero", con las que en el NO argentino se designa a las fiestas en honor de Pachamama y a los santuarios donde se le rinde culto (V. Mariscotti 1966: 82 sigs.; Nardi 1967: 248 sigs.).
- 127) Lira 1944: 435; González Holguín (1952: 136) registra: "Karani. Dar de comer a personas ..." y "Karanacuni. Dar de comer o conbidarse vnos a otros, o biuir juntos, ayudarse al sustento vno a otro." Oblitas Poblete (1958: 121, 1963: 106) dice que la ofrenda que se oblaciona al Machula, o espíritu residente en las montañas sagradas, se denomina Machula mikhui, "comida de Machula" y el acto mismo del convite, Machula karay (Machula qaray).
- 128) Ebbing 1965: 312, 330; Sebeok 1951: 100, 120; Ebbing (págs. 312, 327) registra, asimismo, el término compuesto Kuchuchurayaña y lo traduce como: "pagar a la tierra".
- 129) Lira (1944: 242) lo define así: "Acción de hacer o dar algo a la mano. Hacer dar o alcanzar a la mano". Según Casaverde Rojas (1970: 142, 225), el término derivado haywasqa designa a una "... especie de ofrenda o forma de pago destinado a los dioses tradicionales a cambio de

- beneficios." Otros autores documentaron las formas "hacer el hayway" y jaiwacuna (V. Gilt Contreras 1956: 81; Oblitas Poblete 1963: 104).
- 130) Boman 1908 II: 495; Carrizo 1933: 698, cantar 4320.
- 131) El pretérito uso de estas voces, con el sentido que les asigna el cronista, es atestiguado por los léxicos quechua de la misma época; el de Ricardo (1951: 17, 24), por ejemplo, dice: "Arpay: sacrificio de sangre", "Aspanacuni: sacrificar cosa de comer" y "Cocuni: ofrecer". (V. también González Holguín 1952: 34 sig., 67).
- 132) Mejía Xesspe 1922/3, 1a. parte: 219; Quintana 1922/3: 299 sig.; Quispe 1969: 34, 67, 109; Valdizán y Maldonado 1922 I: 67; Vallée 1972: 245.
- 133) V. pág. 282, Nota 79.
- 134) Minuciosas descripciones de esta operación y de las "mesas" que se preparan en distintas ocasiones ceremoniales fueron publicadas por: Aranguren Paz 1975: 105 sigs.; Casaverde Rojas 1970: 231 sigs.; Métraux 1935/6, 2a. parte: 354 sigs., fig. 35; Nachtigall 1966: 301 sigs., 317 sig., 325 sigs., 331 sig., 339, figs. 242, 260-3, 270, 282; Oblitas Poblete 1963: 109 sigs.; Quispe 1969: 23 sigs.; Tschopik 1951: 262 sigs., figs. 8-11. láms. 27b, 30 a-b.
- 135) Métraux 1935/6, 2a. parte: 347, 353 sigs.; Rowe 1946: 300; Tschopik 1951: 236, 253.
- 136) La expresión quechua sama'yku'y deriva de sama, "aliento" y designa, específicamente, al acto de exhalar el aliento con la boca bien abierta; sami'n'ca'y se usa con el mismo fin y significa tanto "bendecir soplando" (V. Alencastre y Dumézil 1953: 49; Nardi 1967: 264). González Holguín (1952: 75 sigs.) registra una larga lista de voces emparentadas con las precedentes, de la cual se desprende que las nociones de "aliento", "resuello", "descanso", "aspiración", "espiración", "inspiración", "transferencia" y "contagio" se asocian a las mismas.
- 137) Jiménez Borja 1950/1: 45; Nachtigall 1966: 309 sig., 349 sigs.; Tschopik 1951: 254 sigs.; Tello y Miranda 1923: 526.

- 138) Bandelier 1910: 98; Barthel 1959: 32 sig.; Gilt Contreras 1956: 83; Métraux 1935/6, 2a. parte: 354 sigs., 373 sig.; Nachtigall 1966: 305 sigs.; Tschopik 1951: 253, 256.
- 139) Nachtigall 1966: 305 sig., fig. 280; Quispe 1969: 67; Tschopik 1951: 256.
- 140) Nachtigall 1966: 273 sigs., 305; Tschopik 1951: 256.
- 141) Estos actos, que en su forma actual pueden haber derivado de la práctica cristiana de besar el altar, parecen haber reemplazado a la mocha, el chasquido ritual de labios con que se adoraba antiguamente a los dioses (V. Rowe 1946: 301; Tschopik 1951: 258 sig.)
- 142) No cabe duda de que también existen denominaciones indígenas para el mismo. En la Puna de Moquegua, Nachtigall (1966: 271 sig.) pudo averiguar que, además del infinitivo español "pagar", podían utilizarse las voces quechuas chaskerikwi o apachimúiki para designar al acto de ofrendar; las mismas derivan de sendos verbos que significan: "dejar o hacer llevar" y "entregar".
- 143) Gilt Contreras 1956: 84; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 281; Tschopik 1951: 260.
- 144) Casaverde Rojas 1970: 232 sigs.; Dalle 1971b: 41; Delgado Aragón 1971: 188; Gilt Contreras 1956: 84; Morote Best 1955: 197; Tschopik 1951: 260 sig. Se trata, evidentemente, de una práctica tradicional pues Cobo (XIII, xxii) afirma que, cuando se quemaba la comida para el sol en el Cuzco, un indio se encargaba de anunciarlo y todos los demás abandonaban, reverentemente, el lugar.
- 145) El hecho es atestiguado por diversos cronistas (V. Acosta V, xxvii; Cobo XIII, xxvi; Hernández Príncipe 1923: 56; Polo de Ondegardo 1916a: 19) y por diversos hallazgos arqueológicos.
- 146) Arguedas (1956: 206 sig.) y Tello y Miranda (1923: 527) documentaron la última práctica, en nuestros días, en Puquio (prov. Lucanas, dep. Ayacucho) y en el distrito de Casta (dep. Lima).
- 147) Arguedas 1956: 206, 226; Cobo(XIII, xxii).

- 148) Acerca de la parafernalia para coquear y de la forma de preparar los bolos, V. Mortimer (1901: 209 sig.) y Tello y Miranda (1923: 529 sig.).
- 149) Alencastre y Dumézil 1953: 80; Arguedas 1953: 269 sigs.; Ebbing 1965: 304, bajo akulliña; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 305; Villarreal Vara 1959: 96 sigs. En el s. XVII, Gonçalez Holguín (1952: 17, 137) registró los siguientes infinitivos, relacionados con la práctica: "Acuni acullicuni: Comer coca; Acullichini: Hazer, o dexar comer coca; Acullipayani: Comerla con excessu; Castuni. Comer siempre coca, traerla en la boca, y poco tiempo, acullini".
- 150) Tschopik 1951: 256 sig.; Villarreal Vara 1959: 103 sig.
- 151) Los naturales de Jesús (prov. Dos de Mayo, dep. Huánuco) lo hacen, según Villarreal Vara (1959: 97), con la siguiente invocación:
- | | |
|---------------------|-----------------------------|
| "Ah! ... yaya jirka | "ah! ... padre cerro |
| ah! ... aukilakuna | ah! ... señores <u>auki</u> |
| chajcharkuy." | masticad la coca." |
- 152) La noción de que el coqueo promueve la fertilidad de las plantas y animales se conserva hoy en día y halla expresión en las motivaciones que los indígenas asignan al acto.
- 153) Arguedas y Duviols 1966: 61.
- 154) Así lo afirma Cobo (IV, lvi) al referirse al tabaco y a los usos que le daban los indígenas americanos (V. asimismo von Tschudi 1891: 131).
- 155) Arriaga (1910: 24) y Villagomes (1919: 163) comentan, refiriéndose a la chicha: "... con ella comienzan todas las fiestas de las Huacas, en ella median y en ella acaban ..."
- 156) En su antiguo "Vocabulario", Gonçalez Holguín (1952: 28) registra las siguientes entradas lexicológicas, que lo evidencian: "Anccossani: Brindar, beuer a porfia; Anccossa anccossani: Darle a beuer a menudo al compañero; Anccossanacuni: Brindarse el vno al otro, beuer a porfia; Anccosanacuc maci, o atillcha maci: El contrario en beber a porfia".
- 157) En las fiestas primaverales de Jujuy se consume un plato tradicional y simbólico, que se prepara con carne fresca

o disecada - con frecuencia, cabezas de los animales faenados durante el año - y "tijtinchas", es decir, mazorcas enteras de maíz maduro (V. Mariscotti 1959: 394 sig., 1966: 76 sig.).

- 158) La etiqueta que los rige subraya, en algunos casos, la importancia que poseen los grupos de status, sexo y edad, en relación con el culto, y contribuyen a recalcar, en otros, la función ceremonial de la división en ayllu y mitades (V. Arguedas 1959: 219 sig.; Barthel 1959: 29, 34; Dalle 1971 a: 32 sig.; Mejía Xesspe 1922/3, 1a. parte: 219; Tello y Miranda 1923: 537 sigs.). Antiguamente ocurría otro tanto pues Cobo (XIV, v) aclara que, durante las fiestas principales, "... comía en público todo el pueblo en el patio del cacique o en otro lugar patente ... y sentábanse a comer a la larga, en ringlera, cada parcialidad de por sí, a una parte la de hanansaya, y a otra, la de hurinsaya, en frente una de otra, como dos líneas paralelas".
- 159) El sacramento alimenticio tiene sus raíces, como Goldammer (1960: 345 sig.) bien lo señala, en el totemismo, con sus estrictas prescripciones alimenticias, y también en el culto de las grandes diosas maternas; en éste último y en el culto mortuorio que se vincula con él, asumen importancia ciertos panes y brebajes sacramentales que, como símbolos agrarios, constituyen verdaderas alegorías cúllicas de la vida humana.
- 160) Tello y Miranda 1923: 518.
- 161) Arguedas y Duviols 1966: 48 sigs., 165 sigs., 172 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 51 sigs., 159 sigs., 162 sigs., 241 sig.
- 162) Arguedas 1956: 207; Bastien 1973: 133 sig.; Mariscotti 1966: 74 sig.; Nardi 1967: 262; Oblitas Poblete 1958: 122 sig., 1963: 106 sigs.; Santander 1962: 48 sig.; Tschopik 1951: 234; Valdizán y Maldonado 1922/3, 2a. parte: 227.
- 163) Así lo demuestra la decoración de una vasija, perteneciente a la colección del Linden Museum, de Stuttgart (V. Kutscher 1950: fig. 26).
- 164) Goldammer 1960: 211.

- 165) Dalle 1971 b: 34; Garr 1972: 147; Mishkin 1946: 416 sig.; Rowe 1946: 212; Tschopik 1946: 513.
- 166) Datos obtenidos de boca de diversos informantes y de EM Jujuy: 1, 11, 32 (V. asimismo Aranguren Paz 1975: 103 sig.; Gow y Condori 1976: 10 sig.; Gow y Gow 1975: 146; Marzal 1971: 254; Mishkin 1946: 425, 469; Nardi 1967: 249 sigs.)
- 167) La fiesta se celebra el domingo anterior o posterior a la fecha (V. Varas Reyes 1956: 262 sig.).
- 168) La Barre 1948: 174; Mishkin 1946: 425, 469.
- 169) El calendario incaico parece haberse fundado en observaciones lunares y solares. El ciclo festivo constaba de doce meses lunares - denominados de acuerdo con las tareas agrícolas o los festivales en él realizados - que ocupaban posiciones variables en el año solar. Si bien los cronistas brindan noticias contradictorias a este respecto, por lo general se acepta la correlación de Acosta (V, xxvii), Cobo (XIII, xxv - xxx) y Polo de Ondegardo (1916a: 18 sigs.), pues ésta hace coincidir los festivales de siembra y cosecha con las fechas del año en que tienen lugar dichas tareas (V. Horkheimer 1960: 33 sigs.; Rowe 1946: 308, 327 sigs.; Valcárcel 1946: 471 sigs.; Vallée 1972: 246 sigs.). Es interesante señalar que el cronista indio Poma de Ayala (1936: 250 sig., 1956: 175, 424) llama Chacra Yapuy Quilla, es decir, "luna de arar o sembrar la chacra", a un mes que hace coincidir con agosto.
- 170) Esta afirmación es confirmada por los lexicólogos González Holguín (1952: 394) y Ricardo (1951: 106) quiénes apuntaron la denominación Kapak cithua (capac chitua), bajo "Agosto mes". Otros cronistas dicen que la citua se celebraba en el décimo mes, que se llamaba Coya Raymi en el Cuzco incaico, y correspondía a setiembre (V. Acosta V, xxvii; Cobo XIII, xxix; Polo de Ondegardo 1916a: 23). La citua tiene algunos elementos en común con el Chaicasna, la fiesta anual de Chaupiñamca, la Madre Tierra del antiguo panteón huarochirense (V. Arguedas y Duviols 1966: 74 sig., 84 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 71 sigs., 83 sigs., 284 sigs.)
- 171) A juzgar por lo que dice la mayoría de los cronistas, en época incaica, el ciclo ritual habría comenzado en el sols-

ticio de diciembre, con la celebración del Capac Raymi. Habiendo destacado que el año ecológico comienza por agosto, en el altiplano peruano meridional, y que el ciclo ritual incaico reposaba sobre ciertos polos no desligados del ciclo ecológico, Vallée (1972: 246 sigs.) observa, refiriéndose a la citua: "En plus d'être reliée au culte à la lune, cette fête avait une signification de fécondité évidente".

- 172) Molina 1959: 49.
- 173) Mariscotti 1966; la adopción del calendario gregoriano hizo que estos rituales fueran transferidos, en algunas regiones, al 1^o de enero (V. Delgado de Thays 1965: 255 sig.; Monast 1969: 238 sig.)
- 174) Así lo afirma Cobo (XIII, xxix), quién dice, que por este tiempo "... se hacía lavatorio general en toda la ciudad, yendo los moradores della a las fuentes y ríos a bañarse, cada uno en su ceque, diciendo que desta suerte salían las enfermedades dellos ..." y, párrafos más adelante, agrega, que también se llevaba sanco a las mismas, para que éstas no se enfermasen.
- 175) Mariscotti 1966: 79, 87 sigs.
- 176) Además de las citadas, se celebran las de Nuestra Señora de los Angeles (2 de agosto), y de las Nieves (5 de agosto), y muy especialmente, la de la Asunción (15 de agosto) (V. Calendario folklórico del Depto. de La Paz 1955; Casaverde Rojas 1970: 125 sigs.; Delgado de Thays 1965: 119 sigs.; Garr 1972: 69 sigs.; Marzal 1971: 166 sigs.; Monast 1969: 239 sigs., 266 sigs.; Sáenz 1955/6, 1a. parte: 22 sigs.; Soria Lens 1955: 132; Valcárcel 1946: 474; Varas Reyes 1956: 262 sig.)
- 177) Aznar, Bilbao y González 1967; Cortazar 1965; Lafón 1967; Mariscotti 1976: 71 sigs.; Marzal 1971: 114 sig., 159 sigs.; Santander 1964; Varas Reyes 1956: 263.
- 178) Pese a la opinión contraria de Forbes (1870: 234), se trata de una antiquísima fiesta cristiana, que aún se celebra pomposamente en diversas poblaciones de la provincia española de Badajoz (Foster 1960: 190).

- 179) Estas fiestas han sido monográficamente estudiadas por Cortazar (1949), Santander (1964) y otros autores.
- 180) Rowe 1946: 310.
- 181) Trimborn y Kelm 1967: 284.
- 182) Acosta (V, xxvii); Arriaga 1910: 29 sig.; Cobo (XIII, xxx); Polo de Ondegardo 1916 a: 23 sig.; Villagomes 1919: 59 sig.

NOTAS

CAPITULO CUARTO

- 1) Esto se percibe muy claramente si se confronta la lista de términos de status que von Tschudi (1891: 146 sigs.) extrajo de las fuentes históricas y reunió en su artículo sobre la voz umu. (V. asimismo Casaverde Rojas 1970: 222).
- 2) El término deriva del verbo aymara qolaña (k'ollaña), "curar" y significa "el que cura", "el que conoce medicinas" (V. Ebbing 1965: 325; Tschopik 1951: 224).
- 3) Tschopik (1951: 221) dice que ambos se valen de una técnica que se llama q'olpaña, porque consiste en transferir mágicamente la enfermedad a un trozo del metal llamado q'olpa (V. pág.101 de esta monografía). El autor aclara, asimismo, que ambos ofrecen sacrificios, en el curso de sus curaciones, si bien el primero se los dedica a los seres sobrenaturales y el segundo a la enfermedad misma.
- 4) Nachtigall 1966: 324 sigs.
- 5) EM Jujuy: 63 afirma, por ejemplo, que existen "médicos" especializados en el tratamiento de las perturbaciones físicas y psíquicas que resultan de hurgar en las tumbas antiguas.
- 6) Casaverde Rojas 1970: 222 sigs.; Marzal 1971: 266 sigs.; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 315 sig.; Morote Best 1951: 122 sigs.; Quintana 1922/3: 296 sigs.; Rowe 1946: 312 sigs.; Tschopik 1946: 568 sigs.; Valdizán y Maldonado 1922 I.
- 7) Los Aymara de Chucuito y de otras regiones utilizan el infinitivo yatiña, "saber", para designar al acto de adivinar (V. Sebeok 1951: 151). Según González Holguín (1952: 389), "Adeuinar el hechizero" habríase dicho Hachhini, en el Quechua cuzqueño del s. XVII.
- 8) La adivinación con coca - llamada kokampi p'uit'aña, "arrojar coca", en Aymara, y koka-wijch'uy, en Quechua - es practicada por todos los profesionales de Chucuito, pero tiende a ser considerada como propia del yatiri o "adivino",

porque éste la emplea más frecuentemente que los demás. La forma de adivinar con coca es detalladamente descrita por Oblitas Poblete (1963: 162 sig.).

- 9) Los cronistas Cobo (XIII, xxxvi) y Molina (1959: 29 sigs.) atribuyen facultades equivalentes a los profesionales que llaman yacarca.
- 10) Éste aclara que la propiciación de los seres sobrenaturales, con el objeto de asegurar el bienestar y prevenir las desgracias futuras, y la expiación de la adversidad, sufrida en el presente o en el pasado inmediato, pertenecen a su esfera exclusiva de acción.
- 11) Bertonio (1879 II: 337) apunta: "Tala, vel Layca. Hechizero, Hechizera, Hechira" y los cronistas Arriaga (1910: 17), Poma de Ayala (1936: 278, 1956: 198) y Villagomes (1919: 151) llaman laicca (laica) o Vmu (Umu) a los hechiceros o ministros corrientes de idolatrías. A juicio de von Tschudi (1891: 146), layka sería el equivalente aymara del término quechua kautsu (kauchu), al que Gonçalves Holguín (1952: 139) traduce como: "Brujo, ahojador". El término laik'a figura en el reciente diccionario aymara de Ebbing (1965: 328) con el significado de: "brujo, hechicero (que hace daño al prójimo)". Modernamente, la voz se halla difundida tanto en el altiplano boliviano (V. La Barre 1948: 220; Monast 1969: 305 sigs.; Paredes 1963: 20) como en los departamentos centrales y meridionales de Perú (V. Arguedas 1956: 227; Bouroncle Carreón 1964: 248; Casaverde Rojas 1970: 218 sigs.; Garr 1972: 171; Marzal 1971: 262 sig.; Michaud 1970: 10; Nachtigall 1966: 286 sigs.; Nuñez del Prado Béjar 1970: 105 sig.; Palacios Ríos 1961: 226; Valdizán y Maldonado 1922 I: 165 sig.).
- 12) Juan de Dios aski, uno de los informantes de Tschopik, admitió de motu propio que practicaba en ambos terrenos; en Chucuito se sospechaba, además, que otro individuo conocido como paqo habría practicado, asimismo, como laíqa (V. Tschopik 1951: 224).
- 13) Tschopik (1951: 221, Nota 2, 223 sig.).
- 14) No resulta claro, no obstante, si antiguamente las prácticas de magia blanca se diferenciaban, a nivel teórico-cultural, de las de magia negra y si ello se hace, actualmente, en todas partes. Refiriéndose a las condiciones

existentes en el altiplano de Bolivia, La Barre (1948:220) advierte que "... los brujos, tales como el laiq'a o el tala, se transforman fácilmente en anti-brujos ...".

- 15) La voz quechua sunkuyuj o sonkoyoj (soncoyoy, sonccoyoj) significa, según González Holguín (1952: 329), "el que tiene vso de razon". Antiguamente se usaba, en algunas regiones, para designar a unos profesionales que curaban enfermedades y practicaban tanto la adivinación como la magia negra. Puesto que el término deriva de sonko (sonco), un vocablo que, en sentido estricto, significa "corazón", Rowe (1946: 312) y von Tschudi (1891: 148) lo traducen como "el valiente", "el que tiene corazón" o "el hombre con corazón". Antiguamente esta voz significaba también "conciencia", "juicio", "razón", "memoria", "voluntad" y "entendimiento" (V. González Holguín 1952: 328).
- 16) Éste significa "el que cura", "curandero" y es, por lo tanto, un equivalente de la voz aymara qolasiri. Otras formas, derivadas de la raíz quechua hampi- o ampi- "medicina", "remedio", "curación", se utilizan en Perú y el NO argentino. Quintana (1922/3: 299) dice, por ejemplo, que en la provincia de Andahuailas (dep. Apurímac) se denomina hampipakucc a unos "curanderos" que tratan enfermedades enviadas por los seres sobrenaturales y que son también llamados machu laycca o "viejo brujo"; es interesante señalar, que en otro de sus trabajos, este mismo autor (1924, 2a. parte: 362) aclara que, en dicha provincia, se hacen brujos o laycca los curanderos envejecidos. Las voces derivadas de la raíz hampi parecen haberse utilizado más diferenciadamente en el s. XVI pues González Holguín (1952: 145) apunta, no sólo: "Hampi camayoc: El médico o cirujano" y "Hampipayak: El sacerdote médico", sino también el vocablo compuesto: "Hampipiyoc mioyoc: Las sauandijas ponçoñosas, y los hechizeros que matan con ponçoña."
- 17) Bouroncle Carreón 1964: 246; Buechler y Buechler 1971: 94 sig.; Martínez 1961: 198 sig.; Métraux 1935/6, 2a. parte: 342 sig.; Monast 1969: 303 sigs.; Oblitas Poblete 1958: 121, 1963: 107, 162; Palacios Ríos 1961: 225 sig.; Paredes 1963: 42.

- 18) V. pág. 296 , Nota 7.
- 19) Alencastre y Dumézil 1953: 49 sig., 56 sigs.; Casaverde Rojas 1970: 211; Garr 1972: 169 sig.; Gilt Contreras 1956: 83; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 277; Gow y Gow 1975: 148 sig.; Lira 1950: 38 sig.; Marzal 1971: 257; Michaud 1970: 10 sig.; Oblitas Poblete 1958: 121 sig., 1963: 107; Palacios Ríos 1959: 344 sig., 1961: 225 sig.; Paredes 1963: 242 sigs.; Roel Pineda 1966: 29 sig.; Tschopik 1951: 219, Nota 1.
- 20) Oblitas Poblete 1963: 162.
- 21) Barthel 1959: 28.
- 22) Tschopik 1951: 224; a juzgar por lo que Paredes (1963: 20) dice de los cchamacani, la voz designaría, en el altiplano boliviano, a aquéllos profesionales que en Puno y otros departamentos peruanos se intitulan laiqa. En su propia enumeración de los profesionales de esta región, La Barre (1948: 217) alude a los "... čamakani (lit., "with darkness") and the čamakiri ("he who darkens") who call at night upon their familiar spirits ... in hunting out and counteracting withcraft ..." Palacios Ríos (1961: 225 sig.), quien trabajó en el mismo departamento en que lo hiciera Tschopik, se refiere a los cchamacani como si fueran profesionales de otra clase que los paqo.
- 23) El "Vocabulario" de González Holguín (1952: 361) incluye también las siguientes voces, derivadas de la misma raíz: "Yachacuni Yanaycuni. Exercitar o prouar, o hazer experiencia" y "Yachachik. Maestro". Emparentado con las mismas se halla el título Yachaj, que los Callahuaya aplican a los paqo y otros profesionales (V. Oblitas Poblete 1963: 162). Paredes (1963: 21) registra otros términos - tales como amauta (amautta), "sabio", "de edad", "pensador" y chuimani, "sabio", "anciano" - que se utilizan similarmente.
- 24) Otros investigadores que trabajaron en el mismo departamento más modernamente usan el término paqo más genéricamente (V. Casaverde Rojas 1970: 211; Gow y Condori 1976: 71 sigs.; Marzal 1971: 257).
- 25) Arguedas 1956: 198 sigs., 226 sig.; Favre 1967: 134 sig.; Quintana 1924, 2a. parte: 36.

- 26) Tello y Miranda (1923: 526 sig.) registraron la voz, modernamente, en el distrito limeño de Casta. Es probable que se trate de una derivación del término Hachhik, que González Holguín (1952: 389) apunta como equivalente quechua de la palabra "adeuino".
- 27) Jijena Sánchez y Jacovella 1939: 112; Sarmiento 1951: 158; EM Jujuy : 26, 32.
- 28) Por provenir de una localidad, situada en el antiguo Territorio Nacional de Los Andes, este legajo lleva la sigla EM Los Andes: 1.
- 29) Buechler y Buechler 1971: 94; Costas Arguedas 1950: 131; La Barre 1948: 170; Nordyke 1972: 61 sig.; Paredes 1963: 19 sig.
- 30) Informes similares fueron recogidos, en otras localidades de ésta y otras provincias cuzqueñas, por: Casaverde Rojas 1970: 212 sig.; Garr 1972: 170; Marzal 1971: 258; Mishkin 1946: 469; Morote Best 1951: 156 sigs.; Roel Pineda 1966: 29 sig.
- 31) Sarmiento 1951: 158; nociones similares fueron documentadas por Buechler y Buechler (1971: 96 sigs.) y Costas Arguedas (1950: 104).
- 32) Arriaga 1910: 20; Villagomes 1919: 154.
- 33) Cobo(XIII, xxxiii); datos muy semejantes figuran en las crónicas de Polo de Ondegardo (1916 a: 34) y Molina (1959: 29).
- 34) Arguedas y Duviols 1966: 194 sigs.; Cobo(XIII, xxxiii); Polo de Ondegardo 1916 a: 34, 1916 b: 198; Poma de Ayala 1936: 276, 1956: 197 sig., 442; Trimborn y Kelm 1967: 193 sigs.
- 35) Agustinos 1952: 81; Anónimo 1919: 187; Arguedas y Duviols 1966: 186 sigs.; Arriaga 1910: 16 sig., 32 sig.; Avendaño 1904: 383; Duviols 1967 a: 19; Hernández Príncipe 1923: 27, 65; Trimborn y Kelm 1967: 183 sigs., 291 sig.; von Tschudi 1891: 176; Villagomes 1919: 150, 168 sig.
- 36) En el hinterland de Lima, los mellizos eran denominados igualmente chuchos (chuchus), en el Cuzco, Taqui Huahua (Taquiuhuahua), y, más al S, illapa, Pachachata huahua ó

Pachahuahua (V. Arriaga 1910: 32; Bertonio 1879 II: 243; Duviols 1967a: 19; Villagomes 1919: 168).

- 37) Arguedas y Duviols 1966: 64 sig., 100 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 62 sig., 99 sigs., 271 sigs.
- 38) La siguiente cita de Arriaga (1910: 20) prueba que el sometimiento del candidato a una serie de tabúes es un rasgo antiguo: "Quando vno à de entrar en alguno de los officios mayores ayuna, vn mes, y en otras partes seys, y en otra vn año no comiendo sal ni agi, ni durmiendo con su muger, ni lavandosse ni peinandosse. Y en algunas partes se vsan que no se à de llegar las manos al cuerpo, y assi dixo vno de estos en san Iuan de Cochabamba, que en el tiempo que ayunò, como no se lavava ni peinava la cabeça, criò muchos animalejos, y por guardar su ceremonia, y no llegarse las manos se rascava con vn palillo." Datos semejantes fueron consignados, medio siglo más temprano, por los Agustinos (1952: 61) y, en la actualidad, por Casaverde Rojas (1970: 213) y Roel Pineda (1966: 29).
- 39) De los autores coloniales, sólo los Agustinos (1952: 61) se refieren a estos baños (V. asimismo Gow y Condori 1976: 75 sigs.; Morote Best 1955: 190).
- 40) Paredes (1963: 273) se refiere, por ej., a brujos voladores y otros autores - entre los que figuran Arguedas (1956: 200) y Morote Best (1951: 158) - a experiencias iniciáticas en el interior de una montaña.
- 41) La voz significa, según Morote Best, "el que espera", "esperador".
- 42) Casaverde Rojas 1970: 214 sigs.; Gow y Condori 1976: 74 sigs.; Lira 1950: 38 sig.; Marzal 1971: 259 sigs.; Mishkin 1946: 469 sig.; Paredes 1963: 23 sigs.; Quintana 1924, 2a. parte: 364; Tschopik 1951: 262 sigs.; Valdizán y Maldonado 1922/3, 1a. parte: 228 sig.
- 43) La voz pongo se aplica normalmente al indio, a quién le toca realizar tareas domésticas en las haciendas (V. HSAI II, 977). En el léxico quechua-ayacucheño de Perroud y Chouvenec (1970 II: 138) ésta figura con las siguientes acepciones: "1. Brujo que da consultas para enfermedades, cosas perdidas, llamando los cerros, Sin. Cfr. Achiikamayoc. 2. Servidor, cuidador de la casa, hacienda: O

Punku. 3. Desfiladero por el cual, a veces pasa un río con ímpetu: ... Viene de Punku: Puerta." En la pág.141, los mismos autores apuntan, bajo Punku: "1. Puerta, entrada, portada ... 2. Delante, delantero ... 3. Indígena que sirve de portero al párroco, o hacendado: dicen mejor: Pongo: Punkukamayoc: Portero. La palabra Pongo ha pasado al castellano en sentido de portero o de rabión de río." Fundándose en sus notas de campo (obtenidas en la región de Moya, en la provincia de Huancavelica) Favre (1967: 134) aclara: "Le terme 'punku' qui signifie 'porte' ou 'portier', désigne l'individu que 'ouvre la montagne' à ses adorateurs, et qui introduit ceux-ci auprès de Wamani."

- 44) Es un hecho comprobado, que los intoxicantes, ceremonialmente usados en Sud América, provocan cambios de percepción, tales como macropsia y parastesia (V. Holms-tedt y Lindgren 1967).
- 45) La cita da a entender que había oficiantes de este tipo desde el N de Perú - la antigua provincia de Chachapoyas se hallaba en el actual dep. Amazonas - hasta Bolivia y, tanto en la sierra como en la costa.
- 46) No parece haber duda de que entre ellos también había psicópatas que no necesitaban recurrir al auxilio de drogas. Ello se desprende de la siguiente cita de Arriaga (1910: 20 sig.): "También suelen los ministros mayores, quando ven algun Indio, o India, que le da algun mal repentino, y se priva del juicio, y queda como loco, dezir que aquel accidente le sobreviene, porque las Huacas quieren que sea su Villac, y sacerdote y en bolviendo en si le hazen que ayune, y aprenda el oficio; fundados en que quando ellos hablan con las Huacas suelen privarse del juicio, o por efetos del Demonio que les entontece, hablando con ellos, o por la fuerça de la chicha que beven, quando quieren hablar con la Huaca. En Huacho le diò a vno de estos este phrenesi, y se fue por los campos como loco, y al cabo de ocho o diez dias le hallaron sus parientes en vn Cerro, como fuera de si, truxeronle al pueblo, y con esto quedò hecho Macsa, y Huacavillac, y por esta razon a todos los que les da mal de coraçon, los tienen ya por escogidos para estos ministerios".

- 47) von Reis Altschul 1967: 307 sig.
- 48) La cocción de las semillas de villca es un laxante y estimulante eficaz, que antiguamente se usaba para dar enemas; tanto éstas, como las jeringas utilizadas con este fin, se denominaban igualmente villca.
- 49) La voz era, además, un sinónimo de ayllu o linaje (V. pág. 254 , Nota 44).
- 50) Hasta la fecha no se ha podido determinar con qué sustancias se preparaba este rapé, pese a que se han encontrado probables muestras del mismo (V. Nuñez Atencio 1969).
- 51) Nuñez Atencio 1963; a juicio de Wassén (1965: 77 sigs., 1967: 274 sigs.), el empleo ceremonial de rapé habría sido introducido al área atacameña por una corriente cultural proveniente de la región amazónica o subandina. Los hallazgos que Bird y Engel realizaron cerca de Huaca Prieta, en el Valle de Chicama, y cerca de la comunidad costera de Asia, al S. de Lima, demuestran que la práctica también era conocida en Perú, en época muy temprana (ca. 1200 a .C.) (V. Engel 1963: 114 sig.; Wassén 1965: 79 sig., 1967: 256, fig. 17).
- 52) Nuñez Atencio (1963: 152) vincula a las tabletas de este grupo con "... una tradición tiahuanacuense." A esta misma tradición pertenecen tres tabletas -decoradas, igualmente, con representaciones de cóndores u otras falcónidas - que integran el ajuar funerario de una tumba recientemente descubierta en territorio callahuaya y posiblemente perteneciente a un difunto chamán (V. Wassén 1972: 36 sigs, m figs. 8 -9, 11). Fundándose en la frecuencia con que los motivos ornitomorfos aparecen en la parafernalia sudamericana para aspirar rapé y en la vinculación mágico-simbólica que algunas tribus, de las tierras bajas y de la región sub-andina, establecen entre el empleo ceremonial de drogas y ciertas aves de excelente vista, Wassén (1965: 24 sigs., 78, 1967: 283 sigs.) señaló anteriormente que éstas pueden ser consideradas como patronas del éxtasis inducido artificialmente.
- 53) Le Paige 1964: 61; Wassén 1967: 282, fig. 32.

- 54) En relación con este problema, V. Schröder 1964: 300 sigs.
- 55) Vajda 1964: 268 sig.
- 56) Eliade 1960: 209 sigs.; Schröder 1964: 307 sig.; Vajda 1964: 281 sig.
- 57) Luego de advertir que una crítica exhaustiva de esta teoría no es posible sin una interpretación previa del trasfondo filosófico-antropológico, que la determina, Vajda (1964: 282 sig.) observa que no existen mitos, que vinculen a los ritos chamánicos (o al viaje extático al más allá) con situaciones o sucesos acaecidos en la aurora de los tiempos y que permitan interpretarlos como repeticiones de viajes míticos a mundos ultraterrenos.
- 58) Nos fundamos en los vocabularios de Bertonio (1612 II: 242) y González Holguín (1952: 52, 148, 350, 596), cuya ortografía respetamos. En primer lugar citamos las voces quechua y, a continuación, sus equivalentes aymara.
- 59) La voz cay (cai) es registrada por González Holguín (1952: 48 sig., 52) con los significados de: "esto, o este", "el estar y el ser", "el ser y el estar corporal, y espiritual". Su contemporáneo Ricardo (1951: 23, 163) registró estas acepciones: "cay, este, esto"; "cay, ser, de cani" y "Mundo orbe, caypacha".
- 60) Además de vcupacha (ucupacha), González Holguín (1951: 556, bajo "Infierno") registra la voz cupaypahuacin; la misma significa "la casa del demonio" y tiene todo el aspecto de haberse originado bajo la influencia de los misioneros (V. Poma de Ayala 1936: 69 sig., 1956: 51, 319).
- 61) González Holguín 1952: 596, bajo "Mundo dicen los del infierno", 145, bajo hahua; el "Vocabulario", algo anterior, de Ricardo (1951: 40), apunta: "Hahua pacha, lugar alto".
- 62) González Holguín 1952: 356, 596.
- 63) Cobo (XIII, iii); Garcilaso (II, vii); Molina 1959: 82. La persistencia de estas concepciones es atestiguada por diversos trabajos recientes (V. Casaverde Rojas 1970: 207 sigs.; Marzal 1971: 85 sig.; Nuñez del Prado Béjar 1970: 62 sig.)

- 64) La identificación de esta galaxia con un río celeste es de antigua data y se preserva aún en el S de Perú y el NO argentino (V. Jijena Sánchez 1952: 126; Lehmann-Nitsche 1928: 156 sig.; Nachtigall 1966: 261 sig.).
- 65) Aunque reconoce que "el simbolismo del puente funerario está universalmente extendido y rebasa la ideología y la mitología chamánica", Eliade (1960: 359 sigs.) le concede un importante papel en relación con el chamanismo.
- 66) Barette 1972: 257 sigs.; Vallée 1972: 239 sigs.; Zuidema y Quispe 1968.
- 67) Según la versión de Arguedas y Duviols (1966: 45) el trozo correspondiente reza: "Y después de ese tiempo, del cerro Llantapa surgió un árbol llamado Pullao y se trabó en lucha con la otra montaña de nombre Huicho. Pullao era como un arco gigante, y sobre él estaban refugiados los monos, los pájaros, el caqui, todas las aves. Con todos estos animales, la montaña se fué al mar, desapareció." (V. Trimborn y Kelm 1967: 44, 287).
- 68) Los interesantes datos que los Agustinos (1952: 61 sigs.) nos brindan, acerca del llamamiento y las experiencias iniciáticas de los sacerdotes o hechiceros que escenificaban estos rituales, evidencia que éstos pueden equipararse a los paqo contemporáneos.
- 69) Arguedas y Duviols 1966: 65, 69 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 63 sig., 69 sigs.
- 70) Arguedas y Duviols 1966: 79; Trimborn y Kelm 1967: 80 sig., 286 sig.
- 71) Nachtigall (1966: 283) y Tschopik (1951: 227 sig.) verificaron que esta técnica es actualmente desconocida en la Puna de Moquegua y en la región de Chucuito (dep. Puno).
- 72) Schröder 1964: 312 sigs.; Vajda 1964: 276 sig.
- 73) Mariscotti 1970: 427 sigs., 1973: 207 sigs.; Tello y Miranda 1923: 510 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 236 sigs.
- 74) La diferencia entre "implorar" y "obligar" es tan elástica en el campo de las prácticas religiosas que no constituye un principium dividendi apropiado (V. Vajda 1964: 271 sig., Nota 20.)

- 75) Creemos con Vajda (1964: 266 sigs.) que es conveniente restringirse en el uso de esta voz, hasta tanto no se tenga un cuadro más claro del chamanismo nor-y centro-asiático y de sus fundamentos históricos, sociales y psíquicos.
- 76) Casaverde Rojas 1970: 218 sig.; Cayón Armelia 1971: 156; Garr 1972: 171; La Barre 1948: 71; Marzal 1971: 263; Pa-redes 1963: 22 sigs.; Rosemberg 1951; Tschopik 1951: 202; Valcárcel 1939: 75; Valdizán y Maldonado 1922 II: 279. V. asimismo el cronista Cobo (XIII, xxxv) y Rowe (1946: 314), quién resume la información de las fuentes históricas.
- 77) V. asimismo Nuñez del Prado Béjar 1970: 96.
- 78) El cronista dice que este genero de hechiceros se descubrió en los pueblos de los llanos y de la costa y agrega: "Son estos Cauchus, o Runapmicuc como ellos llaman, que quiere dezir el que come hombres, vn genero de brujos, que an muerto mucha gente, especialmente muchachos. Y aunque en los pueblos que se avian antes visitado, avia auido algunos rastros, y indicios de ellos, no se acavava de averiguar enque consistia su oficio, y maleficio. Hasta que vn dia en vn pueblo examinando el dotor Hernando de Avendaño, estando yo presente, vn Indio de hasta veinte y cinco años, de buen talle, y disposicion, y al parecer de buen entendimiento en las cosas ordinarias de Idolatria, y embiandole ya en paz, despues de aver respondido a todo lo q̃ le avían preguntado, dixo el Indio ... que el era Brujo, y que su padre lo avia sido ... y que el le avia enseñado el oficio ... En suma es, que en diferentes Ayillos y parcialidades, ay diferentes maestros, que ellos llaman ahora con nuestro nombre Español Capitan; y cada vno tiene diferentes discipulos, y soldados. Este les avisa y previene quando le parece, que tal noche ... y en tal lugar se an de juntar. El maestro va aquella noche a casa que le parece, acompañado de vno o dos de sus discipulos, y quedandose ellos a la puerta, entra esparciendo vnos polvos de huessos de muertos, que ellos tienen para este efeto conficionados, y preparados con otras no se que cosas, y palabras, y con ellos adormecen a todos los de casa de tal suerte, que ni persona, ni animal de toda la casa se menea, ni lo siente, y assi se

llega a la persona que quiere matar, y con la vña le saca vn poquito de sangre, de qualquier parte del cuerpo, y le chupa por alli la que puede, y assi llaman también a estos tales Brujos en su lengua chupadores ..."Además de agregar otros detalles, el cronista dice que cuando éstos celebraban sus juntas, se les aparecía "... el Demonio, vnas veces en figura de Leon, otras veces en figura de Tigre, y poniendose asentado, y estrivando sobre los braços muy furioso, le adoran" (nuestro subrayado). Hechos semejantes se narran actualmente acerca de los runa-uturuncu u hombres-jaguar.

- 79) En relación con los primeros, V. Sharon (1972: 116, fig. 21) y, en relación con los últimos, Wassén (1965: 35, fig. 7, 1967: 248, fig. 8, 251, fig. 11, 255, fig. 14, 256, fig. 15).
- 80) Para ésto se valen de coca y tabaco.
- 81) Si bien atestigua que los Tacana mantuvieron un intenso contacto con sus vecinos andinos, la adopción de la voz se halla lejos de probar que el oficio haya sido introducido por éstos.
- 82) Hissink y Hahn 1961: 331.
- 83) Este autor pudo verificar que el aprendizaje recién comienza años después de que ocurre el llamamiento. Antiguamente, parece haber ocurrido otro tanto, pues algunos cronistas dicen que los elegidos por el rayo eran consagrados sacerdotes cuando viejos (V. Cobo XIII, xxxiii; Polo de Ondegardo 1916 a: 34).
- 84) Los más difundidos parecen haber sido los títulos de yanapaj (yanapac) o yanapiri, pues éstos fueron registrados - antiguamente, por los cronistas Arriaga (1910: 18) y Villagomes (1919: 152) y, modernamente, por Tschopik (1951: 229, Nota 4) - tanto en el hinterland de Lima como en el Titicaca. El primero es quechua, el segundo aymara y ambos significan "el que ayuda", "ayudante". En el departamento de Puno, Palacios Ríos (1961: 226) registró modernamente el título de sullca-pago, "pago menor", y en el de Cuzco, Gilt Contreras (1956: 83) oyó utilizar el de pakhe, "asistente".

- 85) Polo de Ondegardo 1916 a: 27; Trimborn y Kelm 1967: 273.
- 86) Todo indica que el candidato se ejercitaba, también, en el arte de ultimar correctamente a las víctimas de sacrificio.
- 87) Trimborn y Kelm 1967: 271 sigs.
- 88) Kosok 1959: 8 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 271 sigs.
- 89) Tschopik 1951: 230.
- 90) Arguedas y Duviols 1966: 64 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 62 sigs., 273.
- 91) Tschopik 1951: 236 sigs.
- 92) Además de registrar su uso entre los primeros, Paredes (1963: 92) ya señaló que éste se vincula con el carácter simbólico de dichos animales. El cronista Albornoz, quién recorrió el S de Perú a fines del s. XVI, advierte: "Son muchos los géneros de bayles que usan para celebración de sus guacas. En especial se a de advertir donde tienen los gualparicos con que los hazen, que son unos géneros de bestidos y plumerías y atadijos de piernas muy galanos, con conchas del mar que llaman mollos y figuras de músicas con caveças de animales y bestiduras de los pellejos de los animales de tigueres, de leones, ozcollos, venados y culebras y otros animales de montañas." (V. Duviols 1967a: 21 sig.) Uno de los mitos, que Avila recogió en el antiguo Huarochirí, remite el origen de la práctica de danzar con cabezas de puma y halcón a una disposición de Cuniraya Viracocha, el supremo dios (V. Arguedas y Duviols 1966: 24 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 25 sigs.).
- 93) Arguedas y Duviols 1966: 64 sig., 74 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 62 sig., 68, 75; la chuspa no falta entre los atributos de un sacerdote, representado en la vasija chimú que publicó Kutscher (1950: 25, fig. 26).
- 94) Wassén 1972 b.
- 95) Casaverde Rojas 1970: 212; Lira 1950: 38; Marzal 1971: 258; Nuñez del Prado Béjar 1970: 104.
- 96) Diversos legajos de EM Jujuy aluden a estas piedras, que se cree que caen junto con el rayo y se encuentran enteradas en los sitios donde se produce su impacto.

- 97) Mishkin 1946: 469.
- 98) En otras regiones éstos se designan con la voz quechua quespi (gespe), la cual significa, entre otras cosas, "crystal", "piedra preciosa" (V. González Holguín 1952: 306).
- 99) V. asimismo Polo de Ondegardo 1916a: 31).
- 100) La estructura socio-política de esta villa fué descrita por Arguedas (1956: 184 sigs.) y analizada por Palomino Flores (1971: 240 sigs.) y Zuidema (1964: 81 sigs.).
- 101) Arguedas 1956: 209 sig., 212 sigs.
- 102) Arguedas 1956: 225 sig.
- 103) La documentación reunida por el autor que estamos citando no permite decidir si la consagración de los pongo, como magos blancos, es anterior a su elección como aspirantes a sacerdotes del ayllu.
- 104) Ello probablemente se deba a que el desempeño como auki exige gran resistencia física y plena lucidez mental.
- 105) Los datos de Favre difieren, en este punto, con los de Arguedas; a diferencia de éste, aquél afirma que los auki más poderosos son los más ancianos. Los datos de Casaverde Rojas (1970: 212) y Gow y Condori (1976: 71) tienden, más bien, a confirmar los de Arguedas pues dicen que el Altomisayoq o hechicero superior pierde sus poderes excepcionales al cabo de unos años.
- 106) Roel Pineda 1966: 26.
- 107) Si bien algunos afirman que el Altomisayoq fué tocado tres veces por el rayo y el Pampamisayoq sólo una vez, no cabe duda de que éstos se diferencian, esencialmente, en función de su relación con los auki, wamani o espíritus residentes en las montañas sagradas (V. Casaverde Rojas 1970: 212 sigs., 218; Gow y Condori 1976: 71 sigs.; Marzal 1971: 257 sigs.; Mishkin 1946: 469; Morote Best 1951: 156 sigs.; Nuñez del Prado Béjar 1970: 104 sig.).
- 108) De una lista elaborada por el autor se desprende que los discípulos reemplazan regularmente a sus maestros, después de tres o cuatro años de aprendizaje.
- 109) Tschopik dice, a este respecto: "No information from Chu-

cuito indicates that magical ceremonies are, or ever were, held by and for the members of an ayllu as a whole." Buechler y Buechler (1971: 94) y Monast (1969: 303 sigs.), quiénes recogieron su información en otras comunidades aymara-parlantes, constataron, no obstante, que éstas poseen "fullfledged magicians" o yatiri oficialmente encomendados, por una sección o ayllu, para oficiar en representación de todo el grupo; ambos autores hablan de uno o, a lo sumo, de dos profesionales por sección o ayllu.

- 110) El hecho de que los pago también se intitulen watapurichi, en algunas regiones, parece indicar que esta función no les era ajena antiguamente. El título deriva de las voces quechua huata (wata), "año" y purichini, "hacer caminar" y significa, según Oblitas Poblete (1963: 107), "el que hace caminar el año".
- 111) Lo mismo se desprende de los informes de Hernández Príncipe (1923: 26 sigs.).
- 112) Arriaga 1910: 17 sig.; V. asimismo Villagomes 1919: 151 sig.

NOTAS
CAPITULO QUINTO

- 1) Goldammer 1961: 215 sigs.
- 2) Jensen (1960: 52) observa, a este respecto, que la necesidad de conceder a los contenidos vitales de reconocida importancia, en ocasiones dadas, toda la atención que se merecen, y de darles expresión o "representarlos" como una cosa en sí, es el motor que da origen a las prácticas cúllicas y un factor esencial para su conservación. La conciencia de este hecho, condujo a Caillois (1950:160) a definir a la fiesta como "un paroxismo de la sociedad".
- 3) Esto hace que la fiesta equivalga a una consumación de la creación y a un regreso al caos originario (V. Caillois 1950: 128 sigs.; Eliade 1954: 365 sigs.; Jensen 1960: 65 sigs.).
- 4) Vellard 1963: 109 sig.
- 5) Horkheimer 1960: 71; Murra 1960: 397.
- 6) Se trata del mito huarochireño de Huatyacuri y Chaupi-ñamca (V. Arguedas y Duviols 1966: 35; Trimborn y Kelm 1967: 32, Nota 5) y del que reproducimos en la pág. 47 de esta monografía. El texto del primero dice, expresamente, que Huatyacuri era nombrado así, porque se alimentaba miserablemente con papas asadas en huatia (guatia), es decir, en horno de tierra.
- 7) La opinión de que provendría de Chile ha sido desvirtuada por los estudios de J.G. Hawkes (V. Horkheimer 1960: 88; Parodi 1966: 27 sigs.).
- 8) Hasta la fecha se desconoce, no obstante, la antigüedad de los principales cultivos autóctonos (papa y quínoa) y su relación cronológica respectiva (V. Zerries 1969: 69).
- 9) Parodi 1966: 18; Zerries 1969: 67.
- 10) Trimborn y Kelm 1967: 206 sig.
- 11) V. pág. 255 , Nota 53.

- 12) Diversas versiones del mito que incluye este mitologema han sido recogidas, en lo que va de nuestro siglo, en el S de Perú y en el altiplano boliviano (V. Frontaura Argandoña 1935: 147 sig.; Paredes Candia 1957/8: 69 sig.; Vienrich 1906: 32 sigs.). Métraux (1934: 98 sig. y 1935/6, 2a. parte/ 406 sigs.), quién recogió una versión incompleta del mismo entre los Chipaya de Carangas, opina que se trata de un antiguo mito explicativo del origen de la quínoa. Este dice que el zorro ascendió una vez al cielo, con ayuda del cóndor, para participar clandestinamente en un banquete, y que encantado con el gusto de la misma, robó allí la semilla de la quínoa - o la de ésta y otras plantas de grano - y se la tragó, para poder transportarla a la tierra. Dicha semilla se dispersó por todo el mundo, gracias a que una lora cortó la cuerda por la que descendía el zorro y a que éste reventó, al dar en tierra.
- 13) Acerca de estos sistemas y su funcionamiento, V. Buechler y Buechler 1971: 71 sigs.; Fuenzalida Vollmar 1970: 105 sig.; Golte 1973: 199 sigs.; Mishkin 1946: 419 sig., 448 sigs.; Tschopik 1946: 543 sigs.
- 14) Coello 1935: 21; Manya 1971: 49; Mayta Medina 1971: 103 sigs.; Morote Best 1951: 146 sig.
- 15) La práctica fué documentada, en el NO argentino, por Ambrosetti (1899: 73) y otros autores y, en Bolivia y Perú, por Alencastre y Dumézil (1953: 63 sigs.), Mejía Xesspe (1922/3, 1a. parte: 209 sig.) y Paredes (1963: 116 sigs.).
- 16) V. Santander (1964: 5) y Buechler y Buechler (1971: 92), quiénes registraron la misma práctica en Compi (dep. La Paz); creencias opuestas parecen haber regido, antiguamente, en el Perú, pues Polo de Ondegardo (1916b: 192) dice: "... tienen por abusión, que las mugeres preñadas, ó que están con el mes no passen por los sembrados".
- 17) Alencastre y Dumézil 1953: 68, 78; Arguedas 1943: 191.
- 18) Diversos textos de éstas y de otras canciones de siembra fueron recogidos, comentados y publicados por Alencastre y Dumézil (1953: 66 sig., 69 sig.), Arroyo Ponce (1955: 72 sigs.), Lara (1947: 31 sig., 77 sig., 169 sigs., 1959), Manya (1971: 52 sigs.), Osborne (1952: 146 sig.) y Uhle

(1968: 108 sig.). V. asimismo Arguedas (1943: 190 sig.), quién describe la forma en que se canta, durante las siembras.

- 19) Unos y otra son sahumados, con estos fines, o asperjados con chicha, hojas de coca y otras sustancias (V. Ambrosetti 1899: 73, 1963: 170 sigs., 187 sig.; Boman 1908 II: 499 sig.; Manya 1971: 49 sigs.; Mejía Xesspe 1922/3, 1a. parte: 208).
- 20) Del léxico de González Holguín (1952: 264 sig.) se desprende que ocllay (ojllay) y sus formas ocllaycuni, ocllani y ocllani occlaycuni, significan, respectivamente, "poner algo en el seno", "estar la gallina sobre los huevos" y "calentar al niño en sus pechos durmiendo".
- 21) En el distrito de Quiquijana (dep. Cuzco), este mismo propósito se alcanza asperjando alcohol en un primer surco, que se abre en medio de la parcela y representa, según los informantes nativos, "el sexo de la Pachamama" (V. Dalle 1971a: 30 sig.).
- 22) Por Polo de Ondegardo (1916b: 192) sabemos, que en la época de "... arar la tierra, barbechar y sembrar ..." se ofrecían antiguamente conejillos de Indias y llamas jóvenes a Pachamama. Si bien Poma de Ayala (1936: 251, 1956: 176) afirma que los sacrificios de niños, llamados capacocha, se llevaban a cabo, en algunos lugares, en el mes de agosto, cuando comenzaban las siembras, no sabemos, a ciencia cierta, si éstos se ofrecían a Pachama-
ma.
- 23) Alencastre y Dumézil 1953: 69 sig.; Ambrosetti 1899: 132 sig.; Arguedas 1943: 191; Paredes 1963: 110.
- 24) Los legajos de la "Encuesta del Magisterio", correspondientes a La Quiaca y poblaciones vecinas, no mencionan esta práctica.
- 25) Eliade 1954: 248 sigs., 313 sigs.; Hermann 1961: 208 sigs.; van der Leeuw 1956: 91 sig.
- 26) Agustinos 1952: 87; Arriaga 1910: 11; Polo de Ondegardo 1916b: 192; Villagomes 1919: 144.
- 27) Aymoray deriva, según el léxico colonial de González Hol-

- guín (1952: 40), de aymorani: "entroxar, o recoger la mies"; esta misma fuente (pág. 19) registra la expresión allani allarcuni, para designar al acto de "cauar para sacar raíces, o cauar buscando, o escaruar". El Aymara moderno posee voces específicas para designar a la cosecha de papas (llamayu o amka llamayu), maíz (sichchi), cereales (yawiña) y habas (jikkiña) (V. Ebbing 1965: 265).
- 28) Como consecuencia de su fusión con esta fiesta, muy popular en España, es común adorar cruces, decoradas con paja, flores y frutos, durante la cosecha (V. Arguedas 1941; Foster 1960: 190; Isbell 1973: 154 sigs.; Valcárcel 1946: 474).
 - 29) Acerca del papel que éste desempeña en las cosechas, V. Alencastre y Dumézil 1953: 76, 78; Arguedas 1941; Mayta Medina 1971: 103 sigs.
 - 30) Alencastre y Dumézil 1953: 77, 79; Choqueccahua 1971: 99; Tschopik 1946: 518.
 - 31) El rito se denomina, por ello, wanlla'niku'y (V. Alencastre y Dumézil 1953: 78; Choqueccahua 1971: 30).
 - 32) Los mismos se desarrollan de la siguiente manera: Se elige a la joven más bella de la comunidad y se la conduce, cubriéndola de palabras galantes y maliciosas, a la chacra que se quiere cosechar. Una vez allí, se la toma de las manos, y se la derriba y arrastra por el primer surco. La joven hace como si se resistiera y luego mira implorantemente al sol "... para que el padre Manco Cápac (sic) bendiga y multiplique la cosecha". Si el surco en cuestión sólo produce pocas papas, se hace sentar a un indio sobre el surco siguiente, y se lo arrastra por él, para que fecundice al campo. A continuación, se comienza el trabajo (V. Alencastre y Dumézil 1953: 80).
 - 33) Prácticas muy similares fueron registradas por Choqueccahua (1971: 99 sig.) en Layo (distr. Wakullani, dep. Puno).
 - 34) Morote Best (1955: 176) dice que, en los departamentos de Cuzco y Ayacucho, estas recolecciones complementarias se denominan pallapa o qellakuy. Debieron practicar-se también antiguamente, porque González Holguín (1952:

- 274) tomó nota de la voz: "Pallapacuni. Rebuscar las chacras, o lo que otros dexan."
- 35) V. asimismo Acosta(V, xxvii); Polo de Ondegardo 1916 a: 20 sig.; Poma de Ayala 1936: 245, 1956: 171 sig., 424.
 - 36) Cieza de León (1945: 283 sig.) describe una ceremoniosa danza que se bailaba antiguamente en Asángaro (dep. Puno), cuando se recolectaban las papas.
 - 37) La voz mallki significa tanto "árbol joven" como "antepasado" y se utiliza ceremonialmente "... in a semantically bipolar fashion to signify renewal as well as continuation through the generations". (V. Isbell 1973: 158). La danza llamada ayriwa se bailaba, antiguamente, en todo el Perú al sembrar y cosechar el maíz y otros cultivos. En Huarochirí, ésta integraba el ceremonial de las fiestas anuales de Chaupiñamca, la Madre Tierra, y en el Cuzco, la misma era danzada en ocasión de la citua - la fiesta del mes de agosto (V. pág. 118) - y del Aymoray - en abril y mayo (V. Arguedas y Duviols 1966: 84 sig.; Hernández Príncipe 1923: 34; Molina 1959: 40, 52, Nota 3; Trimborn y Kelm 1967: 84 sig., 284 sigs.).
 - 38) La pequeña crónica de la provincia de Chinchaycócha, publicada recientemente por Duviols (1974/6 b: 279 sig.), alude a prácticas rituales muy similares. En la actualidad se suelen formar cruces con haces de cereal o con plantas de maíz dotadas de mazorcas múltiples (V. HSAI II, lám. 95; Mayta Medina 1971: 106).
 - 39) Aranguren Paz 1975: 131; Paredes 1963: 124 sigs.; Tschopik 1946: 518.
 - 40) Tschopik (1951: 278 sig.) describe esta ceremonia en detalle.
 - 41) El ceremonial de ambas incluye una danza, que se baila portando los frutos excepcionales, el sacrificio de una llama y la aspersión de los frutos con la sangre de ésta.
 - 42) Acerca de estos hornos y de la forma de asar alimentos en ellos, V. Nachtigall 1966: 88 sig., figs. 104 - 108; Villarreal Vara 1959: 118 sig.
 - 43) Alencastre y Dumézil 1953: 79; Aranguren Paz 1975: 131.

- 44) Ambos elementos son, como Eliade (1954: 327) bien lo señala, típicos de los conjuntos rituales de primicias.
- 45) En el Aymara del s. XVII, estos encuentros se denominaban Chahuasiña, y en el Quechua cuzqueño coetáneo, Choccanacuy. Bertonio (1879 II: 68) define, así, el primer término: "Vn juego barbaro, que se sacudẽ vnos a otros los moços divididos en vandos, y se lastiman muy bien, y en cada pueblo tienen día señalado para esto"; Gonçalez Holguín (1952: 116) dice que el segundo significa: "La pedrea". Este último lexicólogo, apunta también las voces: "Choccanacuni: Apedrearse vnos a otros"; "Chocccaycamayoc, choccaksonco: Gran apedreador" y "Choccasca, o chocccay tucuspam huanun: Murio apedreado". Actualmente, estas batallas se denominan, en algunos lugares, tincu, "encuentro" (V. Paredes 1963: 176). A competencias de naturaleza ritual se refieren, igualmente, Angeles Caballero 1955a: 52; Hartmann 1971/2; La Barre 1948: 145, 147; Mejía Xesspe 1922/3, 1a. parte: 221; Nordenskiöld 1924a: 76; Quintana 1924, 1a. parte: 243 sig.; Roel Pineda 1950: 110 sig.
- 46) Barrionuevo 1971: 80; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 246, 250, 294.
- 47) Consideramos probable que, antiguamente, los contendientes se pintaran el rostro y usaran distintivos especiales, durante la lucha, pues Quintana (1924, 1a. parte: 243) afirma, que en la provincia de Andahuailas (dep. Apurímac), la gente que se trenza en los pugilatos carnavalescos, se decora el sombrero con plumas de cóndor y otras aves, y se pinta el rostro con el zumo rojizo de una hierba.
- 48) Gilt Contreras (1955: 111 sig.) aclara, que los tiempos del combate reciben estos nombres, porque los contendientes se ponen un nuevo bolo de coca en la boca, antes de comenzar a luchar, y lo renuevan al iniciar el segundo tiempo (V. asimismo Barrionuevo 1971: 82 sig.; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 249).
- 49) Tanto los bienes, como las mujeres del grupo vencido, se restituyen al cabo de un tiempo (V. Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 250, 255, 297 sig.).

- 50) Este levantamiento tuvo lugar a fines del s. XVIII, bajo la directiva del influyente curaca indio José Gabriel Tupac Amaru; acerca de las motivaciones, sociales y políticas, del mismo, V. Kubler 1946: 350 sigs.
- 51) Respecto del origen y la funcionalidad de estas batallas, V. Barrionuevo 1971: 79 sig.; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 284 sigs., 293 sigs.; Hartmann 1971/2: 129 sigs.
- 52) Alencastre y Dumézil (1953: 38), Nordenskiöld (1924 a: 76) y Quintana (1924, 1a. parte: 243 sig.) describen ritos de flagelación, que consisten en golpearse mutuamente las piernas con una waraca (honda) y se denominan, por ello, waraka'nacuy o huacctanacuy. Los participantes pertenecen a distintos ayllo y son de distinto sexo. Los autores citados en primer término, y Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962: 284), aluden también a otro rito llamado sickollo-nokuy o sillanakuy; es una danza, en el curso de la cual, hombre y mujer se enlazan mutuamente y forcejean, hasta que ésta derriba a aquél - sola o con la ayuda de sus compañeras - y le propina una zurra con la honda.
- 53) Arguedas y Duviols 1966: 64 sig., 72 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 64, 72 sig.
- 54) No cabe duda de que estas carreras se realizaban también en otras localidades del hinterland de Lima, pues Arriaga (1910: 36 sig.) y Villagomes (1919: 173) aluden a las que se corrían en ocasión de una fiesta, destinada a propiciar la maduración de las paltas. Hay quienes opinan que los alargados trapezoides, que atraviesan el desértico suelo de la región de Nazca-Palpa (costa meridional del Perú), habrían sido pistas para carreras ceremoniales (V. Kosok 1959: 11). Carreras, de carácter aparentemente deportivo, integraban las ceremonias de iniciación de los nobles inca y son parte del ritual de algunas fiestas llegadas a nuestros días (V. Garcilaso VI, xxiv; Muñiz 1926: 15; Tello y Miranda 1923: 542).
- 55) V. pág. 316, Nota 45.
- 56) Ttokto era el nombre que se daba, según Gonçalez Holguín (1952: 344), a: "Las plumas blandas de las aues xugosas mantecosas lleno el cañon de sangre o manteca". La misma fuente dice que Choccanacuy era una pedrea (V. pág. 316, Nota 45).

- 57) Luchas semejantes parecen haberse realizado también en los alrededores de la ciudad, pues Cobo (XIII, xvi) aclara que Cotacotabamba, la quinta huaca del séptimo ceque de Cuntisuyu, era un llano entre Choco y Cachona, "... a donde se hacía una fiesta en ciertos días del año, en la cual se apedreaban". Los datos que Avila reunió acerca de los rituales, llamados masoma y huicho (vicho), parecen indicar que las luchas rituales y el acto de herir y dar muerte en ellas, habrían sido reemplazadas en el Huarochirí preincaico, por meras representaciones cúllicas de éstas (V. Arguedas y Duviols 1966: 140 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 137 sigs., 279 sigs.).
- 58) Esta canción es reproducida por Arguedas (1957: 9) y por Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962: 297). El cronista Poma de Ayala (1936: 314, 1956: 230, 469) apuntó, en el siglo XVI, un trozo de la misma, con el título de I Tinyacusun.
- 59) El hallazgo de cráneos-trofeo y de representaciones de cabezas cercenadas, es sumamente frecuente en los estratos culturales del sector meridional, del área en estudio (V. Bennett 1946: 93 sig., 117; Casanova 1946: 628; Ubelohde-Doering 1925/6: 16 sigs.).
- 60) González Holguín (1952: 92) registra: "Chacuy o intuy o muyuy. Caça de fieras o hombres a mano. Chacuni. Caçar fieras a mano". Según la misma fuente (págs. 254, 369), Muyu significa: "Círculo o redondez" e Yntuni yntuycuni: "Cercar, rodear".
- 61) Flury 1960: 130; Quiroga 1929: 268, 1958: 87.
- 62) González Holguín (1952: 43) registra las tres voces Cachacuni, suchicuni, apachicuni, con este común significado: "Embiar dones o presentes".
- 63) El citado autor brinda la siguiente traducción libre de la plegaria:

"Madre del Cerro y de la Santa Tierra
Ház tú que nos vaya bien,
Dános vicuña y no nos mezquines,
Dános fortuna y no nos hagas enfermar (apunar)
¡Ház tú que nos vaya bien!
¡Ház tú que nos vaya bien!"

V. asimismo Quiroga (1929: 29, 133) quien publicó el texto de otra canción de caza y otra versión de esta plegaria.

- 64) La Barre 1948: 77 sig.; Tschopik 1946: 519 sig., 567, lám. 112, 1951: 232 sig., 242, bajo "Stuffed animales", 248, bajo "Blood sacrifices".
- 65) De chacu (chaco), "cacería de cerco" (V. pág. 318, Nota 60), y ayllu, voz quechua que designa, entre otras cosas, a las boleadoras utilizadas en estas cacerías (V. González Holguín 1952: 40, bajo "Ayllo o, riui"; Ricardo 1951: 18, bajo "Ayllu").
- 66) Este nombre parece derivar de la voz aymara chchok'e (çoque), "papa" y quizás indique, que estas ceremonias se habrían vinculado, originariamente, con el cultivo de estos tubérculos (V. Ebbing 1965: 311; Sébeok 1951: 99).
- 67) En Chucuito, Tschopik (1951: 232) verificó, que el çogela es la única ceremonia autóctona, que tiene un lugar fijo en el ciclo anual y que se celebra para promover el bienestar y la prosperidad de la comunidad en pleno.
- 68) Iturry Nuñez (en: Otero 1951: 144 sig.); Tschopik 1946: 567; Vellard 1963: 153 sig.
- 69) Tschopik 1946: 567, lám. 112; 1951: 242 sig., bajo "Stuffed animals".
- 70) Duviols 1974/6b: 275 sigs., 288 sigs.
- 71) Una de las danzas se llamaba ayno y era bailada por los cazadores exitosos, quiénes portaban, al hacerlo, el rabo de la presa cobrada; otra se llamaba chanco, como la cacería misma, y era danzada por los cazadores que no habían cogido presa alguna (V. Arguedas y Duviols 1966: 76 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 76 sigs., 286 sig.).
- 72) Este precioso documento dice: "... Los yndios llacuaces por tiempo del Corpus ayunan sinco días al Libia que es el Rayo y luego iban a las punas a casa de guanacos tarugas y benados y quando buelben con las presas que an coxido los yndios guaris los resiben con el baile de sucha que son unos cañutos de caña como organillos y se juntan todos y reparten aquella carne de la cassa a los yndios guaris los quales les retornan mais papas y chicha a los llacuaces y bailan y beben con tamborsillos hasta que se acabe la chicha que para este efecto tienen dispuesta." (Acerca del significado de las voces "llacuaces" y "guari", V. págs. 205 sigs.).

- 73) La principal de estas fiestas tenía lugar, según Arriaga (1910: 29 sig.), "... cerca de la fiesta del Corpus o en ella misma, que llaman Oncoymitta, que es quando aparecen las siete cabrillas, que llaman Oncoy, las quales adoran porque no se les sequen los mayzes ..." Esto es digno de ser consignado, en razón de que ésta tenía lugar por la misma fecha en que se realizaban las cacerías y el trueque, mencionados en la nota anterior, y daba también ocasión para que se danzara al son de la sucha. Arriaga aclara que los hombres se ponían unas cabezas de venados, llamadas guaucu, para tañir estos instrumentos, y afirma que los indios tenían gran provisión de las unas y los otros.
- 74) Además de vincularse con la práctica de ungir a los recién nacidos con la sangre de las presas cobradas, las cacerías parecen haber sido pruebas iniciáticas. Así lo sugiere, como Trimborn y Kelm (1967: 287) bien lo señalan, el hecho de que los cazadores exitosos se decoraran, en el antiguo Huarochirí, con los trofeos de caza y ejecutaran otras danzas que los no-exitosos (V. pág.319, Nota 71).
- 75) Ambrosetti (1899: 69 sigs., 1953: 142 sigs.), Ares de Parga (1959), Autenchlus Maier (1960a: 119 sigs.), Boman (1908 II: 491 sigs.), Carrizo (1933: 637, 1934: xlv sigs.), Mariscotti (1962: 3 sig., 89 sigs.), Nachtigall (1965a: 207 sigs., 1965c), Nardi (1967: 255 sigs.), Recupero (1961: 117 sig.), Vignale de Ardissonne (1948) documentan su realización en el NO argentino e incluyen información respecto de las mismas. Material comparativo, referente a las fiestas pastoriles que se efectuaban en distintas regiones de Bolivia y Perú, puede consultarse en: Alencastre y Dumézil (1953: 43 sigs.), Aranguren Paz (1975: 115 sigs., 125 sigs.), Arguedas (1953: 264 sigs.), Arroyo Ponce (1955: 75 sig.), Dalle (1971 b: 34 sigs.), Delgado Aragón (1971: 185 sigs.), Delgado de Thays (1965: 243 sigs.), Favre (1967: 123 sigs.), Flores Ochoa (1975: 16 sigs.), Gilt Contreras (1956), Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962: 278 sigs.), Gow y Gow (1975: 146 sigs.), Isbell (1973: 163 sigs.), Marzal (1971: 275 sig.), Mejía Xesspe (1922/3, 2a. parte, 303 sigs.), Muñiz (1926: 15 sig.), Nachtigall (1965 b y d, 1966: 295 sigs.), Palacios

Ríos (1959), Quintana (1924, 1a. parte: 242 sig.), Quispe (1969), Roel Pineda (1966: 30 sigs.), Tschopik (1951: 275 sigs.), Villarreal Vara (1959). La fiesta de los samiri, documentada por Métraux (1935/6, 2a. parte: 353 sigs.) entre los Uro-Chipayá de Carangas, es, en esencia, un ritual de propiciación pecuaria.

- 76) Alencastre y Dumézil 1953: 48; Aranguren Paz 1975: 115; Arroyo Ponce 1955: 75; Delgado Aragón 1971: 185; Gilt Contreras 1956: 81; Marzal 1971: 275; Nachtigall 1966: 296; Valdizán y Maldonado 1922 I: 194.
- 77) Arguedas (1953: 265), Arroyo Ponce (1975: 75) y Mejía Xesspe (1922/3, 2a. parte: 304) registraron estas denominaciones en distintas localidades de los departamentos de Junín y Arequipa.
- 78) Pucher de Kroll (1950: 84 sig.) registró la primera en el departamento de Potosí y Soria Lens (1955: 132) afirma que la segunda se halla muy difundida en territorio boliviano.
- 79) Arguedas 1953: 264.
- 80) La celebración de estos rituales abarca, a veces, toda la extensión de estos períodos, pues las familias que pueblan cada distrito suelen realizarlos en fechas sucesivas. En algunas regiones, se realizan estas fiestas más de una vez al año y en otras se lo hace sólo en años alternados.
- 81) No ha de sorprender, por lo tanto, que las fiestas de pastores se conozcan, en algunas regiones, con el nombre de "El Santiago" (V. Arguedas 1953: 264 sig.; Favre 1967: 123 sig.).
- 82) Duviols 1974/6 b: 283; Molina 1959: 80; Poma de Ayala 1936: 245, 1956: 172.
- 83) Este estado de cosas se advierte muy claramente en las fiestas pastoriles de los departamentos meridionales de Perú (V. Gilt Contreras 1956: 83 sigs.; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 278 sigs.; Palacios Ríos 1959: 344 sig.; Tschopik 1951: 276 sig.).
- 84) El acto de circunvalar un objeto o lugar engendra una fuerza mágica y es, a un tiempo, una forma de pregonar,

- representativamente, la posesión de la misma (V. Goldammer 1960: 200).
- 85) Arguedas y Duviols 1966: 143 sigs., 146 sig.; Arriaga 1910: 24; Cobo (XIII, xxv); Trimborn y Kelm 1967: 141, 144 sig.; Villagomes 1919: 164.
 - 86) Estas denominaciones - consignadas en el s. XVII por González Holguín (1952: 110, 299) - se usan actualmente tanto en el NO argentino, como en el departamento de Ayacucho, Perú (V. Boman 1908 II: 496; Documental del Perú 5: 122; Nachtigall 1965a: 209; Perroud y Chouvenec 1970, 2a. parte: 34, bajo "chimpu", 140, bajo "puillu").
 - 87) También se usan sus formas mestizas "tikachar" y "tti-quilla" (V. Alencastre y Dumézil 1953: 53; Costas Arguedas 1950: 81; Ebbing 1965: 343; La Barre 1948: 185; Nachtigall 1966: 314).
 - 88) Esta vasija, hallada en La Candelaria (prov. de Salta), fue originariamente publicada por Rydén (1934: 158).
 - 89) El acoplamiento de las llamas y alpacas se lleva habitualmente a cabo con intervención del hombre (V. Nachtigall 1966: 215 sigs.; Tschopik 1946: 521).
 - 90) A este tipo de prácticas se refieren, igualmente; Alencastre y Dumézil 1953: 45 sigs.; Ambrosetti 1899: 72; Aranguren Paz 1975: 116 sigs.; Delgado Aragón 1971: 190, 192 sig.; Favre 1967: 126; Quispe 1969: 28 sig., 74 sig., 90 sigs.
 - 91) Arguedas y Duviols 1966: 140 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 138 sigs., 280 sigs.
 - 92) Alencastre y Dumézil 1953: 56 sig.; Gilt Contreras 1956: 83; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 306 sig.; Nachtigall 1966: 310.
 - 93) Arguedas 1953: 264; Boman 1908 II: 493; Carrizo 1933: 637 sig., 1934: L; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 281; Nardi 1967: 255.
 - 94) Al referirse a las conopa o talismanes que poseían los indios, Arriaga (1910: 15) y Villagomes (1919: 148) especifican, que algunos, llamados Caullama, eran "... para el aumento del ganado ..." y tenían, a veces, figura de

carnero. Hernández Príncipe (1923: 66) describe, por su parte, el sitio de una huaca, que se llamaba Llámoc y era el antecesor mítico de uno de los ayllo de Santa María Magdalena, en la provincia de Huailas, y dice, al haberlo, que éste se hallaba rodeado de "... dioses penates de carnerillos, y para el sustento de los maíces y papas, y gran cantidad de otros idolitos ..." (V. asimismo Arguedas y Duviols 1966: 143 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 141 sigs.).

- 95) Esta procesión se llevaba a cabo, según Molina (1959: 80 sig.), un día después de hacer el recuento del ganado de las huacas y de ofrecer un sacrificio por el aumento de éste.
- 96) A estas vasijas y su utilización ceremonial, en el curso de las fiestas del ganado, se refieren: Aranguren Paz 1975: 115 sig.; Delgado Aragón 1971: 189; Nachtigall 1966: 297 sig., 303; Uhle 1906. Diversos ejemplares arqueológicos, pertenecientes a distintas culturas y períodos, fueron publicados por: Anton 1958: 16; Nachtigall 1966: figs. 191-3, 195-6; Schmidt 1929: 357; Ubbelohde-Doering 1952: lám. 114.
- 97) Particularmente interesantes son una vasija, reproducida por Lehmann y Doering (1924: lám. 70, arriba), que representa a un individuo sujetando a una llama macho, en evidente estado de excitación sexual, y otra, reproducida por Schmidt (1929: 259), que muestra a un sacerdote-sacrificador, en el acto de arrancarle el corazón a una llama.
- 98) Carrizo 1934: L; Nachtigall 1966: 308 sigs.
- 99) Diversos estudios recientes informan que cada familia posee una "caja" u hoyo, en uno de dichos cerros, destinada a recibir las "señales" y las ofrendas para los dioses protectores del ganado; estas "cajas", ubicadas en lugares secretos, son heredadas, en algunos lugares, por el hijo varón menor (V. Alencastre y Dumézil 1953: 56 sig.; Delgado de Thays 1965: 247 sig.; Favre 1967: 124 sig.; Isbell 1973: 165 sig.; Quispe 1969: 34 sigs.).
- 100) Sacrificios de llamas se llevaban a cabo, tanto en el Huarochiri preincaico como en el Cuzco incaico, en el curso

de las fiestas, en las que se propiciaba la multiplicación del ganado (V. Arguedas y Duviols 1966: 144 sig.; Cobo XIII, xxv; Molina 1959: 78 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 143 sig., 281).

- 101) Los pastores de la Puna de Moquegua justifican este proceder, diciendo que Pachamama es la "dueña de todos los animales" y quién les otorga nuevos animales. Estos creen, además, que los animales sacrificados pertenecen a la deidad, quién se reserva la sangre, los huesos y el hígado de los mismos, y regala el resto a los mortales (V. Nachtigall 1966: 311, 333 sig.).
- 102) Arriaga 1910: 45. La pequeña crónica de Chinchaycocha, que publicó recientemente Duviols (1974/6 b: 283) completa la citada información con estos interesantes datos: "Por Pascua de Navidad era la fiesta de las llamas la qual era una de las mas celebres que tenian. Estas hazian con unas sogas de lana de la tierra no torcida ni entrahilada sino encordonada y era esta sogá muy gorda y en el un remate tenia una cabeça muy bien formada de carnero de la tierra con su boca, narizes, ojos y orejas y era de largo la sogá de dos uaras o poco mas y el otro cabo y remate tenía la cola como carnero. Estas trayan en las manos los yndios y las yndias detras dellos con unos tamborillos cantando la llamaya y ynuocando a tres lagunas a quienes atribuyan la creacion de esos animales, llamados Urco-cocha, Chocllcocha y Chinchaycocha y esta fiesta e ynuocacion les duraua los tres dias de pascua de Navidad y en todo el discurso del año hasta otra Navidad no parecian aquellas sogas que llaman titahuaracas y en toda esta fiesta todo es a pedir destas lagunas que pues eran criadoras de las llamas se las diesen a ellas". (V. también Duviols 1974/6 b: 291 sig.). La práctica de cantar la llamaya parece haber sido un elemento característico de las fiestas de pastores, pues Poma de Ayala (1936: 245, 1956: 172) dice, igualmente, que los pastores o Llama-Miches cantaban diciendo: "Llamaya Llamayayn Yalla Llamaya", cuando hacían fiesta, después de recontar el ganado.
- 103) Esta llama se decoraba con aretes de oro y una manta roja, en las grandes ocasiones ceremoniales, y se enterraba solemnemente, cuando moría (V. Rowe 1946: 309).

- 104) Por los Agustinos (1952: 77 sig.) sabemos que en la provincia de Huamachuco se procedía, antiguamente, de igual manera.
- 105) Oblitas Poblete 1963: 165 sig., 339 sig.
- 106) Oblitas Poblete 1963: 340 sig.
- 107) Del Aymara halu (halu, hallu, jallu), "lluvia" y luraña, "hacer, obrar, trabajar" (V. Ebbing 1965: 316, 330; Sebeok 1951: 104, 121). Bertonio (1879 II: 113) registró el infinitivo: "Halluyatha: Hazer llouer, es propio de Dios, y a quien su Magestad lo concediere".
- 108) V. Ambrosetti 1963: 162 sig.; Bandelier 1910: 103; Forbes 1870: 237; La Barre 1948: 182 sig., 201; Paredes 1963: 118.
- 109) En nota a pie de página, Tschopik (1951: 197, Nota 7) observa, asimismo: "It is, perhaps, in accord with Aymara world view that they see Father Atoja as soft-hearted towards frogs and animals generally, rather than towards man."
- 110) Al transcribir el texto de la canción, Tschopik (1951: 278, Nota 4) opinó: "'María' in all probability refers to the Virgin."
- 111) Un detalle, un tanto enigmático, a que aluden los Agustinos (1952: 77 sig.) podría indicar, no obstante, que los antiguos pobladores de Huamachuco se valían de este recurso. Estos informan, en efecto, que en caso de sequía extrema, los ancianos enviaban a los hechiceros a un alto cerro, para que pidiesen lluvia a dos cantarillos de agua, allí existentes, y agregan que éstos "... hedían grandemente ..." y contenían "algunas cosillas". Gracias a una de las preguntas del cuestionario de Villagomes (1919: 227, pregunta 16) sabemos, además, que los indios iban a buscar agua a las lagunas, para rociar las chacras y pedir lluvias, y tiraban piedras a las mismas, con idéntico fin. Poma de Ayala (1936: 190 sig., 1956: 135, 178 sig.) alude, por su parte, a procesiones de enlutados que iban, de cerro en cerro, y clamaban por lluvia; estas procesiones se denominaban Huacaylla ó Huacayllicuy, en Quechua, y el acto de hacerlas, Huacayllicuni (V. González Holguín 1952: 167; Ricardo 1951: 45).

- 112) Acosta(V, xxvii); Cobo(XIII, xxx); Murúa(III, lxxii); Polo de Ondegardo 1916 a: 23 sig.
- 113) Arriaga 1910: 29 sig.; Villagomes 1919: 159 sig.
- 114) Arguedas y Duviols 1966: 79; Trimborn y Kelm 1967: 80 sig., 287.
- 115) Muñiz 1926: 18; Nordenskiöld 1906: 85, 1907: 161; Tscho-pik 1951: 198.
- 116) Soler Bustamante (1954: 94 sigs.) y Tello y Miranda (1923: 523 sigs.) las documentaron, respectivamente, en San Pedro de Huancaire y Casta (prov. Huarochirí, dep. Lima), Soto Flores (1953) en Laramarca (prov. Castrovirreyna, dep. Huancavelica), Arguedas (1956, 1960/1: 142 sig.), Barrette (1972: 262 sigs.), Isbell (1973: 146 sigs.), Mitchell (1972: 216 sigs.) y Quispe (1969: 12 sig.) en distintas comunidades del departamento de Ayacucho, Quintana (1924, 1a. parte: 240 sigs.) en la provincia de Andahuailas (dep. Apurímac), Mejía Xesspe (1922/3, 1a. parte: 218 sigs.) en el distrito El Toro (prov. La Unión, dep. Arequipa), Barthel (1959), y Mostny et al. (1954) en Socaire y otras aldeas de la provincia chilena de Antofagasta y Boman (1908 II: 498 sig.) en La Quiaca (prov. de Jujuy). Puesto que la irrigación artificial en gran escala no se practica en territorio boliviano, no han sido documentadas en él fiestas de esta clase (V. La Barre 1948: 85).
- 117) Arguedas y Duviols 1966: 52 sigs., 165 sigs., 178 sigs.; Arriaga 1910: 114, 116; Cobo(XIII, xxviii); Duviols 1966: 502, 505, 1971: 368 sig.; Hernández Príncipe 1923: 56 sig.; Polo de Ondegardo 1916 a: 34 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 51 sigs., 161 sig., 178 sigs., 288 sigs. Los siguientes autores se refieren a la pretérita importancia del regadío y a antiguos sitios ceremoniales, destinados a la celebración de estas fiestas: Barthel 1959: 37; Carrión Cachot 1955: 15 sigs.; Debenedetti 1918: 20 sig.; Espinoza Soriano 1971: 150 sigs.; Sherbondy de Tord 1969.
- 118) Arguedas 1956: 204, 1960/1: 142 sig.; Barrette 1972: 266; Isbell 1973: 146; Mejía Xesspe 1922/3, 1a. parte: 218 sig.; Mitchell 1972: 207, 216 sig.; Quispe 1969: 12, Nota 12; Tello y Miranda 1923: 475.

- 119) En relación con este punto, vea especialmente: Barrette 1972: 264 sigs.; Isbell 1973: 146 sigs.; Mitchell 1972: 53 sigs., 207 sigs., 216 sig., 227; Palomino Flores 1971: 249 sig., 254 sigs.; Quispe 1969: 12 sig.; Tello y Miranda 1923: 531 sigs.
- 120) Las cruces acarreadas, durante el yasqa-aspiy, por los sacerdotes del ayllu o por los mayordomos de la fiesta, representan, según las concepciones actualmente vigentes en Quinua y probablemente también en otras poblaciones del departamento de Ayacucho, al "Cequia Taytacha" o "padre irrigación" (V. Arguedas 1956: 204 y, especialmente, Mitchell 1972: 218 sigs.)
- 121) Carrión Cachot 1955: 13, 58 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 288 sig.
- 122) La invocación de las montañas y accidentes hidrográficos del contorno parece ser un rasgo típico de estas ceremonias, pues también se practica en el NO argentino y en el centro de Perú (V. Mariscotti 1966: 85 sigs.; Tello y Miranda 1923: 528).
- 123) Arguedas y Duviols 1966: 52 sig., 166 sig.; Arriaga 1910: 114; Hernández Príncipe 1923: 56 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 51 sig., 161 sig., 288 sigs.
- 124) Boman 1908 II: 498 sig.; Mariscotti 1966: 85 sigs.
- 125) Arguedas 1956: 219 sig.; Barthel 1959: 29, 34; Isbell 1973: 150; Mejía Xesspe 1922/3, 1a. parte: 219; Mitchell 1973: 225; Soto Flores 1953: 168; Tello y Miranda 1923: 537 sigs.
- 126) V. Arguedas 1956: 218 sigs.; Barthel 1959: 34 sigs.; Soto Flores 1953: 169.
- 127) Estos mismos ritos se realizaban antiguamente en Huarochirí, cuando se abrían y cerraban las esclusas (V. Arguedas y Duviols 1966: 178 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 179 sig., 290 sig.).
- 128) Arguedas 1956: 220, 225; Barrette 1972: 262 sigs.; Barthel 1959: 34, 40; Mitchell 1972: 223 sig.; Palomino Flores 1971: 249 sig.; Quispe 1969: 12 sig.
- 129) Arguedas 1956: 225 sig.; Barthel 1959: 35. En el antiguo Huarochirí, este sacrificio era ofrecido por un hombre y una mujer que se dirigían, cargados de dones, a una determinada chacra (V. Arguedas y Duviols 1966: 181; Trimborn y Kelm 1967: 180, 290).

- 130) Arriaga 1910: 37; Duviols 1974/6 b: 284; Hernández Príncipe 1923: 42; Murúa III, xlix; Polo de Ondegardo 1916 b: 192.
- 131) Alencastre y Dumézil 1953: 106; Aranguren Paz 1975: 122 sig.; Bandelier 1910: 94 sigs.; Buechler y Buechler 1971: 80 sigs.; La Barre 1948: 186; Métraux 1934: 87 sig.; Mishkin 1946: 440 sig.; Nachtigall 1966: 330 sigs.; Nardi 1967: 252; Nordenskiöld 1907: 156 sigs.; Palacios Ríos 1961: 225 sig.; Paredes 1963: 89 sigs.; Tschopik 1951: 265 sigs.
- 132) Alencastre y Dumézil 1953: 106; Nachtigall 1965 a: 214.
- 133) Autenchlus Maier 1960 a: 122 sig.; Cortazar 1950: 29 sigs.; Jijena Sánchez y Jacovella 1939: 151; Nardi 1967: 251 sigs.
- 134) Por lo general, se trata de figuras de estaño o hierro forjado que representan llamas, pájaros, bueyes, víboras y otros animales y de cruces de madera; la práctica parece tener raíces tradicionales, pues un documento del s. XVII dice que los indígenas de Chinchaysuyu pintaban los primeros palos, aportados para techar las casas nuevas, "... con figuras de culebras, leones, y osos y unas cosas que ellos mismos manifestaban no ser cosas buenas". (V. Duviols 1974/6 b: 284).
- 135) La Barre (1948: 186) describe el siguiente rito, observado entre los Aymara de Calacota: "When it comes to putting on the roof they have a further ceremony. They hang a llama skin by four ropes over the rafters and one climbs up, crying like a cat, and crawls to the llama hide and takes it down. The meaning of this is that the animal imitated becomes the guardian spirit of the house thenceforth". Acerca de las concepciones vinculadas con estos espíritus guardianes, V. Métraux 1935/6, 2a. parte: 382 sig.; Tschopik 1951: 190 sigs.
- 136) Arroyo Ponce (1955: 82) registró, en Tarma, las denominaciones wayri-gatay, wayri-ushyay y wairi-geshpi. En virtud del sacrificio cruento que se realiza en el curso de las mismas, estas ceremonias se llaman cuchu (kuchu) y wilancha, en el área de habla aymara.
- 137) Estas ceremonias fueron detalladamente descriptas por Nachtigall (1966: 330 sigs., figs. 237, 270-1, 277) y Tschopik (1951: 265 sigs., láms. 28-9).

- 138) Buechler y Buechler 1971: 80 sig.; La Barre 1948: 186; Paredes 1963: 91.
- 139) El trozo correspondiente, de dos de éstos, fué publicado por Nardi (1967: 253 sigs.).
- 140) Paredes 1963: 142 sigs.
- 141) Mariscotti 1962: 58 sigs., 1966; Sanguinetti y Mariscotti 1958/9: 204.
- 142) Mariscotti 1959: 394 sig.
- 143) Estas mismas fiestas fueron estudiadas también por Autenchlus Maier (1960a: 124), Santander (1962) y otros autores y aparecen descritas en varios legajos de la Encuesta del Magisterio, que publicó Nardi (1967, 248 sigs.).
- 144) Nardi 1967: 250.
- 145) En su "Calendario Aymara", Soria Lens (1955: 132) dice que en el período comprendido entre el 21 de julio y el 19 de agosto, o sea en el mes aymara de kuchu, se efectuaba en todo el altiplano la wilancha, o sacrificio cruento en honor de Pachamama y otros númenes locales (V. asimismo Aranguren Paz 1975: 103 sigs.; Casaverde Rojas 1970: 131; Dalle 1971b: 34 sigs.; Marzal 1971: 253 sig., 273 sigs., 286; Nuñez del Prado Béjar 1970: 73 sigs.).
- 146) Oblitas Poblete 1963: 192 sigs.; V. asimismo la excelente descripción de Bastien (1973: 160 sigs.) quien dice, acerca de esta fiesta que se realiza cuando se eligen y roturan las parcelas rotativas que vuelven a cultivarse: "Fresh Earth breaking symbolically completes the ayllu, which is understood as a body according to a human paradigm, corresponding to the three ecological zones and their communities".
- 147) Soria Lens 1955: 133 sig.
- 148) La incorporación de estos rituales a los festejos del Carnaval parece haberse producido en fecha temprana; así lo indica una noticia, procedente de la antigua provincia de Yauyos y Huachos (actual dep. Lima) y alusiva a ciertas "... fiestas y borracheras ..." que se celebraban, por Carnestolendas, en honor de la huaca principal, llamada Mamacuri (V. Anónimo 1919: 181). En relación con este

- punto, V. asimismo Alencastre y Dumézil 1953: 44 sigs.; Aranguren Paz 1975: 128 sigs.; Cortazar 1949: 212 sigs.; Fortuny 1965: 101; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962: 278; Lira 1953: 127 sigs.; Mejía Xesspe 1922/3, 1a. parte: 220 sig.; Paredes 1963: 52 sig.; Recupero 1961: 117 sigs.; Roel Pineda 1966: 30 sigs.
- 149) Arguedas y Duviols 1966: 72 sigs., 84 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 71 sigs., 83 sigs.
- 150) La fiesta del Chaicasna fué detalladamente descripta por Trimborn y Kelm (1967: 284 sigs.).
- 151) Arguedas y Duviols 1966: 250 sig.
- 152) Aznar, Bilbao y González 1967; Cortazar 1965; Lafón 1967; Mariscotti 1976: 71 sigs.; Santander 1964.
- 153) Kubler 1946: 361; Viscarra 1901: 48 sig. (según Salas).
- 154) Ramos Gavilán 1621.

NOTAS

CAPITULO SEXTO

- 1) La costumbre de considerar a dos cerros vecinos como marido y mujer no indica necesariamente, como lo suponen algunos autores, que éstos sirvan de asiento a números de distinto sexo. Igualmente, puede tratarse de un recurso, para dar expresión al dualismo fundamental de las concepciones autóctonas.
- 2) En virtud de que algunos son tenidos por los señores de ciertos recursos naturales, y de que otros ejercen control sobre los fenómenos meteorológicos, o son concebidos como personificaciones de éstos, Tschopik(1951: 194) los clasificó, a los fines descriptivos, en "espíritus fisiográficos", "espíritus meteorológicos" y "owners". A este respecto, vea asimismo Casaverde Rojas 1970: 140 sigs.; Favre 1967: 121 sigs., 137 sigs.; Gow y Condori 1976: 38 sigs.; Isbell 1973: 31 sig., 163 sigs.; Marzal 1971: 250 sigs.; Mishkin 1946: 463; Nuñez del Prado Béjar 1970: 70 sig., 76 sigs.; Rowe 1946: 296.
- 3) Acosta (V, ii); Arguedas y Duviols 1966: 20 sigs.; Betanzos 1968: 9 sigs.; Cobo(XII, iii y XIII, iv); Garcilaso (V,xxi); Molina 1959: 10 sigs.; Murúa(III,xliv); Polo de Ondegardo 1916a: 3 sigs.; Sarmiento de Gamboa 1947: 100 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 20 sigs. Los datos contenidos en éstas fuentes históricas fueron compilados y comentados por los siguientes autores: Alexander 1964: 232 sigs.; Bandelier 1904: 200 sigs.; Krickeberg 1968: 218 sigs., 236 sigs., 332 sig., 335 sig.; von Tschudi 1891: 178 sigs.
- 4) En relación con este problema, vea Lehman-Nitsche 1928: 84 sigs.; Paredes 1963: 37 sig.; Rowe 1960: 415 sigs.; Trimborn 1961: 133, 141 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 230 sigs.; von Tschudi 1891: 195 sigs.; Valcárcel 1912, 2a. parte: 36 sigs.; Zuidema 1962: 164.
- 5) Duviols 1973: 156 sigs.; Karsten 1949: 171; Latcham 1929: 758; Pease 1967: 20 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 230 sigs., 248 sig.; Valcárcel 1939: 78; Zuidema 1962: 162 sigs.

- 6) Arguedas y Duviols 1966: 20 sigs.; Ehrenreich 1905: 15, 29, 44; Krickeberg 1968: 213, 218 sigs., 330 sigs.; Rostworowski de Diez Canseco 1972: 315 sigs.; Rowe 1960: 414; Trimborn y Kelm 1967: 20 sigs., 230 sigs., 248 sig.; Valcárcel 1912, 2a. parte: 35 sigs.
- 7) Trimborn y Kelm 1967: 247 sig.; von Tschudi 1891: 121 sigs.
- 8) von Tschudi 1891: 126 sig.
- 9) Molina (1959: 10 sig.) dice, por ejemplo, que en un templo próximo al Cuzco, había pinturas que representaban la vida de los Inca y, entre ellas, una alusiva a Manco Capac "... el primer Inca de donde empezaron a jactarse y llamarse hijos del Sol, y a tener principio la idolatría y adoración del Sol ...".
- 10) A pesar de ser protagonizada por antiguas deidades centro-andinas, ésta se asemeja notablemente - como ya lo señalamos en el primer capítulo (V. pág. 38 sig.) - a los mitos selváticos de los mellizos.
- 11) Arguedas y Duviols 1966: 72 sigs., 84 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 71 sigs., 83 sigs.
- 12) Trimborn y Kelm 1967: 73, 269.
- 13) Si bien Avila se limita a decir que éste se denominaba casayaco (cassayaco) y era una danza exhibicionista, que los hombres ejecutaban para "alegrar" a la diosa y hacer que maduraran los campos, no es improbable que haya culminado, alguna vez, con acoplamientos rememorativos de la unión divina (V. Trimborn y Kelm 1967: 285).
- 14) A esta conclusión conduce un episodio mítico, que alude al arribo del supremo dios Cuniraya Viracocha, a la localidad costeña de Pachacamac, y a su encuentro, en la misma, con dos hijas del numen homónimo, y con Urpaihuachac (Urpaihuachac), la madre de éstas (V. Arguedas y Duviols 1966, 26 sigs.; Trimborn y Kelm 1967, 27 sigs.)
- 15) Arguedas y Duviols 1966: 22 sigs.; Krickeberg 1968: 218 sigs., 332 sig.; Kühne 1955; Prittwitz 1957: 125; Tello 1923: 156 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 21 sigs., 232 sigs.

- 16) Arguedas y Duviols 1966: 86 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 88.
- 17) Trimborn y Kelm 1967: 235.
- 18) Trimborn y Kelm 1967: 255.
- 19) Estos motivos figuran, también, en una saga protagonizada por el dios Viracocha y aún recordada en territorio aymara (V. Paredes 1963: 41; Vellard 1963: 8).
- 20) Otras interpretaciones, no tan convincentes, de este anti-quísimo mito, pueden consultarse en los trabajos de Kühne 1955; Krickeberg 1968: 213 sigs., 331 sig.; Tello 1923: 148 sigs.
- 21) Este último hecho puede deducirse de lo que el texto mítico dice acerca de este dios y de sus relaciones con Pachacamac, el más poderoso de los dioses costenos. El mismo se ve confirmado por los datos, que Cieza de León (1945: 203 sig.) brinda acerca de la imposición del culto solar incaico, en el valle de Pachacamac, y de la forma en que éste coexistió con el culto aquí rendido al numen homónimo.
- 22) El nombre deriva de pacha, voz quechua y aymara que significa "lugar", "tierra", "mundo", "zona cósmica" y también "tiempo" (V. pág. 28 sig.), y de tata, palabra que se usa en ambas lenguas para designar al "padre" o "señor" y se aplica, por extensión, al dios cristiano.
- 23) Barthel 1959: 36 sig., 42 bajo "pachata"; Fortuny 1965: 99; Nardi 1967: 248, 257, 261, 264 bajo "Pachatata".
- 24) Boman lo identificó, por esta razón, con el dios cristiano.
- 25) Oblitas Poblete 1963: 121, 126.
- 26) En este punto diferimos con Kill (1969: 67 sigs.), quién opina que antiguamente se la asociaba con los más altos dioses, mientras que hoy sólo se la vincula con deidades débiles.
- 27) Arguedas y Duviols 1966: 84 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 83 sig., 243.
- 28) Trimborn y Kelm 1967: 238; Oblitas Poblete 1958: 116,

1963: 93 sigs. Concepciones similares parecen haber sido asociadas con Ilapa, el dios incaico del trueno, al que también se llamaba chuquilla, catuilla e intiillapa, pues Cobo (XIII, vii) dice que "... debajo del nombre de trueno, o como adherentes a él, adoraban al rayo, al relámpago, al arco del cielo, las lluvias, el granizo y hasta las tempestades, torbellinos y remolinos de vientos." Es probable que estas ideas tuvieran difusión general, pues los indígenas actuales creen tanto es un señor de los fenómenos meteorológicos - al que habitualmente identifican con el apóstol Santiago - como en vagos espíritus, que personifican a cada uno de dichos fenómenos (V. Casaverde Rojas 1970: 169 sigs.; Costas Arguedas 1950: 42 sigs.; La Barre 1948: 170 sig., 201; Morote Best 1955: 105; Nuñez del Prado Béjar 1970: 96 sigs.; Tschopik 1951: 197 sigs.)

- 29) Ilapa (Yllapa, Yllappa) y Libiac (Liviac, Llíviac, Llipiac), voces quechuas que significan "rayo", "cosa resplandeciente", "relámpago", eran las más usadas, antiguamente, con este fin: la primera en las altiplanicies surperuanas, la segunda, en el hinterland de Lima (V. Arriaga 1910: 11; Garcilaso II, i y xxiii; González Holguín 1952: 367; Hernández Príncipe 1923: 26; Poma de Ayala 1936: 265, 1956: 188 sig.; Ricardo 1951: 55, 91; Villagomes 1919: 144, 210, 227).
- 30) Respecto de Pariacaca y su identificación con la montaña homónima, vea Arguedas y Duviols 1966: 44 sig., 100 sig.; Dávila Brizeño 1881: 71 sig.; Trimbora y Kelm 1967: 44, 99, 236, 242; en relación con "tata Atoja", vea Tschopik (1951: 196). Los actuales pobladores de Kuyo Grande (distr. P'isac, dep. Cuzco) creen, igualmente, que el rayo tiene su casa en las entrañas del cerro Khunuka y los grupos callawaya de Curva, Kanlaya, Chajaya, Chari y Wattawatta (prov. Bautista Saavedra, dep. La Paz), conciben a Chuquilla o Khona ya como una deidad subordinada a los machula, o espíritus residentes en los nevados de Akhamani, Laura, Tuana y otros, ya como un dios que mora en una de dichas montañas (V. Casaverde Rojas 1970: 169; Oblitas Poblete 1963: 94, 164 sigs.).
- 31) Arguedas y Duviols 1966: 20 sig., 56 sigs.; Dávila Brizeño 1881: 71 sig.; Duviols 1967a: 29; Pachacuti Yamqui

- 1879: 262; Poma de Ayala 1936: 267, 1956: 190; Trimborn y Kelm 1967: 19 sig., 53 sigs.
- 32) Tello y Miranda 1923: 511 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 239 sigs.
- 33) Como aquéllos, Apo Catequil ejercía su señorío sobre los fenómenos meteorológicos y era un dios de la fertilidad, al que se identificaba con un peñón, que sobresalía en la cumbre de un alto cerro, próximo a Porcón (V. Agustinos 1952: 65 sigs.; Arriaga 1910: 13 sigs.; Duviols 1967a: 31; Krickeberg 1968: 234 sigs., 335).
- 34) A éste se refieren los cronistas Calancha (1638: 320) y Pachacuti Yamqui (1879: 236 sigs., 261) y los siguientes autores modernos: Bandelier 1957; La Barre 1948: 170 sig., 196, 201; Lafone Quevedo 1892: 323 sigs.; Lehmann-Nitsche 1928: 103 sig.
- 35) Otros cronistas más antiguos, entre los que figuran Polo de Ondegardo (1916a: 6), Acosta (V, iv) y Murúa (III, li), dicen coincidentemente, que los Inca concebían a este dios como "... un hombre que está en el cielo con una honda y una porra ...". Lehmann-Nitsche (1928: 142 sigs., fig. 11), quién no duda de la veracidad de Cobo, lo identificó, tentativa pero convincentemente, con la Osa Mayor, una constelación que, en el mes de junio, "... bien puede ser interpretada como un hombre en actitud amenazante, que en la izquierda alza la maza y lleva en la derecha, colgada, la honda..." Fundándose en un dato de Poma de Ayala (1936: 263, 1956: 187), según el cual Venus se llamaría Chuqui illa, como el Trueno, Zuidema (1962: 158) opina: "It is possible that the two gods may be equated with each other", e identifica a ambos en trabajos posteriores.
- 36) Latcham (1929/30: 1704) interpretó este hecho como un rasgo totémico y Trimborn (1961: 129) lo considera típico de una concepción arcaica del mundo, según la cual, lo inanimado se diferencia, de manera superficial, de lo animado pero el hombre no se diferencia, substancialmente, de otros seres vivientes.
- 37) El mitologema peruano, que alude al nacimiento de dioses y hombres a partir de huevos, sólo es, como Ehren-

reich (1905: 33) y Lehmann-Nitsche (1928: 73) bien lo advirtieron, una variante del difundido mitologema del huevo cósmico.

- 38) Según el mito vigente en Huamachuco, Apo Catequil nació de un huevo, como Pariacaca, pero no comenzó su vida terrestre con aspecto de halcón (V. Agustinos 1951: 66 sigs.). Si bien el motivo del huevo no aparece en las leyendas referentes a Tonapa, éste parece haberse identificado, simbólicamente, con el águila. Así lo indica el apelativo Tarapaca, "águila", que según Pachacuti Yamqui (1879: 236) también se le daba. La facultad de transformarse en ave es expresamente asignada a Wallallo Caruincho, en uno de los episodios míticos que describen su lucha con Pariacaca (V. Arguedas y Duviols 1966: 96 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 96).
- 39) El mismo describe las experiencias iniciáticas de un famoso hechicero y nos informa, que su llamamiento fué efectuado por "... el Demonio, en figura de águila...". Lo dicho al referirnos a los oficiantes de culto y a su vinculación con el señor de los fenómenos meteorológicos, nos autoriza a creer que el Demonio, al que aluden los Agustinos, no es otro que Apo Catequil, el que hacía los rayos, truenos y relámpagos (cfr. págs.127 sigs.)
- 40) Arguedas y Duviols 1966: 96 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 96 sig.; Valcárcel 1959: 4 sigs. En una versión muy aculturada, que Jiménez Borja (1951: 27) recogió en Huancayo (dep. Junín), el Amaru figura como enemigo de Santiago Apóstol. (V. asimismo las versiones publicadas por Arguedas e Izquierdo Ríos 1970: 63 sig., 83 sigs., 261 sigs.).
- 41) Titi y phisi (p'isi) son voces aymara que significan "gato". "gato montés" (V. Ebbing 1965: 338, 344; Sebeok 1951: 131, 141). La voz Ccoa no figura en los diccionarios a nuestra disposición; Cacya (Qhagya) es la denominación del rayo en algunas comunidades del departamento del Cuzco (V. Casaverde Rojas 1970: 169; Mishkin 1946: 463 sig.; Nuñez del Prado Béjar 1970: 96).
- 42) Arguedas 1956: 189 sig.; Bandelier 1910: 229, 237 sigs.; Frontaura Argandoña 1935: 93 sig.; Kunike 1923: 563 sigs.; Mishkin 1946: 463 sig.; Morote Best 1951: 105;

Núñez del Prado Béjar 1970: 96; Oesch 1954; Tello 1923: 187 sig.; Valcárcel 1959: 15 sigs.

- 43) Mishkin (1946: 464) dice al respecto: "Whether the Ccoa can act independently or merely follow the instructions of the Aukis is a matter on which there is considerable disagreement among informants. Moreover, some informants rule out the Ccoa altogether and substitute Santiago, who is an ambivalent deity, causing the hail and lightning on one hand and protecting crops on the other".
- 44) Arguedas y Duviols 1966: 138 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 135 sig.
- 45) Mariscotti 1970: 429 sigs., 1973: 209 sigs.
- 46) Estas voces, no registradas por Gonzalez Holguín y otros lexicólogos coloniales, eran usadas, según el cronista Arriaga (1920: 84 sig.), para designar "... a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos, y sus Padres, y sus progenitores, vinieron de otras partes." (V. asimismo Villagomes 1919: 225 sig.). En relación con las connotaciones etnohistóricas y socio-ceremoniales del término Llacuaz, vea también Duviols 1973: 166 sigs.; Zuidema 1973: 16 sigs.
- 47) En relación con este punto, consulte Duviols 1973: 167 sigs.; Mariscotti 1970: 429 sig., 1972: 209 sig.; Zuidema 1973.
- 48) La voz curi significaba "trueno". Esto puede deducirse de la siguiente pregunta, contenida en el cuestionario de Villagomes (1919: 211 sig.): "Si han tenido, o tienen mucho tiempo por bautizar a sus hijos siendo ya grandes, o si los que ya están bautizados se han llamado, o llaman con los nombres de sus huacas, o con el del trueno, llamándose Curi, o con el del rayo, llamándose Llibiac, o Santiago" (nuestro subrayado); este dato, registrado en un documento de 1614, lo confirma: "Item, adoran al trueno y rayo llamados Curi Llibiac ..." (V. Duviols 1966: 504). Gracias a Albornoz sabemos, además, que, en otras regiones, se usaba la voz illapa, otra denominación del rayo, para designar a estos progenitores divinizados . y también a los mellizos (V. Duviols 1967:19).

- 49) Arguedas y Duviols 1966: 72 sig., 88 sig., 138 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 72, 84, 135, 217, 243.

- 50) Las voces llacta y llactayoc se hallan en consonancia con estas nociones, pues significan "pueblo", según González Holguín (1952: 207), y "natural", "morador" o "vecino". Huari (Uari, Wari) es un término preñado de connotaciones mágico-religiosas y un topónimo muy frecuente. Fundándose en tradiciones coloniales y contemporáneas, Duviols (1973: 154 sigs., 181 sigs.) opina que Huari es un antiguo apelativo del dios Viracocha, el cuál se usaba también para designar a los divinizados fundadores de los asentamientos, ocupados por los grupos llacta o huari y, por antonomasia, a estos mismos grupos (V. también Zuidema 1973: 16 sigs.).

- 51) Esto se desprende de un motivo mítico que comentaremos en los próximos párrafos (V. págs. 206 sig.). Contrariamente, Pariacaca era míticamente asociado con la creencia en el origen celeste de los primeros hombres (V. Arguedas y Duviols 1966: 136 sig., 156 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 132, 153 sig., 256 sigs.) y con los pobladores más recientes de Huarochirí (V. Trimborn y Kelm 1967: 222, 236 sigs., 246).

- 52) Los pobladores de Mama, la aldea donde se encontraba el principal santuario de esta deidad, figuraban entre estos grupos (V. Arguedas y Duviols 1966: 72 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 72 sig., 222 sig.).

- 53) Dado que Huarochirí es una región cisandina, de clima moderado, y no una zona baja y cálida, Trimborn y Kelm (1967: 220 sigs.) proponen las siguientes explicaciones para este hecho: a) los primitivos habitantes de Huarochirí habrían provenido de las yunka o tierras tropicales de allende los Andes (ceja de la montaña); b) éstos habrían sido así llamados por los invasores posteriores, que los obligaron a refugiarse en los cálidos valles costeros del mismo nombre. Igualmente probable es que el nombre yunka haya tenido connotaciones ecológicas, y no históricas, en la crónica de Avila; la siguiente observación de Cieza de León (1945: 183) autoriza a creer, efectivamente, que los primitivos pobladores de Huarochirí se habrían llamado así por estar asentados en las tierras bajas y abrigadas de dicha provincia: "... y porque en

muchas partes desta obra he de nombrar ingas y también yungas, satisfaré al letor en decir lo que quiere significar yungas, como hice en lo de atrás lo de los ingas: así, entenderán que los pueblos y provincias del Perú están situadas de la manera que he declarado, muchas dellas en las abras que hacen las montañas de los Andes y serranía nevada, y a todos los moradores de los altos nombran serranos y a los que habitan en los llanos llaman yungas; y en muchos lugares de la sierra por donde van los ríos, como las sierras siendo muy altas, las llanuras estén abrigadas y templadas; tanto, que en muchas partes hace calor como en estos llanos; los moradores que viven en ellos, aunque estén en la sierra, se llaman yungas, y en todo el Perú, cuando hablan destas partes abrigadas y cálidas que están entre las sierras, luego dicen: "Es yunga", y los moradores no tienen otro nombre, aunque lo tengan en los pueblos y comarcas; de manera que los que viven en las partes ya dichas y los que moran en todos estos llanos y costa del Perú se llaman yungas, por vivir en tierra cálida." (nuestro subrayado). El diccionario de Ricardo (1951: 94), otra fuente de la segunda mitad del s. XVI, registró, coincidentemente con Cieza, las siguientes acepciones del término yunca: "los llanos, o qualquier tierra calurosa", "los indios naturales de allí".

- 54) Aunque hable de un sacerdote llacuaz (llacuas), dedicado al culto de Pariacaca, la crónica de Avila no brinda claridad acerca de la proveniencia y filiación étnica de los invasores (V. Arguedas y Duviols 1966: 104 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 102 sigs., 219 sigs.). La permanencia de un ayllu llacuaz en San Lorenzo de Quinti, una población de la provincia de Huarochirí, y otros indicios documentados por las fuentes coloniales, indujeron a Duviols (1973: 182 sigs.) a opinar que la ola invasora llacuaz "... pisó buena parte de las tierras altas de los Andes centrales." Los estudios de Murra (1968: 121 sigs., 1972) demostraron, por lo demás, que el desplazamiento de grupos colonizadores, con el objeto de ganar acceso a los recursos de diversos pisos ecológicos, era habitual en diversas regiones de los Andes Centrales y muy anterior, como institución, a la dominación incaica.

- 55) Advuértase que el arriba comentado término curi, forma parte del apelativo de este personaje, tenido por "hijo del rayo". Respecto de la componente huatya, el texto del mito dice que se le aplicaba, porque su pobreza sólo le permitía comer papas asadas en horno de tierra (huatya) (V. Arguedas y Duviols 1966: 34 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 32).
- 56) Arguedas y Duviols 1966: 64 sig., 72 sig.; Mariscotti 1970: 432 sig., 1972: 212 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 64, 72 sig., 216 sigs.
- 57) Los mismos son proyectados a tan remoto pasado mediante la frase introductoria del segundo párrafo; no cabe duda de que ésta alude a la creencia, antiguamente muy difundida y ya registrada, siglos antes, en la provincia de Lucanas, en cinco edades y humanidades sucesivas, a saber, la de los Uari Viracocha Runa - también llamados Sacharuna u "hombres salvajes" -, la de los Uariruna u "hombres primitivos" o "autóctonos", la de los Purunruna u "hombres errantes y campesinos", la de los Aucaruna u "hombres guerreros" y la de los Inca Runa (V. Ossio 1967: 187 sigs.; Poma de Ayala 1936: 48 sigs., 1956: 35 sigs.)
- 58) Arguedas 1956: 202; Gonçalez Holguín 1952: 169, bajo "Huachoc o maparuna"; Ricardo 1951: 46, bajo "Huachoc".
- 59) Arguedas y Duviols 1966: 48 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 47 sigs.
- 60) Una parte de estos episodios describen la lucha de Pariacaca con Wallallo Caruincho y la de sus hijos con los yunka o primitivos habitantes de Huarochirí; al hacerlo, éstos demuestran que Pariacaca era el dios de ciertos grupos que, como los Llacuaz de otras regiones, creían descender de un "hijo del rayo" y no se consideraban autóctonos de Huarochirí (V. Arguedas y Duviols 1966: 56 sigs., 62 sigs., 76 sigs., 80 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 53 sigs., 60 sigs., 76 sigs., 81 sigs., 222, 246). Los otros, referentes a Chuguisuso, dejan entrever que el ayllu Cupara formaba parte de la primitiva población de Huarochirí (V. Arguedas y Duviols 1966: 48 sigs., 52 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 46 sig., 51 sigs.).

- 61) Arguedas y Duviols 1966: 164 sigs., 168 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 159 sigs., 162 sigs.; otra versión, algo aculturada, de esta misma saga, se conservó, hasta nuestros días, en Matucana, capital de la provincia de Huarochirí (V. Arguedas e Izquierdo Ríos 1970: 107 sig.).
- 62) Entre los más interesantes figuran ciertos datos genealógicos, que describen el parentesco de algunos contemporáneos de Avila, con los semilegendarios antepasados que vivieron, y se repartieron las tierras, en la misma época en la que se desarrollaron los sucesos narrados por el mito (V. Arguedas y Duviols 1966: 168 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 162 sigs.).
- 63) Un motivo etiológico, insertado en el mito, atribuye la existencia de una fuente, al accidental derramamiento del cantarillo de chicha, que esta deidad también llevaba, cuando corrió al encuentro de Collquiri. A las vinculaciones de este motivo, con las libaciones ceremoniales de chicha, ya nos hemos referido en capítulos anteriores (cfr. págs. 102 sig.).
- 64) Goldammer 1960: 82.
- 65) Una carta de los padres Rodrigo Dávila y Juan de Cuevas, reproducida por Arriaga (1910: 114, 116) dice, por ejemplo, que en el pueblo de San Damián algunos indios hacían fiesta, "... al tiempo de limpiar las azequias ..." a Vcacamar, y que en la doctrina de Casta fueron descubiertas las huacas Ananllauto y Quicanllauto, "... que eran marido y muger ..." y eran adoradas "... para que no faltase el agua". Bernardo de Noboa, cura de Santa Catalina de Pimachi (antigua doctrina de San Pedro de Hacas), alude, asimismo, a dos huacas, llamadas Capabilca y Chaupibilca, que recibían ofrendas "... por tiempo de la limpia de las acequias ..." (V. Duviols 1971: 368 sig.).
- 66) Arguedas y Duviols 1966: 52 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 51.
- 67) Trimborn y Kelm (1967: 289) opinan que Chuquisuso debe ser considerada, desde el punto de vista genético-cultural, como una deidad clánica; esta opinión es puesta en tela de juicio por lo que algunos trabajos recientes afirman

acerca de la naturaleza del ayllu. Particularmente significativa es esta advertencia de Zuidema y Quispe (1968: 24): "Something that comes to mind immediately in the study of native Andean society, either ancient or modern, is the difficulty of making a clear definition of its basic concepts. Let us take one example: The chroniclers describe the Inca ayllu equally as a group of kinsmen, a lineage, an endogamous group, an exogamous group, or a localized group unrelated to the kinship system. The same can be said for the modern ayllu". (V. asimismo Bastien 1973: 5 sigs.; Fuenzalida Vollmar 1970: 102 sigs.; Isbell 1973: 97 sigs.; Palomino Flores 1971; Zuidema 1973: 16 sigs.).

- 68) La tendencia al intermatrimonio parece haber estado arraigada, entre dichos grupos, pues otro episodio mítico hace referencia a la unión de una hermana de Chuguisuso con Tutayquiri, un hijo de Pariacaca (V. Arguedas y Duviols 1966: 80 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 81 sigs.).
- 69) Surco es una aldea situada a pocos kilómetros de Matucana, la capital de la provincia Huarochirí; antiguamente pertenecía a la división de Lurín Yauyos o Yauyos de Abajo (V. Dávila Brizeño 1881: 65 y carta de la provincia de Lurín Yauyos; Trimborn y Kelm 1967: 205); el ayllu Allauca formaba parte, según Trimborn y Kelm (1967: 223), de uno de los grupos - el de los Checa - que invadieron la provincia de Huarochirí e introdujeron, en ésta, el culto de Pariacaca.
- 70) Arguedas y Duviols 1966: 66 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 65 sig.; otro dato del mismo cronista alude claramente a prácticas exogámicas entre dos ayllu de distinta filiación étnica: el ayllu Yauyo de los Maurura y el ayllu Checa de los Huarcancha (V. Arguedas y Duviols 1966: 136 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 132 sig., 216, 223).
- 71) Se trataba de los ayllu o secciones de Concha y Yampilla (V. Arguedas y Duviols 1966: 168 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 162 sigs.).
- 72) Este contingente se denominaba Concha y estaba originalmente integrado, según el mito, por cinco hermanos y una hermana (V. Arguedas y Duviols 1966: 168 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 162 sig.).

- 73) Arguedas y Duviols 1966: 170 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 165 sigs.
- 74) El texto mítico correspondiente reza, según la traducción de Arguedas y Duviols (1966: 173): "Fué en ese tiempo que el huaca Collquiri sintió un gran deseo de tener mujer. Y la empezó a buscar caminando hasta Yauyo, a Chaclla; la buscó por todas partes. Y aún así, habiéndola buscado en esta forma, no encontró ninguna. Entonces, un día, Cuniraya, de quien sabemos quien es, le dijo; 'Oye: tu mujer está muy cerca, por aquí no más'. Al oír estas palabras el huaca, se regocijó mucho, y nuevamente, se puso a andar" (V. asimismo Trimborn y Kelm 1967: 169 sig.).
- 75) Arguedas y Duviols 1966: 52 sigs., 164 sigs., 178 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 51 sigs., 161 sig., 178 sigs., 288 sig.).
- 76) Estos intercambios tienen lugar tanto entre secciones del ayllu, geográfica y culturalmente entendidas como altas, centrales y bajas, como entre dos o más ayllu, entendidos de la misma manera.
- 77) Gow y Condori 1976: 38 sigs.; Isbell 1973: 163 sigs.; Mishkin 1946: 463; Morote Best 1951: 115; Nachtigall 1966: 148 sig., 277 sigs.; Quispe 1969: 102 sig.; Tscho-pik 1951: 199 sig.; Valdizán y Maldonado 1922/3, 2a. parte: 224 sigs.; Vallée 1972: 245.
- 78) Creencias muy semejantes fueron registradas, en distintas regiones de Perú, por Flores Ochoa (1975: 15 sigs.), Gow y Gow (1975: 142 sigs.), Jiménez Borja (1951a: 25 sig.) y Nuñez del Prado Béjar (1970: 77 sig.) y, en el NO argentino, por Boman (1908 II: 506 sig.).
- 79) Gow y Condori 1976: 38 sigs.; Gow y Gow 1975: 148 sig.; Nachtigall 1966: 277 sigs.; Nuñez del Prado Béjar 1970: 76 sigs.
- 80) Esto se explica, en virtud de que las imágenes más populares en América lo muestran con el Cordero Divino. Su fiesta es muy importante, porque coincide con el Inti Raymi incaico, y da ocasión para que se realicen los antiguos ritos mágico-propiciatorios de la fecundidad animal y para que se invoque a los espíritus protectores del ganado (V. Morote Best 1955).

- 81) Casaverde Rojas 1970: 140 sigs.; Cayón Armelia 1971: 157, bajo "venado" y "vicuña"; Gow y Condori 1976: 43 sigs.; Jiménez Borja 1951: 18; Mejía Xesspe 1922/3, 2a. parte: 321; Mishkin 1946: 463; Nordenskiöld 1924: 90; Quintana 1924, 2a. parte: 365 sig.
- 82) A este hecho hace referencia su nombre, compuesto de las voces aymara was (huasa), "male virgin", "extraño" y mallko (mallcu), "jefe", "cóndor", "authority", "lord" (V. Ebbing 1965: 332, 349; Sebeok 1951: 123, 148).
- 83) A los "inkas" y Uchuchullkos se refieren Aranguren Paz (1975: 108) y Delgado de Thays (1965: 274 sigs.), quiénes registraron la creencia en estos seres en La Raya (dep. Puno) y en Tupe (prov. Yauyos, dep. Lima).
- 84) Boman 1908 II: 501 sigs.; Nordenskiöld 1922 b: 31, 70 sigs.; Pucher de Kroll 1950: 2, 88; Sarmiento 1951: 159. EM Jujuy: 3, 5, 19, 22, 44, 52, 62, 68 y 75 contienen, asimismo, información respecto del Coquena. Nordenskiöld (1924 b: 33) registró la creencia en este personaje también entre los Chiriguano del E. de Bolivia.
- 85) Ambrosetti 1902b: 30 sig.; Boman 1908 I: 180; Lafone Quevedo 1892:378 sig.; Morales 1928: 159 sig.
- 86) Arguedas y Duviols 1966: 144 sigs.; Trimborn y Kelm 1967: 143 sigs.
- 87) Es probable que la huaca Huarihuacancha haya sido un numen equivalente, pues Arriaga (1910: 114) dice, que era adorada "... para el multiplico del ganado". Esta se hallaba en el pueblo huarochirenses de Topicocha, y fué descubierta una década después del regreso de Avila a Lima.
- 88) El cronista Arriaga (1910: 15) dice, respecto de estos talismanes, llamados igualmente illa o enkaychu: "Ay también Conopas mas particulares, vnas para el maiz, que llaman Zarpconopa, otras para las papas, Papap conopa, otras para el aumento del ganado, que llaman Cauallama, que algunas vezes son de figuras de Carneros" (V. asimismo Villagomes 1919: 148). Desconociendo, posiblemente, esta cita, Trimborn y Kelm (1967: 141, Nota 17, 247, 280) dicen que Cauallama eran deidades, rela-

cionadas con la multiplicación del ganado (V. asimismo Arguedas y Duviols 1966: 142 sigs.).

- 89) En opinión de Trimborn (1939: 129, Nota 181), yacana es una forma dialectal del nombre chacana, con el cual se designaba, en el Quechua cuzqueño del s. XVI, a la constelación de Orión. También es posible que se trate del nombre no-Quechua de Catuchillay, una constelación todavía no identificada con seguridad, acerca de la cual otros cronistas dicen, que era el doble de las llamas hembras, y que era muy venerada, por esta razón, por los pastores (V. Acosta V, iv; Cobo XIII, vi; Polo de Ondegardo 1916 a: 3 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 263).
- 90) Cobo (XIII, vi) dice a este respecto: "La adoración de las estrellas procedió de aquella opinión en que estaban de que para la conservación de cada especie de cosas había el Criador señalado, y como substituído, una causa segunda; en cuya conformidad creyeron que de todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento de ellos, atribuyendo este oficio y ministerios a varias constelaciones de estrellas."
- 91) Arguedas y Duviols 1966: 161 (V. asimismo Trimborn y Kelm 1967: 157).
- 92) La identificación de los señores de las distintas especies animales con determinadas constelaciones, y con los lugares de la tierra, a los que éstos descenden periódicamente, o hubieron descendido antiguamente, forma parte de las concepciones de los Arawak, de las Guayanas, y de otros grupos étnicos sudamericanos (V. Zerries 1964:251).
- 93) Arguedas y Duviols 1966: 142 sig. La versión de Trimborn y Kelm (1967: 139 sig.) dice, después de la referencia al huanapaya: "Wenn man nun darauf blies, kamen die 'Idolos', die Lamas zu verteilen; (denn) mit ihrer Hilfe waren sie auch entstanden."
- 94) Arguedas y Duviols 1966: 154 sig., 168 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 152, 162 sig., 256 sig.
- 95) El hecho de que en este último caso se trate de una corneta de cuernos de toro, y no del instrumento originario de caracol, obedece a la aculturación.

- 96) Su vigencia es claramente atestiguada, por esta tradición, que Jiménez Borja (1951 a: 25 sig.) recogió en Huamachuco (dep. La Libertad): "En Chullugual, Huamachuco, al pie del cerro Taza, está Shilligocha. Es laguna brava. Desde lejos se oye resonar al agua. Los días Lunes, Miércoles y Sábado tine agua clara y serena. Los viernes y Martes cambia de genio. Se vuelve de tres colores: verde, roja y blanca como la leche. Muchos enfermos acuden allí esos días a bañarse. En el fondo de la laguna están encantadas dos pastoras con todo su ganado. Aparecen por tiempos. El ganado sube a los cerros a pastar y las pastoras se quedan a la orilla del agua peinándose el cabello y lavándose la cara. Los cerros se cubren por completo con los rebaños. Apenas las pastoras sienten ruido de cristiano llaman a las reses y desaparece todo bajo el agua."
- 97) La supervivencia de este culto se manifiesta en la práctica, especialmente estudiada por Flores Ochoa (1975: 16 sig.) y Gow y Gow (1975: 142 sig., 149) de manipular ritualmente conchas marinas (llamadas gocha, "laguna") que representan a la pacarina de las llama y alpaca. En la antigua provincia de Chinchaycocha, famosa por su gran riqueza ganadera, la veneración de lagunas, tenidas por las pacarina de las llamas y alpacas, se conservó hasta comienzos del s. XVII (V. Duviols 1974/6 b: 283, 291 sig.).
- 98) Los datos referentes a Huari Carhua indican que ésta pertenecía al ayllu biénico de Picos y estaba asociada con los Llacta o pobladores más antiguos de la región ocupada por la pachaca Allauca, de la que formaban parte (V. Hernández Príncipe 1923: 37). Quimquilla era la huaca principal de un ayllu, que se llamaba Satpasca y pertenecía a la confederación o tribu de los Checa, es decir, a uno de los grupos que irrumpieron tardíamente en Huarochirí e introdujeron el culto de Pariacaca, en esta provincia (V. Arguedas y Duviols 1966: 144 sig.; Trimborn y Kelm 1967: 143 sigs., 223, 247).
- 99) Isbell 1973: 98 sigs.

NOTAS
APÉNDICE

- 1) Estas figurillas abundan en las colecciones y figuran en casi todas las obras referentes al arte antiguo peruano (V. Bennett 1954: 99; Bushnell 1956, fig. 48; Mujica Gallo 1959, lams. cxxvi arriba, cxxvii arriba, cxxxi, cxxxii; Schmidt 1929: 367 arriba, 368 izq. arriba, 379, 390 centro).
- 2) Linares Málaga 1966: 23 sig.; Millán de Palavecino 1966: 81 sigs.
- 3) Bushnell (1956, fig. 31) reproduce una vasija modelada, muy semejante a la que estudió d'Harcourt.
- 4) Schlesier 1959: 79 sig.
- 5) Un cantarillo globular, muy semejante al que aparece representado en los cuatro vasos, fué descubierto por Ubbelohde-Doering, en la colección Wasmuth, de Berlín. En virtud de que presenta una protuberancia y una perforación en la base, éste opinó que se trataría de una vasija ceremonial, mediante la cual se habrían vertido dones líquidos en la tierra. En favor de la opinión de d'Harcourt habla un vaso antropomorfo, procedente de Trujillo, que representa a una mujer sentada, con las piernas separadas; tanto su posición, como su dilatado sexo indican que pudo haber sido utilizada para la ejecución de ritos semejantes, a los que aparecen representados en las vasijas de Nazca.
- 6) Hilavi (Ilave) es una población del departamento de Puno, que se halla situada sobre las márgenes del río homónimo y a pocos kilómetros de su desembocadura en el Títicaca.
- 7) Kidder 1943: 31 sigs., láms. IV, 2, VI, 1 - 2, VII, 10 - 11.
- 8) La semejanza estilística del fragmento de Tiahuanaco y la estela de Arapa es tan notable, que Kidder (1943: 33

sig.) escribe: "The two are not only similar, but so nearly identical, as far as comparison is possible, as to suggest very strongly that they were the work of the same individual or group of artists". En el fragmento de Tiahuanaco "... the central frog is well defined and indicates the upper end of the stela as a whole."

- 9) Detalladas descripciones del sitio arqueológico de Saiwite y del monolito en cuestión fueron publicadas por Ishida (1960: 282 sig., 469 sig., lám. 55) y Krickeberg (1949: 20 sig., lám. 7, a - b). (V. también Documental del Perú 3: 71 sigs.).
- 10) Ubbelohde-Doering (1966: 199 sig.) opina, contrariamente, que se trataba de una piedra-oráculo. Este autor cree, que las prácticas de adivinación se realizaban vertiendo chicha en el pequeño estanque, que corona la piedra, y observando el curso que ésta tomaba entre las figuras talladas sobre ésta.
- 11) Las ilustraciones publicadas por esta autora no tienden a confirmar este supuesto (V. especialmente la lámina IV). Ningún otro autor hace referencia a este hecho.
- 12) Carrión Cachot 1955, lám. III, h - i; Ishida 1960, lám. 54; Ubbelohde-Doering 1952, lám. 30, 1966: 267.
- 13) Las figuras, muchas de las cuáles exceden los 9 metros de altura, fueron ejecutadas por remoción de la arena, y otros detritos, que cubrían las paredes rocosas circundantes. Disidiendo con los autores que atribuyen estas pictografías a los Aymara, antiguamente asentados en la provincia de Tarapacá, Krickeberg (1949: 57 sig.) se las asigna a los autóctonos atacameños.
- 14) El motivo del sapo reaparece en diversos petroglifos, que carecen de la monumentalidad, pero no del interés, que poseen éstos: nos referimos a los de San Lucas (dep. San Carlos, prov. de Salta) e Inka Machay (dep. Chuquisaca) (V. Disselhoff 1960: 50 sig.; Reyes Gajardo 1950/1: 150 sigs., figs. 14, 33, 44). En los primeros, el sapo aparece en asociación con diversos motivos geométricos (cruces, grecas, líneas entrecruzadas) y con representaciones antro-po- y zoomorfas. Las pinturas rupestres de Inka Machay se encuentran en las inmediaciones de un

curso de agua y representan un gigantesco batracio y una pareja humana.

- 15) cfr. Bennett, Bleiler y Sommer 1948: 50 sigs., figs. 11-12; Bregante 1926: 123 sigs., figs. 27, 109 - 111, 113; Márquez Miranda 1946: 642 sig.; Reyes Gajardo 1950/1: 151 sig., figs. 15 - 16; Serrano 1943: 23 sigs., láms. I, VI, VIII, IX; Wassén 1934 a: 344 sigs., fig. 17.
- 16) Otras estilizaciones del sapo, tomadas de la alfarería diaguito-calchaquí, fueron publicadas por Bregante 1926, fig. 114; Rojas 1953: 286 sigs.; Serrano 1943, lám. I; Wassén 1934 a: 345, fig. 16.
- 17) En su trabajo sobre la distribución del motivo del sapo en Sudamérica, Wassén (1934 a: 346 sigs.) llamó la atención sobre el hecho de que esta forma de representar la cabeza del batracio, reaparece en la ornamentación pintada de la alfarería de Trujillo (costa N de Perú), y en el tallado de los "remos ceremoniales" de Ica (costa S de Perú). Wassén advirtió, asimismo, que la representación de renacuajos también es frecuente en la alfarería de Nazca (costa S de Perú).
- 18) Ambrosetti 1963: 162 sig.; Bregante 1926: 127 sig.; Reyes Gajardo 1950/1: 162; Serrano 1943: 29.
- 19) Su aparición en las áreas omaguaca y de San Francisco es atestiguada por Bregante (1926: 122 sig., fig. 107), Lafón (1964: 225) y Serrano (1962: 8, 37, fig. 19).
- 20) Los autores, anteriores a González, agruparon estas piezas en el complejo arqueológico, al que denominaron "cultura de Barreales" o "draconiana" (V. Bennett, Bleiler y Sommer 1948: 99 sigs.; Dudan 1950/1: 192 sigs., figs. 2 - 8, 14; Ibarra Grasso 1967: 97, 635 sigs.; Serrano 1943, láms. XXV, XXVII).
- 21) Esta pieza, originariamente publicada por Debenedetti, fué anteriormente asignada a la "cultura de Barreales"; a la misma se refiere, igualmente, Wassén (1934 a: 346, fig. 19, lám. II, fig. 18) quien compara su decoración con la de una caja de madera, procedente de la costa de Perú.
- 22) Dudan (1950/1: 191, fig. a, 198, fig. 12) publicó también

una ocarina batraquiforme de arcilla y un vaso de cuerpo globular y cuello en forma de sapo.

- 23) Ibarra Grasso y Branisa 1955: 741; HSAI II, lám. 54; Wassén 1934 a: 330.
- 24) Costas Arguedas 1953: 9; Ibarra Grasso 1967: 366.
- 25) Carrión Cachot 1955, láms. XI, c - d, XII, a; Willey 1974, lám. 363.
- 26) A juicio de Tello, esta vasija representa una tortuga; la posición de las extremidades posteriores y la ausencia de caparazón indican, más bien, que se trata de un sapo (V. HSAI II, lám. 21 b).
- 27) Es interesante observar, que el sapo rodeado de plantas alimenticias, figura entre los motivos bordados en un muestrario, probablemente perteneciente a la época transicional Paracas-Nazca (V. Bird 1961: 299 sigs., figs. 1, 6).
- 28) d'Harcourt 1948: 241 sig., 254; Tello 1959, lám. LXXIX, figs. 47 - 73. A juicio de Tello, se trataría de un manto-calendario.
- 29) Tello 1959, figs. 63, 65, 68.
- 30) Magníficos ejemplares del primer tipo fueron publicados por Anton 1972, fig. 63; Lapiner 1968: 19, lám. 27; Ubbelohde-Doering 1952, lám. 139. Piezas del segundo tipo fueron publicadas por Schlesier 1959, figs. 107 - 109; Seler 1923: 314, figs. 318 - 322; Wassén 1934 a: 351, fig. 22, b - c; Willey 1974, lám. 370 b.
- 31) Schlesier 1959, 50 sigs., figs. 87 - 93; Ubbelohde-Doering 1931: 4 sigs., láms. I - IV, 1952: 39 sig., lám. 136; Zuidema 1972: 51 sig., figs. 10 - 11.
- 32) Un fragmento de gobelino, procedente, igualmente, de la costa meridional peruana, está ornamentado con felinos estilizados y con una guarda de sapos y renacuajos; este fragmento, iconográficamente emparentado con las vasijas nazca que mencionamos en el párrafo anterior, pertenece a Tiahuanaco clásico o a las últimas fases de la cultura Nazca (V. Anton 1972, fig. 204).

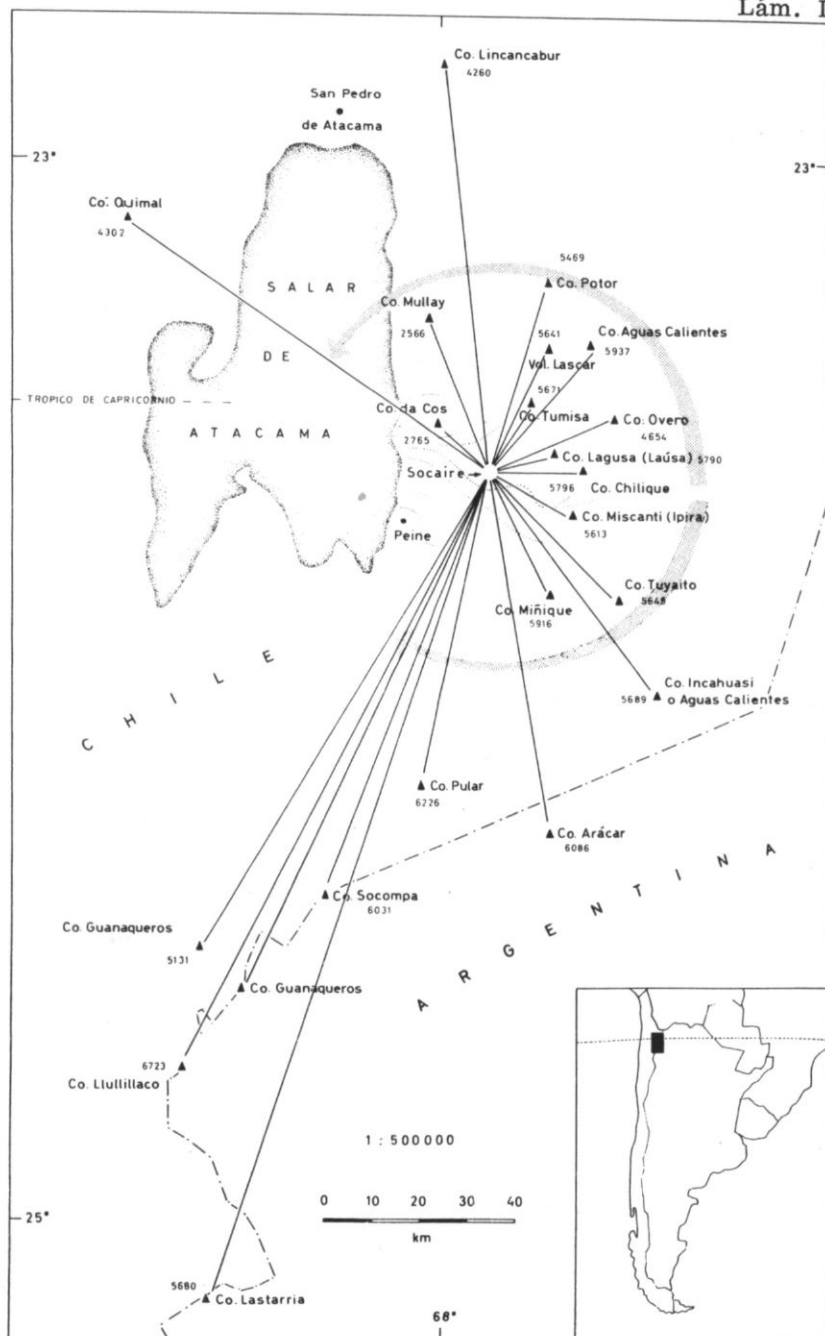
- 33) Schmidt 1929, láms. 465, 471.
- 34) Otro interesante ejemplar, de estilo protolima, se halla expuesto en una de las vitrinas del Museo de Huallamarca (Lima, Perú). Este representa a un voluminoso sapo hembra, con un hijo sobre el lomo.
- 35) Lehmann y Doering (1924, lám. 50) publicaron un ejemplar, de estilo Nievería o protolima, y Schmidt (1929: 251) hizo otro tanto con una pieza, procedente del valle de Chancay.
- 36) Schmidt 1929: 275 izq. abajo.
- 37) Schmidt 1929: 407 abajo, 470.
- 38) Lavallée estudió un total de 1634 piezas zoomorfas o con decoración zoomorfa e identificó, entre ellas, 44 representaciones de batracios.
- 39) Ejemplos de estas últimas fueron publicados por Baessler 1902/3 I, lám. 13, fig. 57, III, lám. 126, fig. 358; Carrión Cachot 1955, lám. X, r, 1959: 130, fig. 110; d'Harcourt 1925 b, lám. 64 a; Lavallée 1970, lám. 22 D - E; Lehmann y Doering 1924: 36, fig. 37; Ubbelohde-Doering 1952, láms. 58 abajo, 178; Wassén 1934 a, lám. IV, fig. 26.
- 40) Anton 1958, lám. 43; Bushnell y Digby 1955, lám. 53; Larco Hoyle 1966, láms. 54 - 55; Lavallée 1970, lám. 22 A - C; Schmidt 1929: 183 izq.; Wassén 1934 a, lám. III, fig. 23; Wiener 1880: 603; Willey 1974, lám. 390.
- 41) A diferencia de las piezas mochica, éstas son, predominantemente, de arcilla negra.
- 42) Kutscher 1950, lám. 47 abajo, 1954, lám. 43 A - D; Larco Hoyle 1966, fig. 56; Lavallée 1970, lám. 95 C - E; Lehmann y Doering 1924, lám. 62 A; Schmidt 1929: 178 der. Carrión Cachot (1959: 130, fig. 110) publicó un boteón decorado con una escena en relieve, en la cual un batracio, cargado de frutos, es la figura central. El mismo simbolismo debió poseer una vasija, - proveniente de Lambayeque y actualmente perteneciente a las colecciones del Museo Larco Herrera (Lima) - que representa una calabaza con dos apliques batraquiformes.
- 43) Kutscher 1954: 26; Lavallée 1970: 140 sig.; Wassén 1934 a: 353.

- 44) Kutscher 1948: 624 sig., 1950: 87, fig. 52, lám. 60.
- 45) Es probable que esta creencia tuviera también vigencia en el NO argentino, pues aquí fué hallada una figura batraquiforme de arcilla, con un órgano genital masculino de tamaño exagerado (V. Wassén 1934 a: 352).
- 46) Varios ejemplares figuran en las colecciones del Museo Larco Herrera, de Lima (Perú). Estas escenas de acoplamiento entre sapos aparecen, por primera vez, en Vicus y en blanco sobre rojo (V. Larco Hoyle s.f.: 66, fig. 104).
- 47) Una pieza semejante existe en el Museo Oro del Perú (Lima). Esta representa un sapo y un felino apareados y unidos, mediante un tubo, con un vaso. A diferencia de las piezas restantes, ésta es de lámina de oro y turquesas (V. Mujica Gallo 1968: V 81 - 4652).
- 48) Del valle de Chicama, procede un botellón con tres apliques batraquiiformes y una bellísima decoración pintada, que representa aves acuáticas, peces y plantas (V. Lehmann y Doering 1924: 36, fig. 37; Ubbelohde-Doering 1952: 46, fig. 178). Otros ejemplares fueron publicados por Carrión Cachot (1955, lám. X, r) y d'Harcourt (1925 b, lám. 64 a).
- 49) Dos vasijas de la misma procedencia, y de características muy semejantes, integran las colecciones del Museo Oro del Perú. En estas piezas de metal precioso, los apliques batraquiiformes son reemplazados por otros apliques zoomorfos y antropomorfos (V. Mujica Gallo 1968: V 75 - 4583, V 77 - 4629).
- 50) Baessler 1902/3 I, lám. 13, fig. 57.
- 51) Baessler 1902/3 III, lám. 126, fig. 358.
- 52) Wassén 1934 a: 353 sig.
- 53) Lehmann y Doering 1924, lám. 72 arriba; Ubbelohde-Doering 1952: 47, lám. 188; Wassén 1934 a, lám. III, fig. 25.
- 54) Entre las piezas publicadas por Mujica Gallo (1959, láms. lxvii, ciii abajo, cxi arriba) figuran un bolso ceremonial mochica, decorado con sapos y otras figuras recortadas

en hoja de oro, y dos collares, correspondientes al período chimú, de los que penden varios idolillos batraquiformes del mismo material. Otros ejemplares integran las colecciones del Museo Oro del Perú (V. Mujica Gallo 1968: V 5 - 1060, V 8 - 1379, V 8 - 1393, V 13 - 2072, V 13 - 2075, V 47 - 3745, V 55 - 4128, V 57 - 4147). Estas colecciones contienen, también, pequeños sapos naturalísticamente tallados en crisocola y otros materiales; particularmente precioso es un ejemplar de turquesa, con perlas a manera de ojos (V 22 - 2753). (V. también Emmerich 1965: 13, fig. 15).

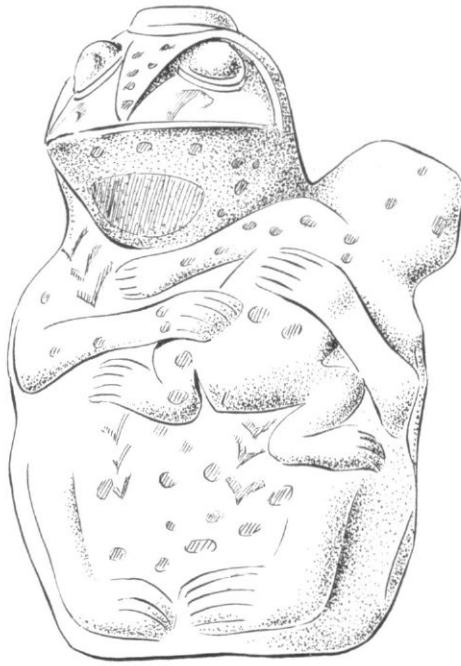
- 55) Mujica Gallo 1968: V 80 - 4642, V 85 - 4707, V 86 - 4718, V 86 - 4720/4724.
- 56) Mujica Gallo 1959, lám. iii izq. arriba y der. abajo.
- 57) Refiriéndose a las representaciones del monstruo terrestre, talladas en distintos monumentos azteca de piedra, Nicholson (1967: 87) observa: "Finally, an extraordinary feature of these earth monsters figures merits special mention. Although their representations are often among the most complex and sophisticated in pre-Hispanic Mesoamerican art, these beautifully sculptured surfaces are most frequently the undersides of various cult objects ... and were obviously never intended to be seen. Once the monument they decorated had been set in position, they remained completely invisible, facing the earth they simbolized."
- 58) Kutscher 1950, figs. 15 - 16, 1954: 16 sigs., 51 sigs., láms. 13 A - B, 14 C, 15 A; Lavallée 1970, lám. 48 - 49, 50 A.
- 59) Hissink 1951: 115 sigs.; Kutscher 1950: 84 figs. 20, 24 - 25, 36, 38 - 39, 1954: 18 sigs., 53 sigs., láms. 19 A - B, 20 A - B, 21, 22 A - C, 23 - 24, 25 A, 26 A - B, 27 - 28, 29 A - D, 1955: 770 sig.; Lavallée 1970: 128 sigs., láms. 94 A - B.
- 60) Kutscher 1950: 86 sigs., figs. 41, 44, 50, 54, 71, láms. 62, 63 a, 1954: 24 sigs., 58 sigs., láms. 33 - 40, 66 A, 67 A - B, 68 A, 1955: 770 sig.; Lavallée 1970: 134 sigs., láms. 69 - 72, 94 A - B; Ubbelohde-Doering 1952: 169, 181.

- 61) Izumi y Sono 1963: 129, láms. 100 b - 1, c - 1, c - 2, 152, 7 - 8.
- 62) Desde el punto de vista representativo, el estilo propio de este horizonte se caracteriza por la preferencia de los siguientes motivos: felinos, seres humanos, aves de rapiña, serpientes y combinaciones fantásticas de todos éstos (V. Row 1962; Willey 1951: 109 sig., 1971: 116 sigs., 1974: 112 sigs.).
- 63) Larco Hoyle 1948: 47 sigs., lám. XX; Willey 1971: 148 sig.
- 64) Bennett 1946 b: 104 sigs., figs. 7 - 8, lám. 34; Bushnell 1956: 80 sig., láms. 26 - 28; Schaedel 1948; Willey 1971: 149 sigs., figs. 3 - 81, 3 - 82, 1974: 123 sig., láms. 382 - 383. Carrión Cachot (1955: 25 sigs., láms. XV - XVII, XXVIII) destacó el carácter ceremonial de muchas de las vasijas, pertenecientes a este estilo, llamado también Huaylas, y aludió a su vinculación con rituales destinados a promover la abundancia de agua y la fertilidad de la tierra.
- 65) Carrión Cachot 1955, láms. XII, j, XIII, i; Schmidt 1929: 458 abajo.
- 66) Siguiendo a Willey (1971: 82 sigs., figs. 3 - 6, 3 - 7, 3 - 8) adoptamos el esquema cronológico de Rowe y Laning. Para el NO argentino, nos fundamos en los planteos de González (1963) y González y Pérez (1966) y en los cuadros cronológicos de Willey (1971: 201, fig. 4 - 4, 502, fig. 8 - 3).
- 67) Acerca del concepto de co-tradición y del problema de las relaciones culturales existentes entre los Andes Centrales y Meridionales, vea Bennett (1948) y González y Pérez (1966).

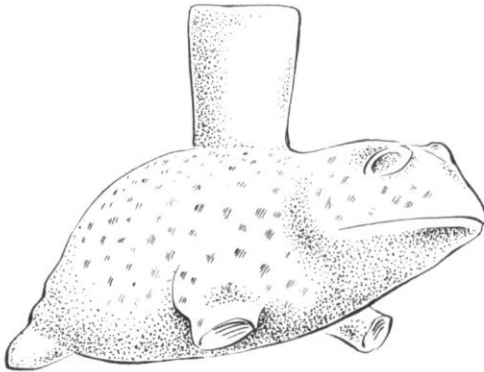


El sistema de montañas sagradas de la aldea atacameña de Socaire (dep. Antofagasta, Chile).



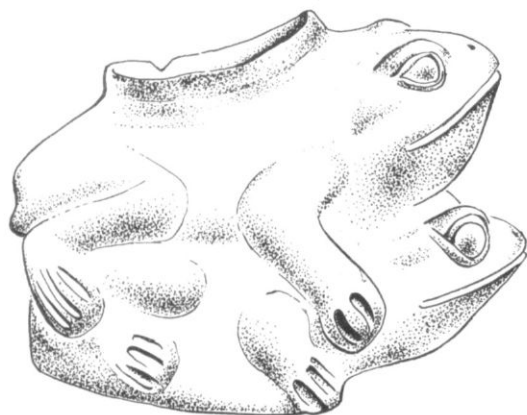


a

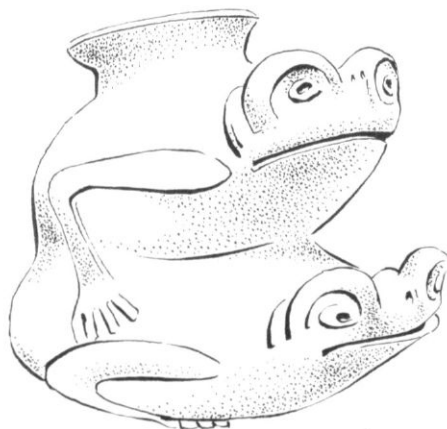


b

Representaciones naturalista y antropomorfizada del sapo en la alfarería de Chimbote (dep. Ancash, Perú) (a) y de Pachacamac (dep. Lima, Perú) (b).



a

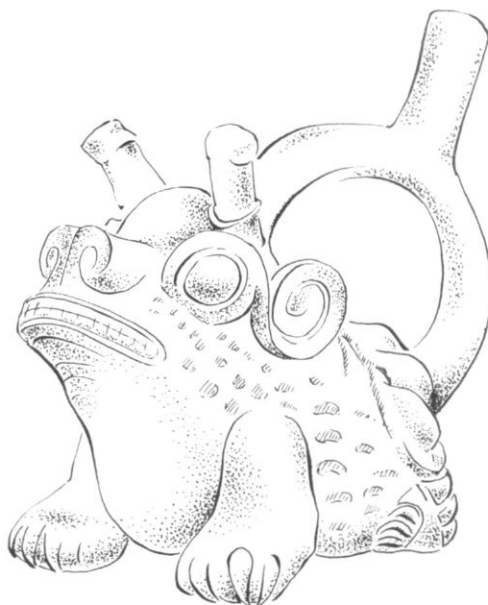


b

Representaciones de sapos en copulación; a: cultura Chimú (Costa Norte, Perú), b: cultura de la Candelaria (Valle de Santa María, Prov. de Salta, Argentina).



a



b

El sapo como portador de frutos en la alfarería chimú;
a: lugar de hallazgo desconocido,
b: Valle de Chicama (dep. La Libertad, Perú).



a



b



c



d



e



f

El sapo en la tejeduría de Paracas (a) y en la alfarería pintada calchaquí (b-f).



a



b



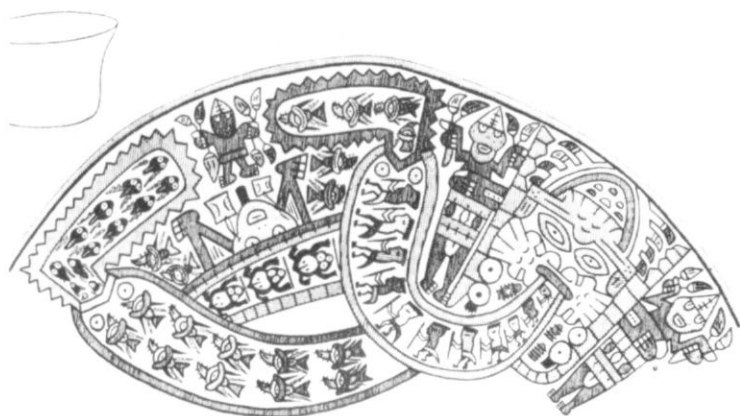
c

Representaciones plásticas de la rana y el sapo en el arte
lítico de los Andes Centrales y Meridionales;

a: Prov. de Catamarca (Argentina),

b: Altiplano (?),

c: Península de Taraco, Lago Titicaca (dep. Puno, Perú).



a



b

Presuntas representaciones del dios de las lluvias en el arte de Nazca (Costa meridional de Perú).



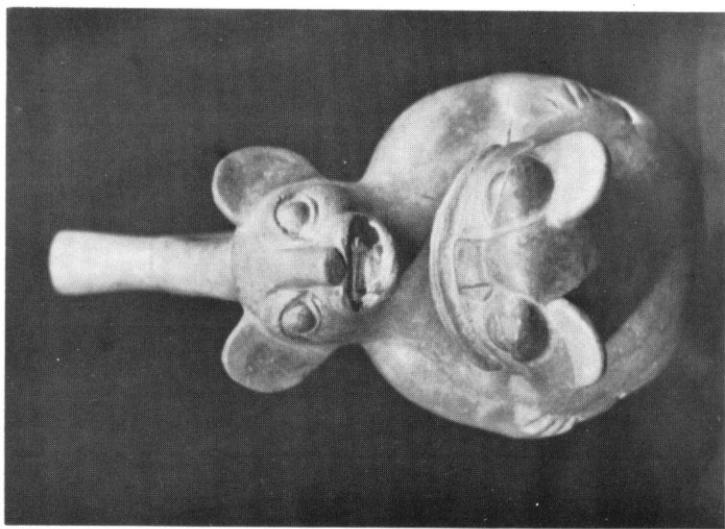
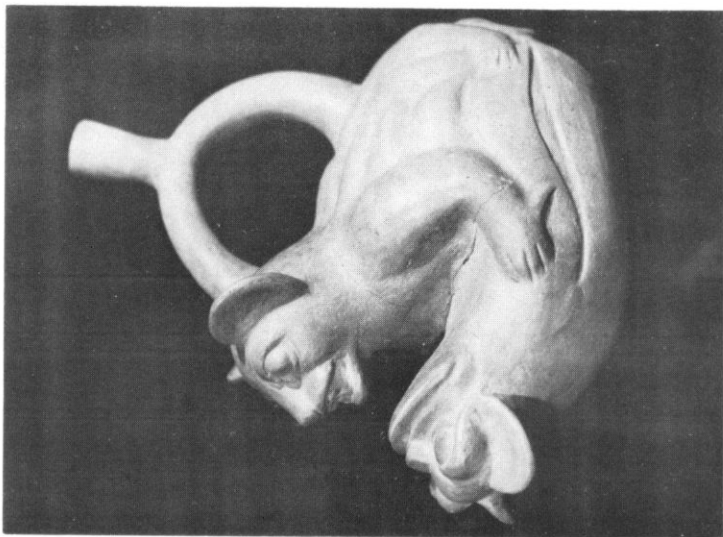
a



b



El dios de las lluvias y sus auxiliares.
Arte nazca (Costa meridional de Perú).



Sapo y felino míticos, unidos en copulación.
Cultura mochica (Costa septentrional de Perú).

REGISTRO DE LÁMINAS

Lámina I

Mapa elaborado en base a las hojas N° 9, 2566, 2366 y 2569 de la Carta Topográfica de la República Argentina, editada por el Instituto Geográfico Militar.

Lámina II

- a: Vaso de alfarería rojiza, con pintura blancuzca y pardo-rojiza. Altura: 15,5 cm. Col. Baessler, Berliner Museum für Völkerkunde (de: Schmidt 1929: 173 izq.)
- b: Vaso de alfarería pintada. Altura: 10,3 cm, long.: 14,9 cm. Col. Gretzer, Berliner Museum für Völkerkunde (de: Lehmann y Doering 1924, lám. 46).

Lámina III

- a: Vaso modelado de alfarería sin decoración pintada. Museo Rafael Larco Herrera (Lima, Perú) (de: Larco Hoyle 1965, lám. 76, arriba).
- b: Vasiija modelada de alfarería, con engobe rojizo. Altura: 15 cm. Col. Paz Posse, Museo de Prehistoria y Arqueología (Tucumán, Argentina) (de: Dudan 1950/1: 199, fig. 1 e Ibarra Grasso 1967, lám. entre págs. 64 - 65).

Lámina IV

- a: Vaso modelado y pintado, al que le falta la típica asa-estribo. Col. Schaefer, Frankfurt (de: Kutscher 1954, lám. 43 B).
- b: Vaso modelado y pintado con asa estribo. Altura: 23 cm. (sin el asa). Col. part. Gaffron, Schlachtensee (Alemania) (de: Lehmann y Doering 1924, lám. 62 A).

Lámina V

- a: Panel de un tapiz bordado polícromo, ejecutado en punto "bouclé". Como los restantes paneles éste fué trabajado separadamente y unido a aquéllos mediante un galón, igualmente bordado. Long. (del tapiz) : 102 cm, anch.: 51,5 cm. Etnografiska Museet (Göteborg, Suecia) (de: Wassén 1934 a: 357, fig. 27 A y d'Harcourt 1948: 242 sigs., fig. 27, 16).
- b: Motivos estilizados, copiados de urnas y otros ceramios pintados, provenientes de diversos yacimientos del Valle de Santa María (provs. de Salta y Catamarca, Argentina) (de: Serrano 1943: 53, lám. 1, figs. 1, 5, 8, 11 - 12).

Lámina VI

- a: Escultura en piedra de una rana. Museo de La Plata (Prov. de Buenos Aires, Argentina) (de: Ibarra Grasso 1967: 29).
- b: Mortero de piedra, decorado con batracios y ofidios en alto relieve. Altura: 19 cm. Col. Centeno, Berliner Museum für Völkerkunde (de: Schmidt 1929: 457 izq. arriba).
- c: "Piedra de la rana": laja de aproximadamente 1 m. de largo, que fué hallada en un mound funerario, atribuido a Tiahuanaco temprano. Los batracios y ofidios, aparecen tallados en uno de sus cantos (de: Sacchetti 1959: 33, fig. 2).

Lámina VII

- a: Desarrollo horizontal de la decoración pintada polícroma, de un bol de alfarería. Altura: 10 cm. Etnografiska Museet, Coll. 29. 26. 23. (Göteborg, Suecia) (de: Seler 1923, fig. 134 a, Wassén 1934 a: 351, fig. 22 A y Zuide-ma 1972 : 51, fig. 11).
- b: Decoración pintada polícroma de un cántaro con asa-puente. Altura: 16,8 cm. Colección particular Gaffron, Schlachtensee (Alemania) (de: Schlesier 1959, fig. 87 a y Ubbe-lohde-Doering 1931, lám. III).

Lámina VIII

a y b: Decoración pintada polícroma de un vaso de alfarería.

Musée du Trocadero (Paris) (de: Schlesier 1959, fig. 89
y Ubbelohde-Doering 1931, lám. I).

Lámina IX

a y b: Vasiya modelada de arcilla rojiza, con restos de engobe
amarillento y asa estribo. Altura: 24 cm, long.: 20 cm,
anch.: 10 cm. Religionskundliche Sammlung, N^o 1873 -
Bz 6 (Marburg/Lahn, Alemania).

LISTA DE INFORMANTES

(entre paréntesis el año en el que ocurrió la entrevista)

- Aramayo, Remigio - nativo de San Francisco (dep. Yavi, Jujuy), a la sazón matarife de Mina Aguilar (1965).
- Calisaya de Domínguez, Nasaria - esposa del "esclavo" de la Virgen de Canchillas, es decir, del depositario de la imagen y el santuario de este nombre (1962).
- Canche de Sajama, Claudia - nativa de 67 años, residente, a la sazón, en Maimara; alfarera, como su madre (1962).
- Cardoso, Herminio - jefe de correos de Santa Catalina (1962).
- Chorolque de Esteban, Clara - pastora e hilandera del paraje llamado Cerrito (proximidades de Cieneguillas) (1962).
- Dionicio, Viviano - fotógrafo de Mina Aguilar y profundo conocedor de las costumbres nativas (1965).
- Esteban, Pedro - tejedor "campeño" del paraje llamado Cerrito (proximidades de Cieneguillas) (1962).
- Farfán, Bruno - informante interrogado en la tienda de Don Raúl Saravia, en Abrapampa (1965).
- Farfán de Morales, María Esther - directora de la escuela de Santa Catalina y profunda conocedora de las costumbres nativas (1962).
- Gómez, José Manuel - dependiente en la tienda de Don Raúl Saravia, en Abrapampa (1965).
- Martínez Escalante, Bernabé - sastre nativo de las inmediaciones de Villazón (dep. Potosí, Bolivia) y radicado, desde hacía varios años, en Mina Aguilar (1965).
- Méndez, Nepomuceno - "campeño" de Vicuñayoc, caserío próximo a Tres Cruces (1965).
- Sajama, Ramona - nuera de Claudia Canche de Sajama y residente, a la sazón, en Tilcara (1962).

Saravia, Raúl - renombrado comerciante de Abrapampa (1965).

Velázquez, Rita de - nativa de Santa Catalina, residente en Mina Aguilar (1965).

Velázquez, Romualdo - nativo de Guadalupe (dep. Potosí, Bolivia) y suegro de Rita de Velázquez; a la sazón contaba 67 años y residía en Mina Aguilar desde hacía tres años (1965).

Zerpa, Herminda de - maestra y empleada municipal, nativa de Abrapampa (1965).

LISTA DE DOCUMENTOS Y AUTORES CONSULTADOS

ABREVIATURAS

A	Anthropos, hasta 1907: Salzburg; hasta 1939: Wien; desde 1940: Freiburg (Suiza).
AA	American Anthropologist, Lancaster-Menasha (USA).
AAE	Anales de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina).
AAnt	American Antiquity, Salt Lake City (USA).
ABF	Archivos bolivianos de folklore, La Paz.
AI	América Indígena, Órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, México.
AIEA	Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina).
AL	Annali Lateranensi, Città del Vaticano.
AP	Anthropological Papers, American Museum of Natural History, New York.
APF	Archivos Peruanos de Folklore, Órgano de la Sociedad Peruana de Folklore, Cuzco (Perú).
APIPA	Allpanchis Phuturinga, Revista del Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
AR	Archiv für Religionswissenschaft, Wien.
ASCA	Anales de la Sociedad Científica Argentina, Buenos Aires.
AUCh	Anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
AUN	Anales de la Universidad del Norte, Antofagasta (Chile).
BA	Baessler Archiv, Berlin.
BAE	Biblioteca de autores españoles, Madrid.

- CIA Congreso Internacional de Americanistas, Actas y Trabajos Científicos.
- CLDHP Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Lima.
- CP Cultura Peruana, Lima.
- CRSA The Canadian Review of sociology and anthropology. La revue canadienne de sociologie et d'anthropologie. Official Journal of the Canadian Sociology and Anthropology Association. Publication officielle de la société canadienne de sociologie et d'anthropologie. Toronto.
- E Ethnos, Stockholm.
- EJ Eranos Jahrbuch, Zürich (Suiza).
- ES Etnologiska Studier, Göteborg (Suecia).
- ET Ethnologica, Köln (Alemania).
- FACI Folklore Americano, Organo del Comité Interamericano de Folklore, Lima.
- FPL Folklore, Lima.
- HSAI Handbook of South American Indians, Smithsonian Institution, Washington D.C.
- IOMA Inca, Organo del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- JRAI Journal of the Royal Anthropological Institute, London.
- JSAP Journal de la Société des Américanistes (N.S.), Paris.
- KRMAL Khana, Revista Municipal de Arte y Letras, La Paz.
- LP La Prensa, Buenos Aires.
- MJK Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft, Marburg (Alemania).
- PI Perú Indígena, Organo del Instituto Indigenista Peruano, Lima.
- PSA Publicaciones de la Sección Antropológica de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

- RACH Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre, Instituto de Antropología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- RGI Relaciones Geográficas de Indias 1-4, Madrid, 1881-97.
- RIA Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán (Argentina).
- RMAA Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.
- RMLP Revista del Museo de La Plata, La Plata (Argentina).
- RMN Revista del Museo Nacional (de Historia), Lima.
- RPYDC Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas, Lima.
- RU Revista Universitaria, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- RUC Revista Universitaria, Cuzco (Perú).
- RUCAT Revista de la Universidad Católica, Lima.
- SJA Southwestern Journal of Anthropology, Albuquerque (USA).
- TRPC Tradición, Revista Peruana de Cultura, Cuzco.
- ZE Zeitschrift für Ethnologie; hasta 1944: Berlin; desde 1950: Braunschweig.

NOTA BENE

- Las cifras y datos entre corchetes, que acompañan a las entradas bibliográficas referentes a las obras de los cronistas y lexicólogos de la época de la Conquista, indican el año o la época en que éstas se escribieron o publicaron por primera vez. Dichos datos han sido omitidos, cuando se hallan incluidos en el título de la obra o cuando se trata de ediciones príncipes, que fueron publicadas en la misma época en que se escribieron. Para facilitar la identificación de los datos en otras ediciones, algunos cronistas fueron citados no por año de impresión y número de página sino por libro y capítulo (ej.: Garcilaso II, xxiii).
- Khana, la frecuentemente citada Revista Municipal de Arte y Letras de La Paz (KRMAL), posee una numeración irregular.

DOCUMENTOS INÉDITOS

- EM Encuesta del Magisterio:
Colección de documentos resultantes de una encuesta folklórica, realizada en 1921 y 1922, bajo los auspicios del Consejo Nacional de Educación de la República Argentina. Buenos Aires, Instituto Nacional de Investigaciones Antropológicas.
Los datos procedentes de éstos se indican con la sigla EM, seguida del nombre de la provincia dónde fueron recogidos, y del número del legajo, en el que se hallan consignados (ej.: EM Jujuy: 50).
- MS Lucía Rueda 1965:
Lucía Rueda (Santa Catalina, Prov. de Jujuy, Argentina). Culto a la Pachamama, 1965.
Manuscrito mecanografiado. 5 fol., tamaño oficio.
Puesto a nuestra disposición por la autora.
- MS Lucía Rueda 1967:
Lucía Rueda (Santa Catalina, Prov. de Jujuy, Argentina). Reseña histórica de la Santísima Virgen de Canchillas, venerada en Santa Catalina, Provincia de Jujuy, República Argentina, 1967.
Manuscrito mecanografiado. 4 fol., tamaño oficio.
Puesto a nuestra disposición por la autora.

LISTA DE AUTORES

Acosta, Joseph de (P.)

- 1590: Historia Natural y Moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los Indios. Sevilla (España).

Acuña, Víctor M., y Primavera A. de Mones Ruiz

- 1963: Manual de geografía de América y República Argentina. 15a. ed. Buenos Aires.

Adams, Richard N.

- 1959: A Community in the Andes, Problems and progress in Muquiyauyo. Seattle (USA).

Aguilar, Leónidas

- 1925: Los Ayllus de San Sebastián. RUC 15, 48. pp. 21 - 31.

Agustinos

- 1952: Religión en Huamachuco. Informe escrito por varios frailes agustinos en el año 1557. (= Los pequeños grandes libros de Historia Americana, 1, 17). Lima.

Albornoz, Cristóbal de [1582 ?]

Vea:

- Duviols, Pierre (1967a).

Alencastre G., Andrés, y Georges Dumézil

- 1953: Fêtes et usages des Indiens de Langui (Province de Canas, Département du Cuzco). JSAP 42. pp. 1 - 118.

Alexander, Hartley Burr

- 1964: Latin American Mythology (= Mythology of all races, ed. Louis Gray, 11). 3a. ed. New York.

Ambrosetti, Juan B.

- 1899: Notas de arqueología calchaquí (1 a. Serie). Buenos Aires. (Ed. en separata de una serie de artículos publicados en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino).
- 1901: Rasgos etnográficos comunes en Calchaquí y México, en: Anales de la Sociedad Científica Argentina 51. Buenos Aires. pp. 5 - 14.
- 1902a: La Civilisation calchaqui. Région préandine des provinces de Rioja, Catamarca, Tucuman, Salta y Jujuy (République Argentine). CIA 12 (1900). Paris. pp. 293 - 297.
- 1902b: Antigüedades calchaquíes, en: Extracto de los Anales de la Sociedad Científica Argentina 53 - 54. Buenos Aires.
- 1904: Apuntes sobre la arqueología de la Puna de Atacama. RMLP 12. pp. 1 - 30.
- 1953: Supersticiones y leyendas; región misionera, Valles Calchaquíes, las pampas. 3 a. ed. aumentada. Santa Fe (Argentina).
- 1963: Viaje de un maturrango y otros relatos folklóricos. (= Colección La Tradición Viva). Buenos Aires.

Angeles Caballero, César A.

- 1955a: Folklore de Huaylas. APF 1, 1. pp. 43 - 55.
- 1955b: El Apóstol Santiago en el Perú. CP 15, 79.
- 1958: Bibliografía del folklore peruano 1. Lima.

Anónimo

- 1879: Relación anónima, en: Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas, ed. por Marcos Jiménez de la Espada. Madrid. pp. 137 - 227 [1615/6, eventualmente antes] .
- 1919: Idolatrías de los Indios Huachos y Yauyos, en: Revista Histórica 6, 2. Lima. pp. 180 - 197 [1613] .

- 1923: Idolatrías de los Indios Wancas. IOMA 1, 3. pp. 651 - 667 [1617 y 1631] .

Anton, Ferdinand

- 1958: Peru. Indianerkunst aus präkolumbischer Zeit. München.

- 1972: Alt-Peru und seine Kunst. 2a. ed. Leipzig.

Aranguren Paz, Angélica

- 1975: Las Creencias y ritos mágico-religiosos de los pastores puneños. APIPA 8. pp. 103 - 132.

Ares de Parga, Dora

- 1959: Una Señalada en la Quebrada de Huichairas. LP, 29 de marzo.

Arguedas, José María

- 1941: Ritos de la cosecha (Prov. de Canchis). LP, 27 de julio.
- 1943: Ritos de la siembra (Prov. de Canchis). FPL 9. pp. 190 - 191.
- 1944: El Valor poético documental de los himnos religiosos quechuas. LP, 10 de diciembre.
- 1953: Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales. Folklore del valle del Mantaro, provincias de Jauja y Concepción. FACI 1, 1. pp. 101 - 293.
- 1956: Puquio, una cultura en proceso de cambio. RMN 25. pp. 184 - 232.
- 1957: The Singing Mountaineers. Edited and with an introduction by Ruth Stephan. Edingburgh and London.
- 1960: Bibliografía del folklore peruano (= Publicaciones del Comité de Folklore I, 92). Lima-México.
- 1960/1: Cuentos Religioso-Mágicos Quechuas de Lucanamarca. FACI 8,8 /9,9. pp. 142 - 216.

Arguedas, José María, y Pierre Duviols

- 1966: Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598 ?). Edición bilingüe, traducida por J.M. Arguedas y comentada por P. Duviols. (= Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú). Lima.

Arguedas, José María, y Francisco Izquierdo Ríos

1970: Mitos, leyendas y cuentos peruanos. 2a. ed.
Lima.

Arriaga, Pablo Joseph de (P.)

1910: Extirpación de la idolatría del Piru. Dirigido al
Rey N.S. en su Real Consejo de Indias. Ed. fac-
similar, Buenos Aires [1621] .

Arroyo Ponce, Gamaniel

1955: Literatura oral de Tarma. APF 1, 1. pp. 65 - 90.

Autenchlus Maier, Olga Francisca

1960a: El Folklore de Casabindo. (Puna de Jujuy, Argen-
tina), en: Revista de Dialectología y Tradiciones
Populares 16, 1 - 2. Madrid. pp. 115 - 127.

1960b: Entre mineros, en: Revista de Dialectología y
Tradiciones Populares 16, 3. Madrid. pp. 249 -
286.

Avendaño, Fernando de

1904: Sermones de los misterios de nvestra santa Fe
católica, en lengua castellana, y la general del
Inca, en: La imprenta en Lima 1, ed. José T.
Medina. Lima. pp. 380 - 3. [1655] .

Avila, Francisco de (P.) [1608]

Vea:

- Arguedas, José M., y Pierre Duviols (1966),
- Trimborn, Hermann (1939 y 1941) y
- Trimborn, Hermann, y Antje Kelm (1967).

Aznar, Pablo, Santiago A. Bilbao y Miguel H. González

1967: Fiesta y religión en Punta Corral (Pcia. de Jujuy).
2a. parte: Descripción de los elementos de la
fiesta. RACH 9, 1 - 2. pp. 290 - 318. (Continua-
ción de Lafón 1967).

Baessler, Arthur

1902/3: Ancient Peruvian Art. Berlin-New York. 4 ts.

Bandelier, Adolph F.A.

1904: Aboriginal Myths and Traditions concerning the
Island of Titicaca, Bolivia. AA 6, 2 (N.S.) pp.
197 - 239.

- 1910: The Islands of Titicaca and Koati. New York.
- 1957: La Cruz de Carabuco en Bolivia. KRMAL, año 5, vol. 2, N° 25 - 26. pp. 138 - 159.
- Barette, Christian
- 1972: Aspects de l'ethno-écologie d'un village andin. CRSA 9, 3. pp. 255 - 267.
- Barrionuevo, Alfonsina
- 1971: Chiarage. APIPA 3. pp. 79 - 84.
- Barthel, Thomas S.
- 1959: Ein Frühlingsfest der Atacameños. ZE 84, 1. pp. 25 - 45.
- 1971: Viracochas Prunkgewand, en: Tribus. Veröffentlichungen des Linden-Museums 20. Stuttgart. pp. 63 - 124.
- Bastien, Joseph William
- 1973: Qollahuaya rituals: an ethnographic account of the symbolic relations of man and land in an Andean village. Cornell University, Ph. D. Ann Arbor, Michigan.
- Beltrán Heredia, B. Augusto
- 1962: Proceso ideológico e historia del Carnaval de Oruro. Oruro (Bolivia).
- Bennett, Wendell C.
- 1946 a: The Andean Highlands: An Introduction. HSAI 2. pp. 1 - 60.
- 1946 b: The Archaeology of the Central Andes. HSAI 2. pp. 61 - 147.
- 1946 c: The Atacameño. HSAI 2. pp. 599 - 618.
- 1948: The Peruvian Co-tradition, en: A Reappraisal of Peruvian archaeology, ed. by W.C. Bennet (= Memoirs of the Society for American Archaeology 4). Menasha (USA). pp. 1 - 7.
- 1954: Ancient Arts of the Andes. The Museum of Modern Art. New York.
- Bennet, Wendell C., y Junius Bird
- 1949: Andean Culture history, en: American Museum of Natural History, (= Handbook Series 15). New York.

- Bennett, Wendell C., E.F. Bleiber y F.H. Sommer
 1948: Northwest Argentine Archaeology, en: Yale University publications in Anthropology 38. New Haven (USA).
- Bertholet, Alfred
 1934: Das Geschlecht der Gottheit. Tübingen (Alemania).
 1952: Wörterbuch der Religionen. Stuttgart (Alemania).
- Bertonio, Ludovico
 1612: Vocabulario de la lengua aymara. 2 t. Juli (Peru).
 1879: Vocabulario de la lengua aymara. 2 t. ed. facsimilar. Leipzig (Alemania).
- Betanzos, Juan de
 1968: Suma y Narración de los Incas. BAE 109. pp. 1 - 56 [1551].
- Bird, Junius
 1954: Paracas Fabrics and Nazca Needlework. 3rd Century B.C. - 3rd. Century A.D. The Textile Museum, Catalogue Raisonné. Washington, D.C.
 1961: Textile Designing and Samplers in Peru, en: Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology, by Samuel K. Lothrop and others. Cambridge (Mass.) pp. 299 - 316.
- Bolton, Ralph
 1973: Explicando la exogamia andina: un modelo tentativo. APIPA 5. pp. 83 - 119.
- Boman, Eric
 1908: Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama. 2 t. Paris.
- Bouroncle Carreón, Alfonso
 1964: Contribución al Estudio de los Aymaras. AI 24, 2 - 3. pp. 129 - 169 y 233 - 269.
- Bourricaud, François
 1956: El Mito de Inkarrí. FACH 4, 4. pp. 178 - 187.
- Bravo, Domingo A.
 1967: Diccionario Quichua-Castellano. Buenos Aires.

Bregante, Odilia

- 1926: Ensayo de clasificación de la Cerámica del Noroeste Argentino. Buenos Aires.

Briffault, R.

- 1952: The Mothers. A study of the origins of sentiments and institutions. 3 t. London.

Buechler, Hans C., y Judith-María Buechler

- 1971: The Bolivian Aymara (= Case Studies in Cultural Anthropology). New York [etc.] .

Bushnell, Geoffrey H.S.

- 1956: Peru (= Ancient Peoples and Places, ed. por Glyn Daniel, 1). London.

Bushnell, Geoffrey H.S., y Adrian Digby

- 1955: Ancient American Pottery. London.

Cabrera, Angel Lulio

- 1945/6: Sinopsis del género *Lepidophyllum* (Compositae), en: Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica 1. La Plata. pp. 48 - 58.

- 1957: La Vegetación de la Puna argentina, en: Revista de Investigaciones Agrícolas 11, 4. Buenos Aires. pp. 317 - 412.

Cáceres Freyre, Julián

- 1966: La Celebración del Carnaval en la Prov. de La Rioja (República Argentina). CIA 36, 2 (1964). Sevilla (España). pp. 389 - 415.

Caillois, Roger

- 1950: L'homme et le sacré. Saint-Amand (Francia).

Calancha, Antonio de la (Fray)

- 1638/9: Coronica Moralizada del Orden de San Agvstin en el Perv, con svcesos egemplares vistos en esta Monarqvia, ... 2 t. Barcelona (España).

Calendario folklórico del Depto. de La Paz

- 1955: KRMAL, año 3, vol. 3, N^o 11 - 12. pp. 81 - 89.

Cali, François

- 1960: Kunst der Konquistadoren. Bilder Claude Arthaud und François Hébert-Stevens. Paris.

Canals Frau, Salvador

- 1940: Distribución geográfica de los aborígenes del N.O. argentino en el siglo XVI. AIEA 1. pp. 217 - 234.
- 1951: Unidad y división en la antigua población del Noroeste, en: Anales del Instituto Etnico Nacional 4. Buenos Aires. pp. 67 - 88.
- 1953: Las Poblaciones Indígenas de la Argentina. Su origen. Su pasado. Su presente. Buenos Aires.
- 1955: Las Civilizaciones prehispánicas de América. Buenos Aires.

Carpio Larrauri, José D.

- 1934: La tinca. RUCAT 3, 8. pp. 42 - 3.

Carrera, Fernando de la

- 1880: Arte de la lengua Yunga de los valles del obispado de Trujillo. Lima.

Carrión Cachot (de Girard), Rebeca

- 1940: La Luna y su Personificación Ornitomorfa en el Arte Chimú. CIA 27, 1 (1939). Lima. pp. 571 - 587.
- 1955: El Culto al Agua en el Antiguo Perú. La Paccha, elemento cultural Pan-andino. Separata de RMAA 2, 1.
- 1959: La Religión en el Antiguo Perú. (Norte y Centro de la Costa, Período Post-Clásico). Lima.

Carrizo, Juan Alfonso

- 1926: Antiguos Cantos Populares Argentinos (Cancionero de Catamarca). Buenos Aires.
- 1933: Cancionero Popular de Salta., Buenos Aires.
- 1934: Cancionero Popular de Jujuy. Tucumán (Argentina).
- 1944 a: Oraciones a la Pachamama usadas en Nuestra Fe, en: El Cabildo, 30 de julio. Buenos Aires.
- 1944 b: Cantares Propiciatorios a la Pachamama, en: El Cabildo, 21 de agosto. Buenos Aires.
- 1948: Las apachetas y el antiguo culto a Mercurio, dios de los caminos, en: Publicaciones de la Sociedad Argentina de Americanistas 1, Folklore 1. Buenos Aires. pp. 7 - 16.

- 1953: Historia del Folklore Argentino. Buenos Aires.
- Casanova, Eduardo
- 1936 a: La Quebrada de Humahuaca, en: Historia de la Nación Argentina 1, ed. por Ricardo Levene. Buenos Aires.
- 1936 b: El Altiplano andino, en: Historia de la Nación Argentina 1, ed. por Ricardo Levene. Buenos Aires.
- 1946: The Cultures of the Puna and the Quebrada of Humahuaca. HSAI 2. pp. 619 - 631.
- Casaverde Rojas, Juvenal
- 1970: El Mundo sobrenatural en una comunidad. APIPA 2. pp. 121 - 243.
- Cavero, Luis E.
- 1955: Rito funerario: el Pichqa. APF 1, 1. pp. 154 - 6.
- Cayón Armelia, Edgardo
- 1971: El Hombre y los animales en la cultura quechua. APIPA 3. pp. 135 - 162.
- Cieza de León, Pedro
- 1945: La Crónica del Perú. Primera parte (= Col. Austral 507). 2a. ed. Buenos Aires-México [1553].
- Cobo, Bernabé (P.)
- 1964: Historia del Nuevo Mundo. BAE 91 - 92 [escrita entre 1613 y 1653].
- Coello, Sixto
- 1925: El Ayllu T'iu. RUC 15, 48. pp. 31 - 4.
- Concha Contreras, Juan de Dios
- 1975: Relación entre pastores y agricultores. APIPA 8. pp. 67 - 101.
- Cooper, John M.
- 1949: Stimulants and narcotics. HSAI 5. pp. 525 - 558.
- Cortazar, Augusto Raúl
- 1949: El Carnaval en el folklore calchaquí; con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral. Buenos Aires.
- 1950: Folklore Argentino. El Noroeste. Buenos Aires.

- 1965: La Virgen de Punta Corral; lo milagroso y lo humano en su historia, en: *Selecciones Folklóricas* 1, 2. Buenos Aires. pp. 29 - 46.

Costas Arguedas, José Felipe

- 1950: El Folklore de Yamparáez (= Biblioteca "Universidad de San Francisco Xavier", Serie de Folklore 1). Sucre (Bolivia).
- 1953: La pirwa y su ascendencia mítica. *FACI* 1, 1. pp. 7 - 11.
- 1956: La Pachamama. *KRMAL*, año 4, vol. 3, N^o 19 - 20. pp. 77 - 81.

Choqueccahua, Jorge

- 1971: Escarbe de papas. *APIPA* 3. pp. 99 - 100.

Dalle, Luis

- 1971 a: La Miska. *APIPA* 3. pp. 28 - 33.
- 1971 b: Mosoq Wata, Año Nuevo. *APIPA* 3. pp. 34 - 44.
- 1971 c: Kutipay o segundo aporque del maíz. *APIPA* 3. pp. 59 - 65.

Dávila Brizeño, Diego

- 1881: Descripción y Relación de la Provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por ... *RGI* 1. pp. 61 - 78 [1586].

Debenedetti, Salvador

- 1918: Las ruinas prehispánicas de El Alfarcito (Depto. de Tilcara, Prov. de Jujuy). *PSA* 18.

Delgado Aragón, Julio G.

- 1971: El Señalakuy. *APIPA* 3. pp. 185 - 197.

Delgado de Thays, Carmen

- 1965: Religión y magia en Tupe (Yauyos) (= Publicaciones del Museo Nacional de la Cultura Peruana, Serie tesis antropológicas 2). Lima.

Dieterich, Albrecht

- 1905: Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion. Leipzig-Berlin.

Díez de Medina, Fernando

- 1962: Del Inka Wirakocha y la deidad telúrica, en: Cuadernos 65. Paris. pp. 55 - 62.

Diez de San Miguel, Garci

- 1964: Visita hecha a la Provincia de Chucuito por ...
Versión paleográfica de W. Espinoza Soriano
(= Documentos Regionales para la Etnohistoria
Andina 1). Lima [1567] .

Disselhoff, Hans-Dietrich

- 1953: Geschichte der altamerikanischen Kulturen, München.

1960: Kinder der Erdgöttin. Wiesbaden (Alemania).

Disselhoff, Hans-Dietrich, y Sigvald Linné

- 1960: Alt-Amerika (= Kunst der Welt, Die aussereuropäischen Kulturen). Baden-Baden (Alemania).

Dobkin, Marlene

- 1968/9: Folk Curing with a psychedelic cactus in the
North Coast of Peru, en: International Journal of
Social Psychiatry 15, 1. London. pp. 23 - 32.

Documental del Perú

- 1967 - 1969: 24 ts. Lima.

Doering, Heinrich [U]

Vea:

- Ubbelohde-Doering, Heinrich

Dudan, Lavinia

- 1950/1: El Sapo como elemento etnográfico comparativo.
El sapo en la arqueología americana en el Museo
Arqueológico de Tucumán. RIA 5. pp. 191 - 219.

Duviols, Pierre

- 1966: La Visite des idolâtries de Concepción de Chupas
(Pérou, 1614). JSAP 55, 2. pp. 497 - 510.

1967a: Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La Instrucción
para descubrir todas las guacas del Pirú y
sus camayos y haciendas. JSAP 56, 1. pp. 7 - 39.

1967b: Un Procès d'idolâtrie au Pérou: Arequipa, 1671,
en: Études Latino-américaines 3. Aix-en-Provence.
pp. 101 - 119.

1971: La Lutte contre les religions autochtones dans le

Pérou colonial. "L'Extirpation de l'Idolâtrie" entre 1532 et 1660 (= Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines 13). Lima.

1973: Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad. RMN 39. pp. 153 - 191.

1974/6 a: Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance. JSAP 63. pp. 153 - 198.

1974/6 b: Une petite Chronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru. JSAP 63. pp. 275 - 297. [1614] .

Ebbing, Juan Enrique

1965: Aimara. Gramática y Diccionario. La Paz.

Ehrenreich, Paul

1905: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. ZE 37. Supplement.

1906 a: Über die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas. CIA 14, 2 (1904). Stuttgart (Alemania). pp. 659 - 680.

1906 b: Götter und Heilbringer. Eine ethnologische Kritik. ZE 38. pp. 536 - 610.

Eliade, Mircea

1953: La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques. EJ 22. pp. 57 - 95.

1954: Tratado de Historia de las Religiones (= Biblioteca de Cuestiones Actuales). Madrid.

1960: El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis. México-Buenos Aires.

Emmerich, André

1965: Sweat of the sun and tears of the moon. Gold and silver in Pre-Columbian art. Seattle (USA).

Engel, Frédéric-André

1963: A preceramic Settlement on the Central Coast of Peru: Asia, Unit 1 (= Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 53. 3). Philadelphia.

Espinoza Soriano, Waldemar

- 1971: Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí (Perú). Siglos XV y XVI. RMN 38. pp. 147 - 166.

Eyzaguirre S., Delfín

- 1956: Astronomía Aymara. KRMAL, año 4, vol. 3, N° 19 - 20. pp. 82 - 98.

- 1956/7: Una leyenda Aymara. KRMAL, año 4, vol. 4, N° 21 - 22 y año 5, vol. 1, N° 23 - 24. pp. 140 - 144.

Farabee, William Curtis

- 1922: Indian Tribes of Eastern Peru, en: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 10. Cambridge, Mass. (USA).

Farfán, José M.B.

- 1942: Poesía Folklórica Quechua. RIA 2, 12. pp. 521 - 625.

- 1943: El Quechua bibliográfico II. Una leyenda del mes de agosto en sus versiones quechua, castellana e inglesa. RMN 12, 2. pp. 235 - 8.

- 1944: Cantos Quechuas de Ancash. RMN 13, 1-2. pp. 145 - 152.

- 1957/9: Quechuismos. Su ubicación y reconstrucción etimológica. RMN 26. pp. 52 - 64; 27. pp. 40 - 58; 28. pp. 19 - 38.

Favre, Henri

- 1967: Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes, en: Colloque d'études péruviennes, Aix-en-Provence, 1966 (= Université d'Aix-en-Provence. Publication des Annales de la Faculté des Lettres). Aix-en-Provence. pp. 121 - 140.

Flores Ochoa, Jorge

- 1975: Pastores de alpacas. APIPA 8. pp. 5 - 23.

Flury, Lázaro

- 1960: Supervivencia de ritos indígenas en el Noroeste argentino. AI 20, 2. pp. 127 - 132.