

INDIANA

BEIHEFT
SUPLEMENTO
SUPPLEMENT

8



ANA MARIA MARISCOTTI DE GÖRLITZ

PACHAMAMA SANTA TIERRA

Contribución al estudio de la religión autóctona
en los Andes centro-meridionales

GEBR. MANN VERLAG · BERLIN

INDIANA

BEIHEFT / SUPLEMENTO / SUPPLEMENT 8

IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT
PREUSSISCHER KULTURBESITZ



GEBR. MANN VERLAG BERLIN · 1978



ANA MARIA MARISCOTTI DE GÖRLITZ

PACHAMAMA SANTA TIERRA

Contribución al estudio de la religión autóctona
en los Andes centro-meridionales

BEITRÄGE ZUR VÖLKER- UND SPRACHENKUNDE,
ARCHÄOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE
DES INDIANISCHEN AMERIKA

APORTES A LA ETNOLOGIA Y LINGÜISTICA,
ARQUEOLOGIA Y ANTROPOLOGIA FISICA
DE LA AMERICA INDIGENA

CONTRIBUTIONS TO ETHNOLOGY AND LINGUISTICS,
ARCHAEOLOGY AND PHYSICAL ANTHROPOLOGY
OF INDIAN AMERICA

Herausgegeben von / Editado por / Edited by Gerdt Kutscher
in Zusammenarbeit mit / en colaboración con / in collaboration with
Jürgen Golte, Anneliese Mönnich und Heinz-Jürgen Pinnow

Gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn
Impreso con el apoyo de la Fundación Alexander von Humboldt, Bonn

© Copyright 1978 by Gebr. Mann Verlag, Berlin
Druck: Görich & Weiershäuser, Marburg (Lahn) · Printed in Germany
ISBN 3-7861-1209-6

A la memoria
de mi querido y respetado padre

PROLOGO

Este trabajo, motivado por investigaciones de campo efectuadas, en diversas ocasiones, en el NO argentino, fué aceptado, en el semestre invernal 1974/5, por el Fachbereich 11 - Außereuropäische Sprachen und Kulturen - de la Philipps-Universität de Marburg, como tesis doctoral. La involuntaria postergación de su publicación, hasta esta fecha, hizo necesarias una serie de correcciones que exceden a las de índole puramente estilística. El aparato crítico fué enriquecido, por ejemplo, con la información aportada por numerosas publicaciones, aparecidas en el último lustro, y el texto fué modificado en base a los resultados de los mismos. En consecuencia, algunos puntos son algo más extensos y otros más breves que originariamente. A pesar de esto, el texto actualizado no difiere fundamentalmente de la primera versión. Un extenso resumen en lengua alemana fué publicado separadamente en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 62,2 (Münster 1978).

Diversas personas e instituciones contribuyeron, con su apoyo científico, moral y material, a la feliz conclusión de este estudio. En primer término, quiero expresar mi profundo agradecimiento al Prof. Dr. Kurt Goldammer, de Marburg, quien me asesoró científicamente y me brindó constante apoyo moral, con el reservado y profundo humanismo que le es característico. Igualmente, quiero agradecer aquí los valiosos consejos y el amistoso apoyo de mis co-referentes, el Prof. Dr. Thomas S. Barthel, de Tübingen, y el Prof. Dr. Wolfgang Dehn, de Marburg, y la generosidad del Prof. Dr. Gerd Kutscher, de Berlín, quien posibilitó la publicación del trabajo en la serie de suplementos de la revista "Indiana".

Profundamente obligada me siento para con la Alexander von Humboldt-Stiftung, de Bonn-Bad Godesberg, la cual promovió muy particularmente este trabajo con la otorgación de una beca y del generosísimo subsidio que hizo posible la presente publicación. Para ella, mis más sinceras gracias. Mi agradecimiento se extiende, también, al Anthropos-Institut de St. Augustin-Bonn, al Frobenius-Institut de Frankfurt/Main, y al Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, de Berlín, los cuáles me brindaron la posibilidad de trabajar, larga y fecundamente, en sus excelentes bibliotecas.

Amistosos consejos y diversos datos muy valiosos me fueron proporcionados por la Dra. Karin Hissink, de Frankfurt, por el Dr. S. Henry Wassén, de Gotemburgo, por el Licenciado Ricardo Nardi, de Buenos Aires, y por la Srta. Lucía Rueda, de Santa Catalina (Jujuy). Reitero aquí mis gracias a todos ellos y también al Dr. Peter Paul Hilbert, de Marburg, quien tuvo la gentileza de dibujar las láminas I-VI, y al Dr. Martin Kraatz, de la misma ciudad, quien me facilitó las fotografías que ilustran la lámina IX. No quiero concluir estas líneas sin haber expresado mi sincero agradecimiento a las diversas personas que contribuyeron, con su trabajo y sus conocimientos técnicos, a darle forma a este libro, a los informantes jujeños, que me ayudaron a comprender muchos problemas, y a mi marido Jürgen Görlitz, mi más firme apoyo y mejor consejero.

Marburg/Lahn
abril de 1978

Ana María Mariscotti de Görlitz

INDICE

Página

Introducción

I. Breve panorama geográfico	1
II. Breve panorama étnico-lingüístico	3
III. Las fuentes	7
a) El material arqueológico	7
b) Las fuentes escritas	8
1. Las crónicas y otros documentos de la época de la Conquista	8
2. Las obras que compilan y analizan la información de las fuentes	16
3. La literatura etnológica y folklórica	17
4. Los documentos inéditos	19
c) La investigación de campo	20
IV. Los fines de la investigación y la problemática a dilucidar	21

El culto de Pachamama y la religión autóctona en los Andes centro-meridionales

I. La imagen mítica de Pachamama	25
a) Algunas consideraciones críticas en torno del apelativo Pachamama	25
b) Los aspectos y paraderos de Pachamama	31
c) Los poderes y funciones de Pachamama	35
d) Pachamama y su símbolo	43
e) La actual imagen sincrética de Pachamama	53
II. Los lugares de culto. Piedras, cairns y accidentes geográficos sagrados	57
a) Consideraciones generales	57
b) Piedras y peñascos sagrados	59

c) Cairns ceremoniales	66
1. Apacheta	66
2. Otros montículos ceremoniales	72
d) Accidentes geográficos sagrados	75
III. Los fundamentos del culto	85
a) Consideraciones generales	85
b) La parafernalia de culto	87
1. Amuletos y talismanes	87
2. Paños-altares	90
3. Vasos libatorios y otros recipientes ceremoniales	91
4. Otros objetos de culto	92
c) Materias rituales. Ofrendas y sacrificios	93
1. Coca	93
2. Coa	95
3. Incienso	97
4. Tabaco	97
5. Maíz	98
6. Paja y flores	99
7. Ofrendas de origen mineral	100
8. Chicha y otras bebidas intoxicantes	101
9. Sebo y fetos de auquénidos	103
10. Sacrificio cruento	106
11. Otras ofrendas	109
d) Actos y procedimientos rituales de carácter general	110
1. Formas de dedicar y disponer las ofrendas	110
2. Actos sacramentales	114
e) Tiempo ceremonial	117
IV. Los oficiantes de culto	121
a) Definición de su esfera de acción	121
b) Adquisición de poderes sobrenaturales e iniciación	127
c) Aprendizaje y consagración	141
d) Atuendo o vestimenta y otros atributos	142
e) El <u>pago</u> en función de sacerdote	144

V. Las fiestas y rituales en los que se rinde culto a Pachamama	149
a) Consideraciones generales	149
b) Rituales de propiciación agraria	150
1. Las fiestas de siembra	152
2. Las fiestas de cosecha	154
3. Batallas y otras competencias rituales	159
4. Cacerías rituales	163
c) Ritos de propiciación pecuaria	168
d) Fiestas y ritos para promover la abundancia de agua	174
1. Rituales destinados a provocar la caída de lluvia y a evitar las precipitaciones excesivas	175
2. Las fiestas de "limpia de acequia"	179
e) Otras ceremonias	183
1. Ceremonias de inauguración de una nueva vivienda	184
2. Ceremonias que se realizan al partir y regresar de los viajes de aprovisionamiento	186
f) Las grandes fiestas anuales en honor de Pachamama y su derivación en el culto mariano	188
VI. La vinculación de Pachamama con otros dioses y númenes centro-andinos	193
a) Consideraciones generales	193
b) Con los grandes dioses creadores y astrales	195
c) Con el señor de los fenómenos meteorológicos	201
d) Con los míticos dueños de los manantiales y lagunas	207
e) Con los señores del ganado	214
VII. Conclusiones	223
Apéndice: Los testimonios arqueológicos de la veneración de Pachamama	231
a) Descripción del material	231
b) Conclusiones	244

Notas: Introducción	247
Capítulo primero	250
Capítulo segundo	261
Capítulo tercero	272
Capítulo cuarto	296
Capítulo quinto	311
Capítulo sexto	331
Apéndice	347
Láminas I - IX	
Registro de láminas	355
Lista de informantes	358
Lista de documentos y autores consultados	360
Abreviaturas	360
Documentos inéditos	363
Lista de autores	364
Índice temático	412
Índice de voces y nombres indígenas o mestizos	420

Introducción

I. Breve panorama geográfico

La geografía del Perú es generalmente descrita en términos de tres fajas paralelas: el litoral marítimo o costa, los Andes propiamente dichos o sierra y las estribaciones orientales de los mismos, que descienden lentamente hasta perderse en las planicies selváticas del Amazonas y configuran la región ecológica que se conoce con el nombre de montaña.

El litoral marítimo del Pacífico, o costa, presenta condiciones ambientales que varían localmente, pero en conjunto, se caracteriza por una gran aridez que va aumentando a medida que se avanza hacia el S, y que termina por darle una verdadera fisionomía desértica.

Los Andes Peruanos constan de una serie de cadenas discontinuas, que corren diagonalmente en dirección NO - SE y que, a la altura del nudo de Vilcanota, forman dos formidables sistemas montañosos - la Cordillera Litoral o Marítima y la Cordillera Real - que divergen a medida que se extienden hacia el S, delimitando ambas, por el O y el E, la cuenca del Titicaca. La Cordillera Marítima aparece intersectada por fértiles valles, estrechos y poco extensos, que fueron asiento un día de importantes culturas locales preincaicas y que, hasta la actualidad, proporcionan acceso hacia el mar a los pobladores del altiplano. A partir del macizo de Lípez, ubicado en el límite boliviano - argentino, estos dos sistemas montañosos se reúnen para formar la majestuosa cordillera andina meridional, cuyas altas cumbres sirven de frontera natural a Chile y Argentina.

El complejo sistema de cadenas que integra los Andes Peruanos forma, en conjunto, una altiplanicie ininterrumpida, cuya

altura media sobre el nivel del mar oscila entre 3.000 y 4.500 metros; es la característica puna que comienza en el departamento de Cajamarca y, a diferencia de los páramos de los Andes ecuatorianos y colombianos, presenta una estación lluviosa - que se prolonga desde diciembre a abril - y otra seca - cuyos máximos rigores se manifiestan en los meses invernales de julio y agosto. Valles de suelo aluvial, trazados por los sistemas hidrográficos del Marañón, Huallaga y Ucayali - los tributarios del Amazonas que drenan la sierra peruana - se hunden, de tanto en tanto, en esta altiplanicie y, por encima de ella, se elevan los soberbios picachos que, con frecuencia, sobrepasan los 5.000 metros de altura. Hacia el S del macizo de Vilcanota se extiende el altiplano boliviano, que constituye una cuenca hidrográfica prácticamente cerrada: el extenso lago Titicaca, alimentado desde el N por los ríos que descienden del ya citado macizo, vuelca el exceso de sus aguas en el Desaguadero y este río, que sirve de límite territorial a Perú y Bolivia, se pierde en el lago Poopó - también llamado lago Aullagas o Laguna de Paria - de drenaje desconocido. Este altiplano continúa en territorio chileno y argentino, donde recibe las denominaciones locales de Puna de Atacama y Puna de Jujiy. Los enormes salares de Uyuni, Coipasa, Atacama, Antofalla y las Salinas Grandes le dan una fisionomía tanto más desértica cuanto más avanzamos al S.

A pesar de que la gran altitud media y la violenta erosión a que se halla expuesta, hagan inadecuada para la agricultura una buena parte de esta enorme altiplanicie, numerosas áreas, distribuidas a lo largo de su superficie, son idóneas para el sustento de una economía mixta, basada en el cultivo intensivo y la cría de animales domésticos; algunas de estas áreas - tales como la cuenca intermontana de Cajamarca, el Callejón de Huaylas, el valle del río Mantaro, la hoya de Urubamba, la región de Cuzco, el distrito de Puno, las márgenes del Titicaca, - son aptas incluso para el sustento de grandes centros de población, y constituyeron, en otros tiempos, los asentos de algunas de las más importantes culturas preincaicas (1). Junto con el maíz, que sólo crece pobremente a más de 3.000 metros de altura, prosperan otros cultivos localmente domesticados y semibrales aún a más de 4.000 metros sobre el nivel del mar; entre ellos figuran la quínoa (Chenopodium quinoa), la oca (Oxalis tuberosa) y, especialmente, una gran cantidad de especies de papa (Solanum tuberosum). Al igual que la flora, la fauna local

aportó especies domesticables - genera Auchenia (llama y alpaca) y Cavia (conejillo de Indias) - que permitieron cimentar la peculiar economía agropecuaria que aún subsiste en toda su extensión. Pese a ello, la vida en el altiplano no es fácil, y la dureza del medio geográfico y atmosférico imprimió al etos cultural de sus pobladores ese peculiar matiz de ansiedad y angustia, que tan claramente se refleja en las creencias y prácticas religiosas que vamos a estudiar.

Hacia el S del macizo de Lípez comienzan los Andes Meridionales y hacia el E de éstos, se elevan, en territorio argentino, las diversas serranías que integran la Precordillera de Salta y Jujuy: Santa Victoria, Zenta, Aguilar, Tilcara y Cumbres Calchaquies: éstas se extienden en dirección N-S y flanquean los estrechos valles que, desde época muy antigua, han servido de hábitat a diversas culturas indígenas. Entre éstos, las Quebradas de Humahuaca y del Toro y los Valles Calchaquies ocupan un primerísimo lugar. La Precordillera de Salta y Jujuy continúa por el S en la de San Juan y Mendoza y, hacia el E de ambas, se yerguen los últimos contrafuertes andinos: las Sierras Subandinas y Pampeanas (2).

Toda esta inmensa área que, cultural y geográficamente hablando, abarca la región de los Andes Centrales y el sector septentrional de los Andes Meridionales, sirvió de asiento a culturas que, a pesar de las diferencias étnicas y lingüísticas de sus portadores, las distintas influencias foráneas a que estuvieron sometidas y las diversas condiciones ecológicas a que debieron adaptarse, poseyeron un patrón cultural común, y compartieron un considerable número de bienes co-tradicionales, entre los que figura, como podremos verlo más adelante, el culto a una gran diosa telúrica.

II. Breve panorama étnico-lingüístico

Aunque originariamente éste parece haber designado a las zonas ecológicas intermedias y de "temple caliente", el término quechua (quechhua, Quechhua, quichua) figura también en las fuentes de los siglos XVI y XVII como denominación de una tribu, que habitó la región semitropical de Abancay y Curahuasi (dep. Apurímac) en época anterior a la de la consolidación del imperio incaico, y como nombre de dos entidades lingüísticas

diferentes. Una de estas entidades era la "lengua general" que adoptaron y oficializaron los Inca y que se extendió, por acción de éstos, en el territorio boliviano y hasta las provincias argentinas de Jujuy y Santiago del Estero (3). Según Torero (1972: 76 sigs.), ésta pertenece a una familia lingüística que se difundió originariamente, a partir de Pachacamac, el gran centro ceremonial de la costa central peruana, y que ya tenía una larga historia cuando se consolidó el imperio incaico. En la actualidad, el término quechua conserva el primero de sus significados históricos y se usa para designar a esta familia lingüística y a los núcleos indígenas de población que hablan los dialectos pertenecientes a la misma (4).

Similarmente, la voz Aymara se utiliza contemporáneamente para describir los núcleos aymara-parlantes de Perú y Bolivia. Como lo demuestran algunos documentos del s. XVI, esta voz fué usada primeramente para designar a la lengua que hablaban los Colla o pobladores del Collasuyu y, a partir de fines de dicho siglo, para designar a éstos (5). Contemporáneamente con la primera consolidación del imperio incaico en el Cuzco, éstos parecen haber constituido confederaciones o estados nacientes, en la región septentrional del Titicaca, y haber extendido sus dominios hacia los valles de Tacna, Arequipa, Moquegua y Tarapacá y sobre las tribus de los Yuras, Quillahuas, Atacamas y Changos, en la costa pacífica (6). Debido a lo inhóspito de su hábitat, los españoles sólo penetraron en él en el s. XVI.

A diferencia de lo que ocurre con las hablas quechuas, la lengua aymara abarca, actualmente, sólo una parte de su antigua área de dominación. Según lo demostraron estudios lingüísticos modernos, ésta pertenece al aru o Haqi (Jaqi), una familia que comprende también al hagaru (jaqaru) y el cauqui (kawki), dos lenguas habladas aún en la provincia limeña de Yauyos, y fué usada, hasta bien entrado el s. XVI, en un extenso territorio de los Andes Centrales que abarcaba parte de los actuales departamentos de Ayacucho, Apurímac y Cuzco e incluía a la misma capital incana (7). También la margen septentrional del Titicaca y las islas de Taquile y Amantani dejaron de pertenecer, en tiempos recientes, a su zona de dominación. Actualmente, el Aymara es hablado en las regiones peruanas de Chucuito y del Cercado de Puno y en aquél sector del altiplano boliviano, que se ve limitado por las Cordilleras Real y Marítima

y por los salares de Uyuni y Coipasa (8). Grupos aymara-parlantes residen, asimismo, en los valles intramontanos de la provincia chilena de Tarapacá y en los establecimientos mineros de las punas de Atacama y Jujuy (9).

Según el Censo de 1940, el 60% de los quechua-parlantes del Perú habitaba al S de Huancayo - se trata de los portadores de los dialectos cusqueño y ayacucheño - mientras que el 40% restante se distribuía de la siguiente manera: 35% en los departamentos de Ancash (12%), Junín (16%) y Huánuco (7%) - que poseen dialectos propios - y 4% en los departamentos del N del país (10). En territorio boliviano son numéricamente superiores a los aymara-parlantes (11). Puesto que en los últimos años, grandes grupos de población de habla quechua se han traladado a la costa, en busca de mejores condiciones de trabajo, o se han volcado hacia los contrafuertes orientales de la Cordillera, para procurarse nuevas tierras de cultivo, en la actualidad es prácticamente imposible fijar límites aproximados al área de distribución de esta lengua tan extraordinariamente vital (12).

Junto con los Quechua y los Aymara, convive en el altiplano boliviano el antiquísimo y otrora muy numeroso grupo étnico de los Uru - Chipaya. Aunque de probable origen amazónico y portadores de una lengua y cultura propias, sus pocos descendientes actuales se hallan casi totalmente aymarizados. Un centenar de Uru, que aún hablaban su lengua originaria, subsistió cerca de las fuentes del Desaguadero hasta la gran sequía que azotó al altiplano boliviano entre 1940 y 1945. Pescadores-agricultores de origen uru pero racial y culturalmente muy mezclados, viven hasta nuestros días en los totorales del Titicaca: los hay en distintos puntos de la bahía de Puno y, en el S del lago, hallanse algunos grupos en Pomata, Yunguyo y otras localidades. En la desembocadura del Desaguadero, cerca del lago Poopó, subsiste, asimismo, un pequeño grupo conocido con el nombre de Moratos, y en Carangas, cerca del salar de Coypasa, aparecen los Chipaya, cultural y lingüísticamente emparentados con los Uru a pesar de que, desde hace tres siglos, adoptaran la forma social de las vecinas comunidades aymara, y orientaran su economía a la cría de ganados y una agricultura incipiente (13). Si bien conservan algunos vestigios de su mitología y ritual originarios, estos grupos practican actualmente cultos muy semejantes a los de sus vecinos aymara.

En las punas de Atacama y Jujuy, la cultura indígena se conserva aún bien estructurada a pesar de la presencia de explotaciones mineras modernas, que emplean a varios miles de indígenas, y constituyen importantes centros de aculturación. A diferencia de lo que ocurre en la sierra peruana y en el altiplano boliviano, la agricultura es aquí incipiente, debida a la sequedad extrema de la puna. Por esta misma razón, tanto hoy como antiguamente, la densidad de población es aquí mucho menor que allá. La Puna de Atacama y la de Jujuy mantienen, desde antiguo - la arqueología lo demuestra y el hecho se observa aún en nuestros días - un activo intercambio entre sí, con los valles intramontanos, que las delimitan por el S y el E, y con el altiplano boliviano. Si bien el grueso de la población actual no habla ya el Quechua que difundieron los Inca, tanto esta lengua como el autóctono Cunza (Kunza), continúan usándose en ocasiones ceremoniales. Como lo destaca Palavecino (1959: 347 sigs.), el panorama integrado y armónico, que aún conserva la cultura de estas punas, se quiebra paulatinamente a medida que se avanza hacia el S, sin que las restantes provincias del NO argentino - Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja - dejen, por ello, de ser repositorios de supervivencias, que aún permiten establecer interesantes vinculaciones histórico-culturales.

Desde el punto de vista étnico, sólo podemos trazar un panorama aproximado para épocas muy tardías, y más o menos coincidentes con el primer contacto con los españoles (mediados del s. XVI). En la introducción histórica a su monografía sobre el antigal de Ciénega Grande, Salas (1945) puntualiza que son numerosas las tribus y/o parcialidades indígenas que pueden ubicarse, según las fuentes, en la quebrada de Humahuaca y sus inmediaciones. En primer término figuran los Omaguaca, que parecen haber sido la tribu más indómita y belicosa de la Quebrada; de ellos habrían dependido los Ocloya, de incierta filiación étnica, pero que, siguiendo a Boman (1908), Canals Frau (1953) y al mismo Salas, probablemente se identificaron con los Omaguaca. En las fuentes históricas aparecen citados, además, los Tilcara (también designados Tiscaras, Fiscaras, etc.), cuyos dominios abarcaban parte de Purmamarca, Maimara, Tilcara y un sector de la actual Quebrada de Juella (prov. de Jujuy); los Purmamarca, que se enfrentan en numerosas ocasiones con los conquistadores; los Tilianes, muy probablemente oriundos de la región de El Volcán y los Gaypetes, cuya ubicación se desconoce. No hay que olvidar, no obstante, que todas estas tribus o

parcialidades probablemente formaran parte de una única nación indígena, cuya homogeneidad cultural se manifiesta en los hallazgos arqueológicos (14). Por otra parte, la documentación alude a una serie de tribus o pueblos, aparentemente ubicados al E de la Quebrada de Humahuaca (Osas, Churumatas, Paypayas, Yalas, etc.) y probablemente originarios del Sur de Bolivia. Aunque no quepa duda de que las Punas de Atacama y de Jujuy se hallan culturalmente emparentadas a nivel arqueológico, los especialistas han optado, inducidos por las considerables diferencias patrimoniales que revelan los hallazgos procedentes de una y otra, por tratarlas como áreas separadas (15). Las fuentes del s. XVII ubican en sus territorios a los Atacama y Apatama, cuya filiación ha promovido una acalorada controversia científica (16), y a los Casavindo y Cochinoca que, a juicio de Bennett (1946 c: 599), sólo serían sub-tribus atacameñas.

Los valles intramontanos del SE de Salta, de Catamarca, del O de Tucumán, del N y Centro de la Rioja, de parte de San Juan y de las regiones colindantes de Chile, estaban pobladas por los Diaguita-Calchaquies o Cacanos (17).

Actualmente, como consecuencia de los procesos históricos a que ha estado sometida, la gran masa de descendientes de estas naciones y parcialidades indígenas, es portadora de una cultura homogénea, en la que conviven un componente aborigen y otro hispánico (18).

III. Las fuentes

La documentación utilizada para elaborar esta monografía proviene, principalmente, de las fuentes históricas y la literatura etnográfica y folklórica y, en considerable medida, también de documentos inéditos, de la información recogida en el curso de diversas expediciones de campo y de los testimonios dejados por las culturas, que desaparecieron antes de que se produjera el contacto con la civilización occidental.

a) El material arqueológico

La maestría de los antiguos artesanos, la riqueza de los ajuares funerarios y las excepcionales condiciones ambientales, que favorecieron su conservación, contribuyeron para que el in-

vestigador cuente con una extraordinaria cantidad de objetos suntuarios y ceremoniales, pertenecientes a las diversas culturas que florecieron otrora en los Andes centro-meridionales. Gracias al carácter simbólico de su decoración, muchos de éstos poseen extraordinario valor documental para el historiador de las religiones. Estudios iconográficos, como los que Seler (1923), Ubbelohde-Doering (1925/6, 1931), Carrión Cachot (1959), Kutschner (1948, 1950, 1954, 1955), Schlesier (1959) y otros autores efectuaron, en base a la alfarería de algunos períodos y culturas, demostraron, por ejemplo, que es posible reconstruir muchas de las antiguas prácticas y creencias, en base a la decoración o la forma de algunas piezas, y establecer interesantes paralelos con las que aún subsisten. A éstos se sumaron, en los últimos años, otros estudios de los que se desprende que las posibilidades interpretativas del material arqueológico centro-andino no han sido agotadas aún y pueden arrojar, en el futuro, interesantísimas conclusiones histórico-religiosas (19).

Junto con los del arte mueble, dejaron las antiguas culturas numerosos testimonios monumentales de sus prácticas y creencias religiosas. Además de los templos, que denuncian la preterita existencia de un sacerdocio organizado y de verdaderos centros religiosos, éstos incluyen cercados ceremoniales - que continúan usándose en algunas localidades -, grandes monolitos tallados - aún venerados ocasionalmente - y otros objetos que nombraremos a su debido tiempo.

b) Las fuentes escritas

Las fuentes escritas consultadas pueden clasificarse, para su mejor sistematización, en los siguientes grupos: 1) las crónicas y otros documentos de la época de la Conquista, 2) las obras que compilan y analizan la información de las fuentes, 3) la literatura etnográfica y folklórica y 4) los documentos inéditos.

1) Las crónicas y otros documentos de la época de la Conquista

En su estudio sobre los cronistas del Perú, Porras Barrenechea (1962: 9 sigs.) opina que como tales han de considerarse aquellos autores españoles, mestizos e indígenas que

escribieron entre 1528 - fecha en que fué redactado el relato anónimo que describe el encuentro de navíos españoles con una balsa peruana - y 1650 - fecha de aparición de la monumental obra del Padre Cobo -, pues todos ellos recogieron un testimonio directo de la tierra o de los hechos de la Conquista y los narraron con el calor humano y la falta de perspectiva que derivan del inmediatismo. Luego de pasar revista a los ensayos clasificatorios de autores anteriores y de proponer una nueva clasificación, este autor nos brinda una breve biografía de los principales cronistas y una lista de sus obras y de las diversas ediciones de cada una de ellas.

Además de este moderno estudio, existen dos manuales bibliográficos, algo más antiguos, pero que también proporcionan información indispensable sobre los cronistas y su obra; son los siguientes: la "Biblioteca Andina" de Means (1928) y la "Historia del Perú" de Vargas Ugarte (1939). Un breve y excelente resumen crítico de estas fuentes puede consultarse, asimismo, en el artículo de Rowe (1946 : 192 sigs.) sobre la cultura incaica.

Si bien las clasificaciones ya existentes tienen en cuenta puntos de vista tan diferentes como el origen - español, indígena o mestizo - y la profesión de los cronistas, su opinión acerca del Incario y de la Conquista, su ubicación cronológica y la vinculación de sus obras con los ciclos históricos del Incario, el Descubrimiento, la Conquista y las Guerras Civiles, ninguna de ellas es apropiada para determinar el valor de las crónicas, como fuentes para el estudio de la religión autóctona. Ello no presupone, empero, que hechos tales, como la profesión y el origen del cronista, su actitud frente a la cultura indígena y el espíritu de la época en que escribiera, no sean dignos de tenerse en cuenta en la justipreciación de las mismas. No es casual que fueran los cronistas-clérigos, quiénes nos brindaran las mejores descripciones de la religión oficial incaica y de las religiones de algunas provincias del imperio, como tampoco es casual que fueran los cronistas nativos y conocedores del Quechua, quienes escribieran las crónicas más originales y más valiosas para el fenomenólogo y el historiador de las religiones. Por otra parte, no nos sorprende que los cronistas inmediatos o de la primera época, se refirieran principalmente a los viajes de exploración, y a los episodios que acompañaron a la penetración y ocupación definitiva del Perú, y que el interés por

las instituciones del pueblo que acababan de conquistar se despertara cuando se entregaran a la tarea de organizar sus nuevos dominios y de explotar y catequizar a los noveles súbditos de la Corona. La actitud de los cronistas frente a la práctica del sacrificio humano - los mestizos Garcilaso y Blas Valera niegan su existencia y algunos cronistas, interesados en justificar los excesos de la Conquista, la exageran hasta lo fabuloso - es un buen ejemplo para demostrar que la simpatía o antipatía del cronista, para con los indígenas, y su embanderamiento político son factores que hay que tener en cuenta, pues ellos inciden sobre la objetividad de la información.

Como es natural, a los efectos de redactar esta monografía hemos dado preferencia a aquellos cronistas que contienen abundante información sobre los antiguos ritos, fiestas, creencias y mitos de los indígenas. Puesto que los unos se fundan, en buena parte, en las declaraciones de los quipucamayoc incaicos y describen principalmente la religión oficial, y los otros derivan sus conocimientos de su experiencia misional o de la propia participación cultural, y describen, en primera línea, las creencias y prácticas religiosas vigentes en la costa, en el centro y N del Perú, también hemos concedido importancia a la proveniencia, geográfica y documental, de la información que nos brindan.

Polo de Ondegardo (? - 1575), el legista y consejero de los Virreyes y gobernadores del Perú, fué el primer investigador sistemático de las instituciones y prácticas religiosas de los naturales. Sus "Errores y svpersticiones de los Indios" surgieron en 1599, cuando, siendo corregidor del Cuzco, concibió la idea de hacer "... libro de las fiestas e ydolatrías que hazían los naturales para que se entendiese lo que convenía a su conversión" (20). A su concisa y objetiva pluma se deben también otros escritos de interés religioso, como la "Instrucción contra las ceremonias y ritos que vsan los indios" y las "Svpersticiones de los Indios". Fundándose en un dato de Calancha, Bandelier (1904: 224 sig.) señala que las averiguaciones que dieron origen a estos informes fueron realizadas, en buena parte, en el SE de Perú y en el centro y N de Bolivia. Puesto que los mismos fueron una de las fuentes de que se valieron otros cronistas, tales como Acosta y Cobo, a continuación nos referiremos a la obra de éstos.

José de Acosta (1540 - 1600), el "Plinio del Nuevo Mundo", fué un inteligente y emprendedor jesuita que permaneció muchos años en el Perú y completó su monumental "Historia Natural y Moral de las Indias" después de 1588, cuando ya había regresado a España. Si bien la obra es, como Porras Barrenechea (1962: 297) lo destaca, el "... primer gran inventario de la naturaleza americana y ensayo de coordinación de las leyes físicas del nuevo continente con las teorías y ejemplos del antiguo", sus tres últimos libros se ocupan de los indios y sus costumbres y contienen información muy valiosa acerca de las creencias y prácticas religiosas, vigentes en el Cuzco y sus alrededores.

La "Historia del Nuevo Mundo", del Padre Bernabé Cobo (1580 - 1657) es unánimemente considerada como el máximo exponente de la crónica peruana. Cobo fué un gran viajero que convivió con los indígenas en Puno, Arequipa, La Paz, Potosí, Cochabamba y Oruro, interrogó en el Cuzco (1610) a varios caciques y quipucamayoc y hurgó durante años en los archivos de Lima, en busca de viejos documentos. En los treintaiocho capítulos que integran el libro décimotercero de su obra, este cronista anotó diversas leyendas de origen y versiones del mito del diluvio y, además de transmitirnos la descripción completa de los ceque o líneas de adoratorios que rodeaban al Cuzco, reunió una detallada y fidedigna información acerca de las antiguas creencias, ritos, fiestas y prácticas funerarias. El valor de sus datos se ve aumentado por la minuciosidad con que apunta la proveniencia de los mismos.

Tres autores importantes para estudiar la antigua religión incaica son, asimismo, el Inca Garcilaso de la Vega (1539 - 1616), Blas Valera y el Jesuita Anónimo. Hijo de una princesa inca y de un hidalgo español, el primero compuso sus famosos "Comentarios Reales" en el ocaso de su vida y muchos años después de haber abandonado América. Adolece de una tendencia ponderativa de lo incaico que, con frecuencia, resta objetividad a su información. Llevado por la misma, se empeña en demostrar que los Inca eran monoteístas y en negar que practicaran el sacrificio humano. Varias partes de su obra son copias textuales de la perdida crónica de Blas Valera, un jesuita criollo o mestizo que vivió en la segunda mitad del s. XVI y que también parece haber sido el anónimo autor de aquella relación, que Jiménez de la Espada publicó en 1879, con el título de "Relación de las Costumbres antiguas de los naturales del Perú" (21). La

misma contiene una descripción de las creencias, dioses, sacrificios y templos, y alude largamente a una compleja y discutida jerarquía de oficiantes de culto.

Más importante que todas las anteriores es, desde nuestro punto de vista, la obra del Padre Cristóbal de Molina, llamado "el Cuzqueño" (1529-1585). Este excelente conocedor del Quechua fué párroco y predicador de indios en el Cuzco, donde asistió, en 1559, a los interrogatorios oficiales que se hicieron a los descendientes de los Inca y a los sacerdotes y quipucamayoc indígenas. En distintas ocasiones, realizó también encuestas privadas entre los nativos y, por esa vía, llegó a poseer conocimientos muy profundos acerca de su religión. Pese a la brevedad de la obra, en sus "Ritos y fábulas de los Incas" nos presenta un cuadro completo y objetivo de la misma y, sobre todo, del ciclo festivo anual. Por encargo del obispo Lartaún, escribió, asimismo, una "Relación de las guacas", que no se ha hallado, pero que parece haber sido la fuente que Cobo utilizó para redactar su descripción de los ceque del Cuzco.

Un párrafo especial merece la "Relación de antigüedades" de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, indio oriundo de la provincia cuzqueña de Canas. Aunque adolezca de un estilo sumamente engorroso, contiene muy valiosa información de índole religiosa, entre la que se cuenta una interesante versión del mito de origen de los Inca, algunos himnos dedicados a Viracocha, la leyenda de Tunupa y el famoso diagrama, que Lehmann-Nitsche (1928) interpretó como una representación del altar mayor del templo de Coricancha, y Zuidema y Quispe (1968), como un modelo del sistema religioso y cosmológico centro-andino.

Por la misma época en que Polo escribió sus "Errores y supersticiones" - mediados del s. XVI - un grupo de frailes agustinos radicados en Huamachuco (actual dep. La Libertad), compiló una relación referente a la religión de esta provincia que, en época preincaica, se hallaba cultural y políticamente vinculada con el reino costeño de Chimú. Esta relación es muy meritoria, porque, además de conservar uno de los pocos mitos no vinculados con el origen de la dinastía incaica, contiene la descripción de un panteón local y, en parte, preincaico, e interesantísima información sobre el sacerdocio local (22).

Sesenta años más tarde, Francisco de Avila (1573-1647)

escribió en Quechua su "Tratado y Relación de los errores de los Indios de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla"; al hacerlo, nos legó una obra capital para el estudio de la religión y costumbres del antiguo Perú. A pesar de ello, ésta sólo se conocía en forma fragmentaria hasta la década del cuarenta, cuando se publicó por primera vez - y en dos entregas - la traducción al alemán de Hermann Trimborn (1939, 1941). Su publicación dió lugar a una serie de enjundiosos artículos de este investigador y quechuista (23) y al excelente estudio crítico de su discípula, Antje Kelm, que acompaña a la reciente reedición de la traducción de Trimborn (1967). De manera independiente, pero casi simultáneamente (1966), el Instituto de Estudios Peruanos de Lima publicó una edición quechuo-española de la crónica. La misma se halla acompañada de un estudio bibliográfico de Pierre Duviols y de un apéndice documental. La traducción fué realizada por José María Arguedas, un profundo conocedor del Quechua, y difiere conceptualmente en muy pocos pasajes de la de Trimborn.

Mención especial merecen también las crónicas del Padre Pablo Joseph de Arriaga y del indio Guamán Poma de Ayala. La del primero se titula "Extirpación de la idolatría del Piru", y contiene información muy interesante y sistemática acerca de las creencias y prácticas religiosas del "hinterland" de Lima. Al igual que Avila, Arriaga fué un gran promotor de las campañas contra la idolatría que se efectuaron a comienzos del s. XVII. Además de referirse a las idolatrías descubiertas por él y por otros visitantes, su obra contiene instrucciones y reglamentos muy semejantes a los que publicó, algo después, el obispo Villagomes. La "Nueva Corónica" ilustrada, de Guamán Poma de Ayala, es un documento tan valioso por su texto como por sus famosos dibujos. Aunque no exenta de colorido local - Poma de Ayala fué natural de San Cristóbal de Sondondo, en la provincia de Lucanas, y permaneció toda su vida cerca del terruño natal - ésta revela un profundo conocimiento de las tradiciones incaicas y se caracteriza por su contenido mesiánico (24). Sus datos sobre hechicería y religión constituyeron una de nuestras más útiles fuentes.

Valiosos datos, acerca de la antigua religión, pueden extraerse también de fuentes documentales no-narrativas, tales como las "Relaciones Geográficas de Indias" (25) y otras que merecen un comentario especial. Con el título de "Mitología

Andina", Romero publicó, en la extinguida revista "Inca", una serie de informes que el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe, visitador de idolatrías, elevó al provincial de su orden en 1621 y 1622. En éstos, Hernández Príncipe describe la organización social de Ocos (prov. Cajatambo) y de San Ildefonso de Recuay, Ichoca y otros poblados de la provincia de Huailas, enumera las huaca correspondientes a cada ayllu, se refiere detalladamente al sacrificio de capacocha y da listas completas de los ministros de idolatrías. Esta fuente, de inestimable valor para el estudio de las antiguas instituciones socio-religiosas, permaneció prácticamente desconocida hasta hace casi una década y fué objeto, a partir de entonces, de diversos estudios (26).

Otros informes de visitas de idolatrías fueron publicados, en los últimos años, por Duviols (1966, 1967a, 1974/6 b). El primero y el tercero datan de 1614 y forman parte de los informes, extraviados en su mayor parte, emanados del cuerpo de visitadores que había sido constituido, cuatro años antes, en Lima. Uno de ellos describe las idolatrías de Concepción de Chupas, el otro las de la antigua provincia de Chinchaycocha (actuales provs. de Junín y Pasco) y ambos se caracterizan por su precisión y objetividad. El documento que Duviols publicó en segundo término es la "Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas", de Cristóbal de Albornoz. Este documento, que permaneció inédito hasta 1967, parece datar del último cuarto del s. XVI. A pesar de haber sido escrito para un alto funcionario civil, se trata, esencialmente, de un pequeño tratado para uso de los extirpadores de idolatrías. El mismo contiene una lista original de los principales santuarios del Tahuantinsuyo y otros datos, igualmente originales, que lo transforman en una fuente insustituible para el historiador de las religiones.

Otras fuentes, de gran utilidad para el estudio de las antiguas prácticas y creencias, son las actas de los procesos de hechicería que se efectuaron en el s. XVII. Fragmentos de dos procesos, referentes a los indios Wanka, del distrito de Carhuamayo (actual dep. Junín), y a los Huachos y Yauyos fueron publicados ya en el primer cuarto de nuestro siglo (27). Estas publicaciones fueron ampliadas en la última década por Duviols (1967b, 1971: 367 sigs.) (28). Puesto que los acusados eran hechiceros impenitentes, estos documentos contienen muy valiosa información acerca de las funciones y la esfera de acción de

los mismos y acerca de la persistencia de los cultos locales.

La escasez de datos, referentes al altiplano boliviano y sus habitantes contrasta, en la obra de los cronistas, con la riqueza de los que se refieren a diversas regiones de Perú y sus pobladores. La sumaria información que Arriaga, Cieza de León, Garcilaso, Murúa y Poma de Ayala aportan, acerca de las creencias y prácticas religiosas, vigentes en el Collao, indica, como lo señala Tschopik (1946: 558), que las más corrientes eran semejantes a las que aún subsisten y dice bien poco acerca del contenido y la organización de la religión estatal de los Aymara. El descubrimiento y publicación de la "visita" de Diez de San Miguel (1964) contribuyó, en los últimos años, a compensar esta escasez; ésta aporta novedosa y valiosísima información acerca de la organización política, social y económica del reino aymara de los Lupaca y ayuda a comprender el porqué de ciertas prácticas y creencias religiosas andinas.

En relación con las naciones indígenas del N de Chile y el NO de Argentina, adquieren especial importancia aquellos cronistas que relatan la expedición de Diego de Rojas (1543 - 1546) - Gutiérrez de Santa Clara, Cieza de León, El Palentino y Gonzáles del Prado -, y también otras fuentes, tales como las actas jurídicas de la expedición de Juan Nuñez del Prado (1550 - 1553), las "probanzas de méritos y servicios" de los conquistadores que recorrieron estas regiones en la segunda mitad del s. XVI, las cartas dirigidas al Rey de España por los gobernadores y obispos (29) y las crónicas, algo posteriores, de Lozano y Del Techo (30). A pesar de reunir valiosísima información, las mismas revisten poco interés para nosotros, pues contienen escasos datos sobre las prácticas y creencias religiosas de los Diaguita (31) y nada dicen acerca de las de los pueblos de las punas de Atacama y Jujuy y de los valles intramontanos de la provincia del mismo nombre.

Siguiendo la sugerencia de Rowe (1946: 197), al citar a los cronistas tratamos, en lo posible, de indicar el número del libro y capítulo (en vez del de tomo y página) "... so that readers using different editions of the texts can locate the references with equal facility". Si bien nuestras citas del texto de Avila fueron transcritas de la traducción de Arguedas, siempre indicamos la página donde las mismas pueden hallarse en la traducción de Trimborn.

2) Las obras que compilan y analizan la información de las fuentes

Una buena parte de las obras correspondientes a este grupo son estudios etnohistóricos de la cultura incaica, tales como los ya clásicos trabajos de Markham (1910), Means (1931) y otros autores y como el excelente artículo que Rowe (1946) elaboró para el Handbook of South American Indians. Otros son estudios, en parte tendenciosos - como los ya superados trabajos de Jijón y Caamaño (1919) o de Latcham (1929/30) -, en parte objetivos - como los de Valcárcel (1939), Trimbom (1961) y Vargas Ugarte (1962) -, de la antigua religión o de un aspecto de ésta. Entre estos últimos figuran obras tan dispares como los "Beiträge" de von Tschudi (1891) - una especie de enciclopedia que compila la información histórica referente a conceptos indígenas religiosos, tales como waka (huaca), y no religiosos - y como el estudio de Zuidema (1964) sobre los ceque del Cuzco. Este es un análisis estructuralista del sistema de santuarios que rodeaba a la capital incaica y una de las más importantes contribuciones de los últimos años. Con éste, y con otros trabajos posteriores, Zuidema imprimió una nueva y muy fecunda orientación teórica a los estudios etnológicos de la última década y contribuyó, al hacerlo, a ampliar las posibilidades interpretativas de la realidad cultural centro-andina.

A este grupo pertenece, asimismo, la tesis doctoral de Kill (1968) sobre el culto de la Madre Tierra en el antiguo Perú. Este trabajo es un exponente de la predilección, manifiesta en la etnología alemana de la década del sesenta, por el estudio de los cultos telúricos (32). El mismo se funda, principalmente, en las fuentes del s. XVI y XVII y no sólo esboza, en base a éstas, la personalidad mítica de Pachamama, sino que analiza - clara y detalladamente - su papel en el culto del imperio incaico. Además de haber contribuido a configurar nuestra monografía, la tesis de Kill complementa sus resultados.

La lista de trabajos referentes a la antigua religión o a alguno de sus aspectos fué enriquecida, en los últimos años, por dos estudios - los de Millones (1967) y Duviols (1971) - alusivos a los fines y métodos de la evangelización española y a su efecto sobre el proceso de aculturación religiosa indígena. En virtud de que contribuyen a aclarar la dinámica de algunos

procesos de cambio y la razón de ser de ciertos fenómenos contemporáneos, ambos fueron muy útiles auxiliares para la redacción de esta monografía.

A un grupo especial pertenecen aquellos trabajos que compilan y analizan el material mítico conservado por los cronistas. Entre éstos figuran, en primer término, los de Alexander (1964), Ehrenreich (1905) y Krickeberg (1968). La lista puede completarse con la colección de mitos y tradiciones referentes a la isla de Titicaca, que Bandelier (1904) elaboró a comienzos de siglo, con las secciones míticas de los trabajos de Tello (1923), sobre Wirakocha, y de Carrión Cachot (1955), sobre el culto al agua, y con el estudio de Lehmann-Nitsche (1939) sobre los motivos etiológicos sudamericanos. Aunque las interpretaciones de algunos de estos autores no resistan siempre a la crítica, la totalidad de los trabajos citados es útil para familiarizarse con los mitos y con la "Weltanschauung" de que son expresión.

3) La literatura etnológica y folklórica

El período que se extiende desde mediados del s XVII - fecha en que se publicó la crónica de Cobo - hasta bien entrado el siglo pasado, es sumamente pobre en información édita, referente a creencias y costumbres de la población indígena de los Andes Centrales (33). El silencio fué roto, finalmente, por aquellos investigadores e incansables viajeros europeos que, como Forbes (1870), Philippi (1860), von Tschudi (1846, 1866/9), Wiener (1880), y otros, recorrieron estas regiones durante el siglo pasado, y publicaron voluminosos informes, ricos en información etnográfica y arqueológica, acerca de sus exploraciones.

Junto con los primeros estudios etnológicos, aparecieron en la primera mitad de nuestro siglo, diversas colecciones de cuentos y leyendas - buenos ejemplos de éstas son los trabajos de Frontaura Argandoña (1935), Métraux (1934) y Nordenskiöld (1922b) - y decenas de artículos referentes a las prácticas y las creencias de una comunidad o región particulares. Algunos de estos trabajos - tales como el de Tello y Miranda (1923) sobre el culto de Wallallo en Casta, como los de Mishkin (1946), La Barre (1948) y Tschopik (1946) sobre los Quechua y los Aymara contemporáneos, como el de Métraux (1935/6) sobre los

Uro-Chipaya de Carangas y como el de Boman (1908) sobre la arqueología y las costumbres de la Puna argentina - constituyeron auxiliares muy útiles para la redacción de esta monografía, y otros, nos brindaron valioso material comparativo.

La década del cincuenta aportó varios trabajos que contribuyeron, en alta medida a configurar la temática y orientar el enfoque de nuestro estudio. Dos de estos trabajos son el de Arguedas (1956), sobre las creencias y la organización socio-ceremonial de la comunidad de Puquio, y el de Barthel (1959) sobre las fiestas primaverales de la aldea atacameña de Socaire. Otro, y quizá el más importante, es el agudo estudio de Tschopik (1951) sobre el papel de la magia en la comunidad aymara de Chucuito. Este trabajo, resultante de prolongadas observaciones de campo, estudia el conjunto de los patrones culturales relacionados con "... la práctica de manipular seres sobrenaturales con fines benéficos" (nuestra traducción) (34) y analiza el rol que éstos desempeñan en relación con ciertas características temperamentales, que prevalecen en la sociedad estudiada.

A partir de 1960, la literatura etnológica del área andina aumenta y se diversifica notablemente, gracias a la incidencia de diversos factores que revitalizaron el interés de los investigadores e incrementaron las posibilidades de efectuar publicaciones. La introducción de orientaciones teóricas y métodos de investigación noveles es uno de dichos factores. Dos de éstos, el análisis estructural, introducido por Zuidema (v. pág. 16), y el concepto de ecología vertical, de Murra (1967, 1968, 1972), hicieron escuela y condujeron a la realización de numerosas investigaciones sobre parentesco, mitología, patrones de asentamiento y otros temas relacionados con los de esta monografía. Ambos enfoques no son mutuamente excluyentes y se aplican combinadamente, en casi todas ellas. Estudios como los de Bastien (1973), Barrette (1972), Isbell (1973), Palomino Flores (1971) y Vallée (1972) demostraron que este doble enfoque abre nuevas posibilidades de análisis para el investigador del ceremonial religioso centro-andino y contribuyeron, al hacerlo, a configurar y cimentar algunas de nuestras ideas.

La renovada actividad misional de la Iglesia Católica y de otras iglesias contribuyó, igualmente, al enriquecimiento de la literatura etnológica andina. El propósito de reevangelizar en diálogo con las tradiciones religiosas indígenas motivó la fundación del Instituto de Pastoral Andina, una institución que, desde

hace algunos años, patrocina la publicación de trabajos referentes a las prácticas sociales y religiosas de las comunidades del S de Perú. Entre éstos figuran estudios tan enjundiosos e indispensables como los de Casaverde Rojas (1970) y Nuñez del Prado Béjar (1970) sobre el mundo sobrenatural de las comunidades de Kuyo Grande y Qotobabamba, y como los de Marzal (1971) y Garr (1972) sobre el mundo religioso de las prelaturas de Urcos y Ayaviri. Producto de esta renovada actividad misionarial son, igualmente, los trabajos, referentes a las creencias aymara, de Monast (1969) y Nordyke (1972). Similar en la temática, aunque desprovista de la orientación ideológica de algunos de estos trabajos, es la monografía, publicada por el Museo Nacional de la Cultura Peruana, de Delgado de Thays (1965) sobre religión y magia en Tupe. Al igual que los trabajos anteriormente nombrados, ésta brinda una excelente visión de conjunto y aporta valiosa información comparativa.

4) Los documentos inéditos

Para redactar este trabajo, sólo nos ha sido posible consultar una mínima parte de la documentación inédita existente. Nuestros estudios de este tipo de fuentes se limitaron a la consulta y fichado de un par de centenares de legajos de la "Encuesta del Magisterio", que actualmente se halla depositada en el Instituto Nacional de Investigaciones Antropológicas, de Buenos Aires. Esta colección de documentos es el resultado de una encuesta folklórica que, por iniciativa del Dr. Juan P. Ramos, realizó el Consejo Nacional de Educación de la Argentina, en los años de 1921 y 1922 (35). En 1925, el Instituto de Literatura Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires publicó un catálogo temático, en varios tomos, que facilita mucho la utilización de esta fuente. Nos hemos limitado a consultar la totalidad de los legajos correspondientes a la provincia de Jujuy y al antiguo departamento de Los Andes y algunos de los que proceden de la provincia de Catamarca. No dudamos de que la consulta exhaustiva de los legajos correspondientes a todas las provincias del NO argentino brindaría información complementaria muy valiosa.

Las precauciones críticas, ineludibles aún en el caso de las fuentes impresas, deben redoblar al manejar esta docu-

mentación inédita pues, aunque algunos maestros hayan puesto un empeño ejemplar en la tarea que se les encomendó y recogieran datos sumamente valiosos de boca de informantes capacitados, otros, por el contrario, se han limitado a copiar trozos de cancioneros populares y libros folklóricos o han dejado correr su fantasía, sin atenerse a la realidad cultural con la que se hallaban confrontados. Los datos procedentes de la "Encuesta del Magisterio" serán indicados con la sigla EM, seguida del nombre de la provincia de procedencia y del número del legajo, en que se hallan consignados (V.pág. 363).

Fragmentos de varios legajos, procedentes de la provincia de Jujuy y referentes a una danza ritual y a diversas ceremonias propiciatorias, dedicadas a la Madre Tierra, fueron publicados por Nardi (1967), con notas aclaratorias.

Otra fuente inédita, que hemos utilizado, son dos breves manuscritos que nos envió la Srta. Lucía Rueda, abnegada maestra y vieja residente de la población jujeña de Santa Catalina. Uno de ellos - escrito en 1965 - contiene valiosos datos sobre las prácticas cúllicas que, en dicha localidad y sus alrededores, se realizan en honor de Pachamama, y el otro - elaborado en 1967 - traza la historia de un vecino santuario mariano (Canchillas) y de la imagen que se venera en el mismo. Las citas, procedentes de los mismos, serán identificadas con la sigla "MS Lucía Rueda", seguida del año en que los mismos fueron redactados (V.pág.363).

c) La investigación de campo

Diversos viajes, realizados a la provincia de Jujuy, nos han permitido complementar el material bibliográfico y documental, con observaciones directas e interrogatorios dirigidos a aquellos informantes, que nos parecieron más capacitados y accesibles (V. lista en págs. 358 sig.).

En la primera oportunidad (1957), formamos parte de una excursión de estudio, que realizaron algunos profesores y alumnos de la flamante Licenciatura de Folklore, de la Universidad de Buenos Aires y, en la segunda (1958), acompañé - en condición de asistente - a la Dra. Esther Alvarez de Hermitte, quien realizó investigaciones de Antropología Social en Mina Aguilar.

Los resultados de las observaciones de carácter general, que realizamos en ambas oportunidades, han sido publicados en parte (36). En agosto de 1962, formamos parte de un grupo de investigadores, que el Departamento de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, envió a Santa Catalina, para presenciar las fiestas en honor de la Virgen de Canchillas y realizar una primera toma de contacto con este interesante culto sincrético. Además de trabar contacto personal con la Srta. Rueda y otros informantes, en dicha ocasión también realizamos diversas observaciones relativas al culto de Pachamama. En agosto de 1965, hicimos el último y cuarto viaje que financiamos de nuestro propio bolsillo y que, por dicha circunstancia, sólo pudo tener una duración muy limitada. Los resultados de nuestras observaciones, que se concentran en los rituales que aún se celebran en honor de Pachamama, fueron publicados un año más tarde (37).

IV. Los fines de la investigación y la problemática a dilucidar

Tal como su título lo denuncia, este trabajo es un estudio del culto de Pachamama en el marco de las creencias religiosas de la inmensa masa de indígenas, que forma el grueso de la población campesina de extensas regiones de Perú, Bolivia, el NO argentino y el N de Chile. Objetivo especial del trabajo es reunir el, hasta la fecha, disperso material y documentarlo detallada y extensamente. El enfoque ultraregional se justifica, a nuestro juicio, en razón de que toda el área en estudio está culturalmente emparentada desde época muy anterior a la de la dominación incaica, y continúa estándolo, en la actualidad.

El método empleado es el fenomenológico. Consecuentes con este método científico, nos esmeramos, tanto por captar objetivamente los fenómenos (epoché) y por determinar sus vinculaciones estructurales, como por aprehender su esencia o "forma" (eidos). Siguiendo a Goldammer (1960: XVIII sigs.) no entendemos primariamente por "forma" a lo intrínseco, al contenido esencial de un fenómeno, sino a su substancia configurativa, es decir, a lo que configura y aclara el cómo y porqué de su esencia. La elección de este método se hizo aconsejable porque las fuentes utilizadas no son apropiadas para un estudio

puramente histórico. Con todo, no renunciamos a una cierta dimensión histórica. La información procedente de la investigación de campo, de los documentos inéditos y de la moderna literatura etnológica y folklórica fué sistemáticamente comparada y recíprocamente controlada, con los datos de las fuentes históricas. En muchos casos fué posible determinar, de este modo, si los fenómenos estudiados son autóctonos o importados y, en otros, fué posible investigar los procesos de cambio que desencadenó la dominación incaica, la Conquista y el prolongado contacto con la civilización occidental y el Catolicismo.

Entre las motivaciones, que nos indujeron a dedicar el primer capítulo a la diosa Pachamama, figura la comprobación de que su culto es una de las principales componentes de la religión autóctona del área en estudio. Como consecuencia de ésto, y de otros factores, inherentes a los cultos telúricos, Pachamama se conservó mejor que otras divinidades, hoy apenas discernibles, y es uno de los más interesantes fenómenos, que se manifiestan al investigador de las costumbres y tradiciones nativas. Teniendo en cuenta que este tipo de estudios han contribuido al esclarecimiento de innumerables problemas histórico-religiosos, comenzamos nuestra exposición con un análisis filológico del apelativo Pachamama y de otras voces usadas, igualmente, para designar a la tierra divinizada o a su personificación. Para reconstruir su imagen mítica nos valimos, tanto de las concepciones, propias de los grupos en estudio, como de las de los Tacana, del E de Bolivia. Nos fundamos, al hacerlo, en el hecho, claramente establecido por Hissink y Hahn (1961: 539 sigs., 555), de que sus concepciones, referentes a la Madre Tierra, son muy análogas a las de aquéllos. En razón de que los parentescos no concluyen aquí y contribuyen, como dichos autores lo sospecharon, al esclarecimiento de muchos problemas hasta ahora insolutos, volvimos a recurrir, en otros capítulos, a la comparación de ambos patrimonios. Nuestro esbozo de la personalidad mítica de Pachamama concluye con una referencia a su sincretismo con la Virgen María. Esto no podía ser de otra manera, en virtud de que las creencias religiosas contemporáneas son sincréticas y de que dicha simbiosis se funda en semejanzas estructurales, muy dignas de destacar.

La veneración de objetos naturales, el por los cronistas tan mentado "culto de huacas", constituye el tema del segundo capítulo. Como el culto de Pachamama, ésta fué, y sigue sien-

do, una de las más conspicuas manifestaciones de la religión aquí estudiada. A diferencia de otros autores, que se limitaron a clasificarlos en grupos, y no titubearon en afirmar que el culto de todos ellos se funda en antiguas concepciones animistas y dinamísticas, optamos por estudiar estos objetos de veneración con criterio funcional. Como podrá verse, ésto nos permitió descubrir su vinculación con otros cultos y con las concepciones cosmológicas, y evitó que cayéramos en interpretaciones apriorísticas e indeferenciadas. Con el mismo criterio encaramos los puntos tratados en el tercer capítulo.

El cuarto capítulo, dedicado a los oficiantes de culto y al sacerdocio indígena, se funda en los estudios de Tschopik (1951: 219 sigs.) sobre los profesionales de Chucuito y otras comunidades aymara-parlantes. A diferencia de otros autores, éste reconoció, que la esfera de acción de los pago o "magos blancos" sólo puede definirse, con alguna aproximación, cuando se la estudia conjuntamente con la de las restantes clases de profesionales, culturalmente reconocidas, y cuando se tiene en cuenta, que "religión", "magia" y "medicina", no constituyen categorías diferentes, para el pensamiento indígena. De lo contrario, no pueden superarse las dificultades, motivadas por la aparente superposición de sus respectivas esferas de acción, por la diversidad y la obscura sinonimia de los términos indígenas de status y por la imprecisión de las voces españolas, con las que se los reemplaza. Nuestro tratamiento ultrarregional del tema, nos permitió ampliar la información de Tschopik en lo referente a chamanismo y a otros puntos importantes.

En el quinto capítulo, que trata de las fiestas y rituales en los que se pone de manifiesto el culto ancestral de Pachamama, elaboramos versiones-tipo con aquéllos rasgos que, por su gran difusión y probado autoctonismo, resultan más típicos de cada contexto ceremonial. Para evitar repeticiones, nos abstuvimos de describir e interpretar las prácticas rituales, ya tratadas al referirnos a los fundamentos del culto. El capítulo concluye con una referencia a las grandes fiestas dedicadas a Pachamama, que se celebran aún en algunas localidades, y a su derivación en las fiestas marianas, que caen aproximadamente por la misma fecha. Para elaborar este punto nos fundamos, principalmente, en datos provenientes de la propia investigación de campo.

En el sexto capítulo perseguimos dos propósitos nada fáciles: reconstruir la imagen de los númenes que se veneran junto con Pachamama y analizar sus vinculaciones con la Madre Tierra. Las fuentes más importantes para ésto son las crónicas y los documentos históricos, que contienen información sobre los antiguos cultos locales y que describen los sistemas politeísticos vigentes, desde época preincaica, en diversas regiones de Perú. Particular interés poseen los mitos, conservados por algunas de ellas, pues éstos contienen la clave para comprender muchas tradiciones carentes, en apariencia, de sentido.

En nuestro trabajo se citan numerosos términos y breves textos en Quechua y Aymara. La grafía de las fuentes fué adoptada, en todos los casos, sin modificación alguna; por consiguiente, la ortografía no es uniforme.

El culto de Pachamama y la religión autóctona en los Andes centro-meridionales

I. LA IMAGEN MÍTICA DE PACHAMAMA

a) Algunas consideraciones críticas en torno del apelativo Pachamama

Si bien el análisis de las fuentes bibliográficas históricas evidencia que, la Madre Tierra andina ha poseído diversos nombres o apelativos, sólo Pachamama - o su variante Mama Pacha - es conocido en toda el área de dispersión de su culto. Ambas formas aparecen en los modernos diccionarios quechuas, y ambas han sido incluidas por Farfán (1957/9, 3a. parte: 24, 27) en la lista de quechuismos incorporados al español corriente de Perú, Bolivia y el NO argentino. No resulta claro, no obstante, si la denominación pertenece originariamente a esta lengua o si, por el contrario, hay que atribuírsela, más bien, al Aymara. Fundándose en el hecho de que, la voz Pachamama aparece consignada en el diccionario aymara de Bertonio - cuya edición príncipe es de 1612 - y en otras fuentes contemporáneas, vinculadas con los Aymara, y no figura, por el contrario, en el "Vocabulario de la Lengva General de Todo el Perú llamada Lengua quichua o del Inca", de Gonçalez Holguín - editado por primera vez en Perú, en 1608 - Costas Arguedas (1956: 80) opina que es más probable que ésta sea de origen aymara y que se haya incorporado luego al Quechua. Una breve ojeada a la información aportada por los cronistas evidencia, no obstante, que la misma se hallaba muy difundida en el Perú y que, a pesar de la omisión de Gonçalez Holguín, ésta se usaba aquí, por lo menos medio siglo antes de la aparición de su diccionario (1). Todas estas fuentes se refieren, por otra parte, a una época, en la cual, el panorama cultural central andino ya había sido profundamente homogeneizado, por influencia del Tahuantinsuyo

y de los conquistadores españoles. Su única aportación real, en relación con el problema en cuestión, radica, por consiguiente, en demostrar que, por lo menos a partir del s. XVI, tanto el nombre compuesto de la deidad telúrica como las dos voces que lo integran, se hallaban incorporados a ambas lenguas generales del Perú.

Junto con el apelativo Pachamama, los cronistas consignan otras denominaciones que, hasta los siglos XVI y XVII, parecen haberse aplicado localmente a la misma deidad. A mediados del s. XVI, los Agustinos (1952: 87) dicen que los indígenas de Huamachuco adoraban y mochaban (hacían reverencia) a la Tierra, a la cual llamaban Pachamama o Chucumama, porque cuando nacían de sus madres caían sobre ella y, ochenta años más tarde, Calancha (1638/9 II: 371) especifica que sólo los indios del altiplano la denominaban Pachamama, pues los Yuncas (2) la llamaban vis. Desafortunadamente, no nos ha sido posible aclarar el significado de estas denominaciones. Una deidad equivalente, que se veneraba en la provincia de Huarochirí, recibía según Avila (3), el nombre de Chaupiñamca. Este se compone de las voces chaupi, que significa "centro", "mitad" y ñamca que, en un dialecto local, parece haber significado tanto como "numen" o "deidad" (4). A orillas del Titicaca, Bertonio (1879 II: 242, 332) apuntó, como sinónimos, a los apelativos Pachamama y Suyrumama (5) aunque, según Paredes (1963: 51), en el Collasuyu, la deidad, que hoy conocemos con el nombre de Pachamama, se habría denominado Pacha Achachi (6), antes del contacto con los españoles. Si bien Murúa (III, xlix) afirma que era cosa corriente adorar a la tierra, a la que llamaban "... Pachamama y macpacha ...", su información coincide, en éste y en otros puntos, tan textualmente con la de Polo de Ondegardo (1916b: 192) que creemos que, como éste, debió haber querido decir que era cosa común adorar a la tierra fértil "... que es la tierra que llaman Pachamama, ó Cámac pachac ...". Esta suposición se ve confirmada por Pachacuti Yamqui (1879: 256) y por los lexicólogos González Holguin (1952: 524) y Ricardo (1951: 21), pues el primero registró ambas denominaciones en su famoso diagrama (7), y los otros dos apuntaron las siguientes entradas lexicológicas: "Fertil tierra o tiempo, Camak pacha o camamamak allpa o huata" y "Camacpacha, tierra fértil".

Algunos autores modernos enriquecen la lista precedente con otros apelativos o verifican la supervivencia de alguno de

los precedentes. En los departamentos peruanos de Ayacucho y Puno, Arguedas (1956: 197) y Palacio Ríos (1961: 225) registraron las designaciones allpa mama ó mama allpa, allpa terra (tierra) y "tira huirgina". La primera es una variante de Pachamama, pues allpa, como pacha, significa "tierra" o "tierra de labor" (8), la segunda una fórmula redundante quechua-española y la última se funda, indudablemente, en la fusión de Pachamama con diversas advocaciones de la Virgen María, y no es más que una deformación de las palabras españolas "tierra virgen" (9). Los estudios de Oblitas Pobleto (1954: 57 sig., 1958: 118, 1963: 43, 49, 77 sigs., 122 sigs.) han demostrado que los Callawayas - una subcultura a la que volveremos a referirnos más adelante - no sólo conservaron el apelativo Surimama o Suriamama, sino que poseen apelativos propios para designar a Pachamama (10). El texto de algunas plegarias, que Boman (1908 II: 512) recogió en Susques, evidencia que, en la puna argentina, ésta es también invocada como Mama Grande (11).

La mayoría de los autores, que se han ocupado del culto de esta deidad, y entre ellos el cronista Cobo (XIII, vii), considera que la voz Pachamama significa textualmente "Madre Tierra" (de pacha, "tierra" y mama, "madre"), pero otros opinan que significa "Madre de la Tierra" (12). Algunas de las citas arriba reproducidas evidencian, no obstante, que las fuentes históricas tienden a darle un significado más circunscripto y específico, que conservan algunos autores modernos, como von Tschudi (1891: 59). En el mismo sentido se expresa Bertoni (1879 II: 242, 332), cuyas entradas lexicológicas rezan:

"Pachamama, Suyrumama: La tierra de pan lleuar, y acerca de los antiguos era nombre de reuerencia, por ver q̃ la tierra les daua de comer ..."

"Suyrumama, vel Pachamama: Tierra de pan lleuar, fertil, Vide Pachamama".

A pesar de que el matiz conceptual que se desprende de las mismas, se halla perfectamente acorde con el hecho de que la tierra se venera en primer término en virtud de su fertilidad, el análisis de las concepciones, que los indígenas contemporáneos conservan, respecto de la apariencia, paradero y poderes de la Pachamama como deidad, nos demostrará que el mismo es demasiado estricto. Por otra parte, basta un somero examen de las voces pacha y mama para comprender que, aún por el

camino etimológico, no sólo no han sido agotadas las posibilidades interpretativas del término compuesto Pachamama, sino que nada concreto se sabe respecto de su génesis.

Aunque de acuerdo con el "Vocabulario" quechua de González Holguín (1952: 268) pacha significa, en función nominal, "Tiempo suelo lugar", Garcilaso (II, v), otro buen conocedor de esta lengua, aclara que sólo quiere decir "mundo", "universo" y también "cielo", "tierra", "infierno" y "cualquier suelo", cuando se lo pronuncia "... llanamente, como suenan las letras españolas". Paredes (1963: 51) opina, por su parte, que originariamente la voz pacha habría significado "tiempo", en Aymara, y que habría adquirido el significado de "tierra" sólo como consecuencia de las adulteraciones naturales de la lengua y del predominio cultural de otros pueblos. Ello no obstante, en su "Vocabulario" aymara Bertonio (1879 II: 242) registra, contemporáneamente con González Holguín, las siguientes entradas:

"Pacha: Tiempo § Miccapacha vel Nayra, o Hualupacha: Tiempo antiguo. § Huccapacha hutahta, Vernas (sic) a tal tiempo, a tal hora, señalando el sol. § Dios pachancatha; Viuir en tiempo que se conoce el verdadero Dios."

"Pacha, si se pospone a Alakh, o a Aca, o a Mancca, significa el cielo, y la tierra, y el infierno, segun le procede" (13).

De esto se desprende que, aunque sea posible que pacha, en el sentido de "tiempo" y pacha en el sentido de "lugar", fueran voces genéticamente diferentes, a comienzos del s. XVII, ésta aparecía en los léxicos de ambas lenguas generales del Perú, con los dos significados. Varios de los términos compuestos, que Bertonio consigna a continuación de las entradas lexicológicas arriba reproducidas, y algunas fuentes modernas, le asignan otros matices conceptuales que, en algunos casos, sólo parecen tener validez local (14). Hechas estas salvedades, consideramos interesante reproducir la definición de von Tschudi (1891: 121), la cual resume, muy concisamente, lo que se desprende de los datos ya citados. Según este autor pacha (patša) "... significa 'tiempo' y 'espacio' ... En el sentido de 'espacio' designa el mundo, la tierra, el suelo, el lugar; en el de 'tiempo', empero, el período o espacio de tal, la época y también un determinado período de tiempo, del que precisamente se habla, como día, mes, año, etc." (nuestra traducción).

Aunque no quepa la menor duda de que pacha significa "tierra" - o quizás también "lugar" - como elemento integrante del apelativo Pachamama, no resulta seguro, si como tal no significa también "tiempo". Luego de analizarlo etimológicamente, Costas Arguedas (1956: 80) llega a la conclusión de que Pachamama es "... un vocablo indisoluble y de contenido entero, cuyo sentido esotérico no puede ser el de sólo madre-tierra, como vulgarmente se le traduce, sin la eternidad que involucra". Aunque admitamos que el nombre de una deidad siempre expresa una dimensión conceptual, que no es etimológicamente mensurable, y reconozcamos que la eternidad es una de las características esenciales de ésta (15), tenemos que considerar que, en el caso de Pachamama, la evidencia de su eternidad no puede lograrse por vía etimológica, pues pacha expresa, como lo destaca la citada definición de von Tschudi y lo confirman otras fuentes, nociones temporales circumscripciones y que excluyen toda idea de eternidad (16).

No queremos dejar de lado este punto, sin hacer ver que, en la Puna de Jujuy, los informantes nativos consultados por la autora, se refirieron indefectiblemente a "la Pacha", al hablar de la deidad, a pesar de que conocen el nombre completo de la misma. En base a las explicaciones que los lugareños le dieran en múltiples ocasiones y en localidades diversas, Boman (1908 I: 178 sig.) ya había advertido que la voz pacha no significa aquí "tierra" y "mundo" o "día" y "tiempo", como en Perú, sino "deidad" o "ser sobrenatural". En el próximo capítulo tendremos oportunidad de verificar, por otra parte, que tanto ésta, como el apelativo Pachamama, también se utilizan en esta región con un sentido más amplio y difuso (V. págs. 59 sigs., 72 sigs.).

Mama, el segundo elemento integrante del apelativo Pachamama - y también de otros nombres de la Madre Tierra andina, tales como Chucumama y Suyrumama - abre nuevas posibilidades interpretativas, pues, al igual que pacha, posee más de un significado, si bien "madre" es el que más generalmente se le asigna en relación con dicho apelativo. A pesar de que los mismos indígenas atestiguan la exactitud de esta asignación, al invocarla tiernamente con los mismos diminutivos - mamatay, mamay - que usan para la madre carnal, Paredes (1963: 51) opina que éstos son de origen hispánico y que su uso, en este sentido, probablemente sea una consecuencia de la pré-

dica del culto mariano. También Lafone Quevedo (1892: 338) - fundándose en el hecho de que la voz mama posee otros significados en Aymara - cree que, sólo a partir de la Conquista, puede asignársele el significado de "madre", con alguna seguridad. Dejándose llevar por su tendencia a interpretar la antigua religión centro-andina, desde un punto de vista totémico-animista, Latcham (1929/30: 291) considera que el término también "... tiene la acepción de espíritu o esencia ..." y cree que ésta es la que debe dársele cuando forma parte de apelativos tales como Pachamama, Zaramama, Cocamama y otros.

En vinculación con estas opiniones, resulta interesante consignar las entradas lexicológicas con que González Holguín y Bertonio acompañan al término en las lenguas quechua y aymara respectivamente:

González Holguín (1952: 225)	Bertonio (1849 II: 212 sig.)
" <u>Mama</u> . Madre de todo animal, o la señora, o ama, o la hembra ya paridera <u>mama</u> , o <u>huachak</u> . <u>Mamacuna</u> . Matronas, o señoras de sangre noble y honradas. <u>Mamachacuni</u> . Tomar alguna por madre. <u>Mamantin</u> . Madre y hijo. <u>Mamantin huahuantin</u> . Todas las madres con sus hijos. <u>Mama</u> . Veta, o caxa de todo metal como <u>curimama</u> veta de oro & c.	" <u>Mama</u> : Metal en piedra: <u>Collque</u> , vel <u>choq</u> <u>mama</u> : Metal de plata o de oro en piedra, no fundido. <u>Mama cota</u> . Mar o Laguna grãde. <u>Mama amca</u> . Papa grande. <u>Mama hamppatu</u> : Sapo grande."
<u>Mama ccocha</u> . La mar. <u>Mamas coca</u> . La coca de hojas grandes ques mas preciada."	

La confrontación de estas fuentes contemporáneas, torna evidente que en la segunda, falta la primera de las acepciones consignadas por González Holguín y por otros diccionarios quechuas. Afortunadamente, ambos autores nos han legado minuciosas terminologías de parentesco, que complementan la información precedente; las mismas revelan que, si bien mama es la

denominación de la madre, en el Quechua de comienzos del s. XVII, el Aymara contemporáneo poseía el término tayca para designar a ésta y, con la adición de prefijos de edad, también a las tías maternas. Diversas fuentes modernas prueban que, en el Aymara actual, la madre se llama tanto mama como tayca (17). Aunque no contemos con elementos de juicio que nos permitan decidir, si Bertonio olvidó consignar el término mama con el significado de "madre" o si éste sería, más bien, un quechuismo tardíamente incorporado al Aymara, una invocación, que el lexicólogo agregó a su definición del término Pachamama, no deja duda sobre el hecho de que la tierra divinizada, a la que alude, era sentida como una fuerza sobrenatural materna. Entre los Uro-Chipayá de Carangas, quiénes hablan un Aymara entremezclado de voces españolas y quichuas, Métraux (1935/6, 2a. parte: 349) documentó esta sugestiva invocación, dedicada a la misma:

"Pača -mama, wirxin, taika mama, xuma uyuwaskista."

A pesar de que el autor traduce: "Pachamama, virgen, tierra madre, tú haces crecer para mí (tú me alimentas)", lo dicho en páginas precedentes evidencia que la misma reza, en realidad: "Tierra-Madre, virgen, madre-madre, etc."

b) Los aspectos y paraderos de Pachamama

La información, histórica y contemporánea, referente a los aspectos y paraderos de Pachamama, amplía lo que ya hemos podido establecer a través del análisis etimológico precedente.

Pachamama es, en primer término la tierra, la tierra que produce los cultivos que sirven de alimento a los hombres, y el paisaje, con sus diversos accidentes en los que la fuerza sobrenatural se manifiesta a cada paso, es su imagen misma. Algunos ejemplos, escogidos de nuestras notas de campo y de la bibliografía, no sólo ilustran la forma en que los indígenas experimentan vivencialmente esta identificación, sino que revelan el temor reverente que les inspira la sacralidad de la tierra. En Jujuy averiguamos que las alfareras depositan una pequeña ofrenda, en el lugar de donde extraen la arcilla (18), y vimos fumar ceremonialmente a una de ellas (Claudia Canche de Sajama), - mientras depositaba un par de hojas de coca

sobre la base de dos vasijas recién comenzadas, - "porque el barro es pachamama" y entumece los dedos de quién olvida realzar este pequeño rito. Un dato, procedente de EM Jujuy: 67 dice que los lugareños atribuyen los temblores, las avalanchas y los deslizamientos al enojo o insatisfacción de la diosa. Similarmente, el indígena que experimenta dolores musculares intensos o un cansancio excesivo, cuando deambula por los senderos de la montaña, cree haber ofendido a Pachamama y afirma que ésta lo ha "pillado" o "agarrado"; cuando la piel se le cubre de excemas (q'arañi o xaracha) o urticarias (sattaxte) éste se halla convencido de que holló o labró tierra virgen, bebió agua de un manantial "bravo" o tocó una piedra de características excepcionales (19). La vigencia de estas creencias se pone particularmente de manifiesto en el mes de agosto, cuando tienen lugar las principales ceremonias en honor de Pachamama: el paisaje circundante - devastado por los rigores del invierno - es concebido por entonces como un ente hambriento y amenazador y el indígena precavido no sólo lo apacigua y propicia, mediante ofrendas depositadas en sitios conspicuos, sino que se amarra cordeles de lana hilada al revés (lloque o yoque) (20), en muñecas y tobillos, para protegerse de los ingentes peligros que lo amenazan.

Ajustándose a los rasgos clásicos de las deidades telúricas, Pachamama no solamente se identifica con la tierra sino que es pensada con imagen de mujer. Los datos acerca de su apariencia y paradero son todos de fecha moderna y sólo varían en detalles. Según la creencia más difundida, Pachamama es una mujer anciana y de talla muy pequeña, que vive bajo la tierra; como Karsten (1939: 39) ya lo advirtió, esta misma concepción parece haber tenido vigencia en los tiempos incaicos, pues Cobo (XIII, xiv) afirma que, en el llano de Ayllipampa, en las inmediaciones del Cuzco, se ofrendaba ropa pequeña de mujer porque "...decían que era la diosa tierra llamada Pachamama ...". Tanto en Jujuy como en los valles Calchaquíes de Salta, los indígenas afirman que la deidad luce un atuendo, en todo semejante al de sus mujeres, pero tejido totalmente con la finísima lana de las vicuñas. Un cántico quechua, que se conserva en Jujuy, alude, asimismo, a su indumentaria. Conocemos dos versiones de la misma, que transcribimos a continuación con sus correspondientes traducciones:

"Pachamamita suskiña !
Ccori almilla cuntillijlla,

Pachamamita, Santa Tierra,
 Virgen, cusilla ! "

"Pachamamita susquiña ! (de
 Susques)
 almilla de oro, pollerita
 rosada
 Pachamamita, Santa Tierra
 Virgen, ayúdanos !" (21)

"Pachamamita susqueña
panti llijlla, q'ellu
almilla"

"Pachamamita susqueña
 mantilla roja, almilla
 amarilla." (22)

Puesto que el cántico se entona tanto en las fiestas marianas como en los rituales nativos, no hay que descontar la posibilidad de que el mismo aluda a la indumentaria de alguna imagen venerada en Susques. Otras fuentes afirman que calza enormes ojotas indias y luce un sombrero de amplia ala, aseverando que lleva permanentemente un huso y lana para hilar (23). En el NO argentino existe una tradición, según la cual, Pachamama suele ir en compañía de un perro negro "muy perverso" y de una víbora que, en ocasiones, le sirve de lazo (24). El detalle reviste gran interés, porque el primero de dichos animales desempeña un importante papel en relación con el culto funerario, y el segundo posee un profundo significado simbólico (25). Como lo veremos en un capítulo posterior, la vinculación de Pachamama con la mujer se pone particularmente de manifiesto a través del ritual agrícola (V. págs. 152 sigs.).

Además de afirmar que Pachamama vive debajo de la tierra, los indígenas la imaginan habitando ricos palacios, ubicados en el corazón de las montañas, o la localizan en accidentes geográficos conspicuos (26). De acuerdo con estas creencias, en una oración recogida por Quiroga (1929: 135), se le pide que envíe riquezas "desde todos los cerros en que vive". A principios de siglo, los habitantes de Susques (prov. de Jujuy) creían que la deidad vivía en las Salinas Grandes (27) y, tal como pudo constatarlo Karsten (1939: 39), años más tarde, los cochabambinos y los potosinos consideraban que ésta residía en los cerros de Tunari y Potosí respectivamente. A juzgar por las experiencias que describe von Rosen (1957: 134), ideas semejantes parecen asociarse al Chañi, un nevado perenne que se yergue en las inmediaciones de la ciudad de Jujuy, y que presenta un antiguo

santuario en la cumbre. Además de estos accidentes geográficos naturales, aquellos lugares, piedras o montículos en que se rinde culto a la deidad son considerados también como "casitas de Pachamama" o identificados con ella (V. págs. 59 sigs., 72 sigs.).

Estas concepciones evidencian que Pachamama, como otras deidades telúricas, carece de la movilidad, tan característica de los grandes dioses celestes (28); identificada con la tierra, se manifiesta al indio en los accidentes y también en la bonanza y hostilidad del paisaje que le rodea; pensada como mujer, mora en las inmediaciones de la aldea, y tiende, por ello, a desdoblarse en una pluralidad de númenes equivalentes, aunque diversamente localizados. Este hecho se capta claramente a través de ciertas creencias que Costas Arguedas (1950: 167 sigs.) recogió en la provincia boliviana de Yamparáez (dep. Chuquisaca). Según las mismas, cada tierra o parcela habitada por un indio, posee una "virgen" (Pachamama) subordinada a una "Gran Virgen", que reside en el cerro de Jacharani, y puede ser invocada cuando las "vírgenes" de los otros lugares permanecen sordas a los ruegos de sus devotos. A este mismo desdoblamiento alude, indudablemente, una plegaria que Ambrosetti (1899: 133) oyó pronunciar cerca de Molinos (prov. de Salta); ésta comienza con la fórmula: "Pachamama llajtaio", la cual, según algunas ancianas bien informadas, significaría: "Pachamama de este pago, o de este lugar" (29).

En algunas regiones de Bolivia, del NO argentino y del N de Chile, los indígenas afirman que Pachamama convive, en el interior de la tierra, o en determinados montañas, sagradas para ellos (30), con una descolorida deidad masculina, a la que llaman Pachatata o Pachata (31). Lejos de indicar que Pachamama hubiera sido concebida antiguamente como una gran diosa andrógina y universal, esta creencia parece ser el relicto de su pretérita hierogamia con alguno de los grandes dioses creadores centro-andinos (V. págs. 195 sigs.).

Algunas de las nociones arriba expuestas coinciden notablemente con las que Avila consignó en el capítulo décimotercero de su interesante crónica. Las mismas demuestran que, en la época preincaica, los pobladores de Huarochirí desdoblaban a Chaupiñamca, la Madre Tierra del panteón local, en cinco númenes más o menos equivalentes y concebidos como otras tantas hermanas, que poseían nombres propios y se hallaban loca-

lizadas en accidentes geográficos o regiones determinadas (32). Trimborn y Kelm (1967: 243), quienes advirtieron que la quintuplicación de la imagen mítica de Chaupinamca era sólo ficticia y probablemente impuesta por la importancia simbólica que los huarochirenses concedían al número cinco, atribuyeron la concepción pluralista de la diosa a un proceso de fusiones culturales, que también se manifiesta en la existencia de más de una explicación mítica acerca de su ascendencia. Resumiendo los conocimientos de los fenomenólogos e historiadores de las religiones a este respecto, Goldammer (1960: 91 sigs., 1969: 355 sig., 1970: 232 sig.) señala que la individualidad de una deidad se origina, con mucha frecuencia, a partir de una serie de genios de carácter predominantemente local, que se refunden en una personificación única. Si bien este fenómeno no es exclusivo de las grandes deidades telúricas y de la fertilidad, el mismo parece subyacer a las concepciones asociadas a todas ellas (33).

c) Los poderes y funciones de Pachamama

La fenomenología de las religiones ha demostrado que la veneración de la tierra deriva, una y otra vez, en la veneración de la madre. Como dispensadora de alimento para hombres y animales, la tierra fué sentida por el hombre primitivo como una fuerza inherentemente maternal que hacía posible la vida y, a través de esta cualidad, fué identificada, bien pronto, con la mujer. La fuerza se personificó, de este modo, y su inherente maternidad se transformó en la facultad de concebir y dar a luz como un mortal (34). Aunque el análisis etimológico del apelativo Pachamama nos haya demostrado que ésta no es una excepción, no queremos dejar de aludir aquí, a aquellos hechos que ponen de relieve su carácter materno en esta doble dimensión.

Si bien es verdad que los mitos centro-andinos, que conservaron los cronistas, atribuyen la creación de los hombres a deidades individuales, tales como Con, Viracocha, Pachacamac, Wallallo, Pariacaca y otras, no cabe duda de que el motivo antropogónico más difundido es el de su emanación o emergencia del seno de la tierra. El mito norteño de Atagaju y Apo-catequil nos informa, por ejemplo, que el primer acto cultural de éste último, consistió en exterminar y dispersar a los primi-

tivos habitantes de Huamachuco, y el segundo, en reemplazarlos por una nueva generación, a la que extrajo, valiéndose de tacllas o azadas de oro y plata, de las laderas de un cerro (35). Aunque los mitos de Huarochirí atribuyan la creación de los hombres a los dioses arriba nombrados, no falta en los mismos la noción de que los primeros antecesores de las estirpes lugareñas "brotaron de debajo de la tierra" (36).

La fuerza de esta tradición, vinculada indudablemente con la creencia en Pachamama, la Madre Tierra, debió ser muy grande, pues se halla también incorporada al mito incaico de la creación. La versión consignada por Molina (1959: 12) dice, en efecto, que Viracocha modeló a las naciones de barro y, luego de insuflarles el hálito vital, les "... mandó sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí; y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase ..." (37). A pesar de que éstos se consideraban como hijos del Sol y de la Luna, el motivo no falta en la saga de origen de los Inca (38). En su versión de la misma, Pachacuti Yamqui (1879: 240 sig.) dice que, los padres de Mancocapac habrían sido Apotambo y Pachamamaachi. Si bien el sentido de esta afirmación ha sido interpretado diversamente, es interesante señalar que, de acuerdo con el testimonio de este cronista indio, Apotambo y Pachamamaachi habrían sido simbolizados mediante dos árboles, que hundían sus raíces de metal precioso junto a Tambotoco, la cueva o ventana de donde emergió la estirpe de dicho inca (39). Que los Inca se consideraban - al menos simbólicamente - como hijos de la Madre Tierra, se desprende del texto de la siguiente plegaria, que los sacerdotes del Cuzco recitaban, durante la celebración de la citua y de otras fiestas anuales:

" ¡Oh Tierra madre, a tu hijo el Inca, ténlo encima de ti quieto y pacífico! " (40)

La extraordinaria vigencia y difusión de esta noción mítica se manifestaba antiguamente, y se manifiesta aún, en la veneración rendida a las pacarina, es decir, a aquellos lugares o accidentes geográficos, de los cuales se cree que emergieron los primeros antepasados de las estirpes y linajes. Como una supervivencia de esta noción debe interpretarse, a nuestro juicio, una práctica que realizan las mujeres de Chucuito, cuando desean tener un niño; la misma consiste en deponer un amuleto

con figura de bebé, y algunas ofrendas, en una determinada cueva (41). Estrechamente vinculada con dicha concepción se halla también la creencia, plenamente vigente aún, en un mundo inferior de los muertos que, como el de los aún no nacidos, es, a un tiempo, el reino de Pachamama.

A este mismo círculo de ideas, alusivas a la maternidad de Pachamama en sentido ctónico, se remiten, también, ciertas arcaicas prácticas que Santander (1964: 13 sig.) documentó en Jujuy, y que consisten en dar a luz, directamente sobre el suelo, y en enterrar la placenta y las prendas manchadas durante el parto. Al realizar esta última operación, el seno de la tierra y el de la madre se identifican de tal manera, en las concepciones de los nativos, que éstos encienden fuego sobre la fosa, para evitar que la parturienta sufra enfriamientos de vientre. Prácticas similares debieron realizarse también antiguamente, pues los Agustinos afirman, como ya lo vimos, que en Huamachuco la Madre Tierra se apodaba Chucomama, porque cuando nacían caían sobre ella (V. pág. 26). Una representación de ésta, parece haber sido la huaca Guagalmojón, acerca de la cual dichos extirpadores de idolatrías (1952: 79 sig.) escriben lo siguiente: "... allí ... estaba puesta un bulto como mujer, descubiertas sus vergüenzas mujeriles; y hacía entender a los indios el Demonio que por allí engendraba a los indios y los multiplicaba; tenía ésta ropas mujeriles muy galanas, y con topos de plata, que son con que se prenden las ropas, y una vincha de lo mismo, que es con que se cojen los cabellos, y unas como cortadores que las indias suelen traer para su servicio..."

Las fuentes etnográficas modernas registran una serie de plegarias, en las que se la invoca en su condición de madre de la humanidad. En Susques, Boman (1908 II: 498 sig.) oyó pronunciar la siguiente:

1	2	3	4
" <u>Pachamama</u> ,	Santa Tierra,	<u>caihatundiapi</u>	<u>hamuico</u>
<u>mapaicamoj</u>	<u>tucuilla</u>	<u>huahuas</u>	<u>miquicuna ...</u> "
5	6	7	8

1	2	3
" <u>Pachamama</u> ,	Santa Tierra,	en este día grande
hemos venido a	saludarte	todos tus hijos."
4	5	6 7 8 9

En el mundo de las concepciones aborígenes, Pachamama no solamente es la madre de la humanidad, sino también la madre de los cerros (42). Varias leyendas, de moderna fecha, dan expresión a esta creencia. Una interesante narración aymara, que documentó Eyzaguirre (1956/7: 142 sig.), nos la pinta, por ejemplo, como madre de los nevados más imponentes de los Andes y un relato quechua, que recogió Frontaura Argandoña (1935: 106 sig.), no sólo dice que ésta tuvo muchos hijos, hombres y mujeres, y, ocasionalmente, también gemelos, sino que afirma que su favorita siempre fué su primogénita, el cerro Ppotojjsi. Según Karsten (1939: 39) Pachamama tendría doce hijos que vivirían con ella en la tierra, pero carecerían de importancia cültica.

De distinto tenor es un mito que Villar Córdoba (1935) recogió en la provincia peruana de Canta (dep. Lima); según el mismo, Pachamama es la viuda del dios costeño Pachacamak y la madre de los Willka, héroes culturales gemelos que terminan por transformarse en el sol y la luna. Fundándose en el simple hecho de que la voz Willka se usa en Aymara para designar al sol, Villar Córdoba (1935: 165) no titubea en opinar que este mito es de origen aymara y en considerar "... muy probable que en todas las leyendas aymarás 'Pacha-Mama' haya figurado como la madre de dos hijos gemelos que se transforman en los héroes culturales: El Sol y la Luna ..." (43). Retomando esta hipótesis, Kill (1969: 72 sigs.) no duda del origen aymara del mito y opina, por su parte, que éste quizá fuera llevado a Canta por inmigrantes procedentes del altiplano boliviano para mezclarse, aquí, con las tradiciones referentes al dios costeño Pachacamak y al santuario natural, que se menciona en el mismo. En contra de estos planteos habla, en primer lugar, el hecho de que la voz willka (bilca, huilca, vilca, willca, wilka) se use tanto en Quechua como en Aymara, posea muy diversos significados y no sea la única denominación aymara del sol (44). Recientes estudios glotocronológicos demostraron, por otra parte, que ésta última lengua se difundió, originariamente, desde los Andes Centrales hacia el Collao, y no inversamente, y que otra lengua de la misma familia fué hablada antiguamente en Canta, junto con el Quechua (45). Por último hay que señalar, que la saga de Canta se asemeja notablemente a los mitos de héroes mellizos, propios de la floresta peruano-ecuatoriana (46), y difiere de otros mitos y tradiciones

- muy difundidos en Perú durante los s. XVI y XVII - referentes al origen y el rol de los mellizos en las concepciones socio-religiosas (V. págs.78, 129 sig., 204).

La tierra personificada en Pachamama tiene muchas valencias religiosas, pues a su carácter materno y a su condición de guardiana del mundo de los muertos, une la de diosa de la fertilidad y de la vegetación. Si bien Tschopik (1951: 200) la caracteriza exclusivamente como "dueña de las plantas cultivadas", para los naturales del NO argentino ella no sólo es quien hace brotar y madurar las cosechas, sino también la que hace nacer la hierba de que se alimenta el ganado (47). Estas concepciones no son ajenas en Bolivia, pues algunos autores apuntaron allí invocaciones y observaron ceremonias en su honor, que se destinaban a propiciar el crecimiento de los pastos. Ape- lando a su condición de dispensadora de forraje y conservadora del ganado, le dirigían los Uro-Chipaya de Carangas, la siguiente plegaria:

"Taki kimsa pak^x al'u uyuwiri Wirxina, kaça pak^x al'a uyuwiri Wirxina, kulumayu uyuwiri Wirxina, cita mama uyuwiri ..."

"Virgen sustentadora de estas tres especies de ganado, sustendora del ganado mayor (llamas), sustentadora de los cerdos, madre sustentadora de las ovejas..." (48)

Para los habitantes de Pinchimuro, una comunidad de la provincia Quispicanchis (dep. Cuzco), el pasto es el "pelo de Pachamama" (49).

Al referirnos al ritual de siembra y cosecha veremos, que hasta no hace muchos años, éstas eran presididas, en el NO argentino, por una anciana que representaba a Pachamama (V. pág. 153). A juzgar por los informes de los cronistas, anti- guamente no sólo se la veneraba como personificación de la tierra fértil y como diosa de la vegetación en general, sino que su imagen mítica se desdoblaba en la de diversas "madres" de las plantas cultivadas. Estas se denominaban Zaramama (Madre del maíz), Cocamama (Madre de la coca), Quinamama (Madre de la quínoa), Axomama (Madre de la papa) y poseían la virtud de "parir" mucho maíz, quínoa, papas o coca. Por lo menos hasta el s. XVII éstas se representaban formando muñecas, con los tallos de las plantas más productivas y ricas ropas de mujer (50), o enjaezando con mantas unos pequeños graneros ceremo-

niales, que contenían los frutos más selectos (51). Las concepciones, que los Callawaya asocian con el ya discutido apelativo Suyrumama o Suriamama, sugieren que, detrás del mismo, se escondería también una "madre" semejante. Manifestaciones supervivientes de su culto son las diversas prácticas ceremoniales, que los indígenas realizan con los amuletos vegetales, que, en algunas regiones, se denominan actualmente "pachamamas" (V. págs.155 sigs., 187).

En algunos relatos contemporáneos que derivan de antiguos motivos míticos de distinta edad histórico-cultural, Pachamama aparece como originadora de ciertos cultivos. Pese a lo alterada de la misma, la siguiente versión aymara del difundido mito andino del diluvio, resulta muy interesante, porque, además de atribuir el origen del cultivo de papas a Pachamama, sugiere que esta diosa sería anterior a la ocurrencia de este cataclismo, que separó a una edad anterior de la actual. La misma fué recogida por Frontaura Argandoña (1935: 101 sigs.) y en español reza: "Fué tiempo de diluvio. Llovía día y noche. Todos, con sus rebaños, se ahogaron, menos un llamero bueno que se salvó en un leño, adonde llevó papas. Durante el diluvio no se alimentó de otra cosa que de papas. Pachamama ha querido que haya papa para comer. Es lo que ha hecho para los hombres el sol. Cuando pasó el diluvio, creció la buena papa en el cerro Saukhari, y creció nuevamente, y en abundancia, toda la vegetación que alimenta, cura y da fuerzas al hombre. Pachakámaj, por orden de Inti, empezó a rehacer a las criaturas: hizo levantar a la llamita acariciándola. El espíritu del mal, que vive en el fondo de la tierra, y en las tinieblas del otro lado del lago (Titicaca), quiso imitarlo, y así hizo al 'tupi' (?). Y así supo hacer el Creador a sus hijitos, frente a otros malignos y ridículos, que hacía el espíritu del mal. Y se levantaron el pajarito frente al murciélago. El perro frente al 'jarrunkka'. El conejo frente al ratón. La llama frente al huano. La vicuña frente a la alpaca. El cóndor frente al águila. El zorro frente al zorrino. Después hizo levantar a la mujer en el cerro Saukhari. En el lugar del diluvio hay dos poblaciones: una ... perdida en ruinas y la nueva, que hizo el Creador por voluntad de Inti. En vez de un mundo malo, vino otro bueno ...".

Frontaura Argandoña (1935: 125) nos transmitió también un motivo etiológico aymara, que en resumen expresa lo siguiente:

Pachamama ha convertido a los chullpa (52) en chokhopa (maní); sus duros huesos se transformaron en las sabrosas nueces y las tutura (tatora, junco), que cubrían sus restos, en las cáscaras o sillpiu y, por si faltara alguna evidencia de que las chokhopa fueran otrora chullpa, la likki o grasa que contienen, es idéntica al sebo que cubre a los recién nacidos.

Aunque este motivo derive, de acuerdo con su naturaleza explicativa, de especulaciones puramente asociativas, no deja de tener cierta relación con la noción mítica fundamental - ya documentada en Perú a comienzos del s. XVII - de que las plantas cultivadas se habrían originado a partir del cadáver de un numen o de sus miembros y órganos despedazados (53).

Si bien Pachamama comparte esta función con otros seres sobrenaturales, a los que nos referiremos más adelante (V. págs. 214 sigs.), ella no solamente es invocada como dueña y protectora de los animales domésticos, sino que, en algunos casos, también parece haberse especializado como tal. Este fenómeno ocurrió, aparentemente, en Yauyos (dep. Lima), donde se cree en una Mama-Cule (?) que, en las alturas de Ancovilca, emerge de la tierra con sus rebaños y pastoras (54). Estas creencias se vinculan, indudablemente, con la noción, repetidamente documentada por las fuentes históricas, de que los animales domésticos habrían surgido, como los primeros hombres, del seno de la Madre Tierra; desde el punto de vista histórico-religioso, las mismas son inherentes a su condición de madre primordial y de diosa de la vegetación y la fertilidad.

A juzgar por los datos de Avila, en el antiguo Huarochirí, la multiplicación del ganado y la abundancia de las cosechas dependían también de Chaupinamca, la "madre de todos los hombres de todas partes" (55). Uno de los mitos, que el cronista documentó en dicha provincia, describe un suceso que resulta - como Trimborn y Kelm (1967: 244) bien lo señalan - muy significativo en relación con el poder fertilizador de esta diosa, equivalente a Pachamama. El mismo alude a su desfreno sexual y a su encuentro con Rucanakoto, el hombre-huaca que pudo satisfacerla gracias a su gran miembro viril (56).

La función tutelar de Pachamama se extiende a diversas industrias tradicionales, como la alfarería, el hilado y el tejido. Puesto que ya hemos aludido a los simples ritos que le dedican las alfareras jujeñas, y a las razones que las mueven a reali-

zarlos, su vinculación con la primera no necesita de más comentario. Si recordamos que los indígenas del NO argentino la imaginan como a una anciana que porta siempre un huso y lana para hilar, no resulta sorprendente que las hilanderas locales monologuen con ella, cuando se entregan a dicha labor, y que los tejedores entierren, en su homenaje, el primer trozo de hilo (57). Por la misma razón, tampoco resulta sorprendente que, con frecuencia, éstos la invoquen conjuntamente con Santa Ana, patrona de hilanderas y tejedores (58). Esta capacidad evidencia que su compleja personalidad mítica posee también rasgos lunares, pues la pericia en el hilado no solamente es una característica general de los númenes de tal naturales, sino que figura entre los atributos que los pobladores contemporáneos de Succha (dep. Ancash) le asignan a la luna deificada (59).

Entre los Tacana del E del departamento La Paz, existe la creencia de que Pachamama había sido quien enseñó a los hombres a preparar la chicha. Esta creencia halla expresión en un mito, que detalla la forma en que la diosa - movida por el deseo de beneficiar a los hombres con un presente - instruye a un oficiante de culto y a su ayudante, en los secretos de la preparación de chicha de consumo y de chicha ceremonial, enseñándoles, simultáneamente, cómo y cuándo han de utilizarla en el culto (60). El mismo revela que, para los Tacana, Pachamama es una deidad creadora, y directamente vinculada con el origen de ciertas prácticas ceremoniales, que aún continúan realizándose en su honor. A pesar de que se pretenda afirmar que su nombre originario es Eaua-Quinahi - el cual significa "guardiana de la tierra" en lengua tacana - en dicho mito sólo se la nombra con el apelativo de origen andino. Sin que supongamos, por ello, que éste tenga también dicho origen, podemos asumir que la creencia, expresada por él, no era ajena a los antiguos peruanos, quiénes - en el tiempo de preparar la chicha - adoraban a una Mamaazua o "madre" de este brebaje, de fundamental importancia ceremonial (61) (V. págs. 101 sigs.).

Aunque no quepa duda de que ella es una deidad predominantemente tutelar y benéfica, la personalidad mítica de Pachamama ofrece también rasgos demoníacos, que denuncian su ambivalencia. Fuera de aludir a su carácter materno, a su poder propiciatorio de la fertilidad de plantas y animales, y a su vinculación tutelar con determinadas artesanías, todos los autores que han observado las manifestaciones de su culto y tomado nota

de las creencias vinculadas con el mismo, se refieren también a su aspecto temible y vengativo. Este se pone de manifiesto por diferentes motivaciones y es la causa de los males más diversos (62). El descuido de su culto figura entre aquéllas que, con más frecuencia, desencadenan su ira. La personificación de este aspecto de su imagen ha dado origen a demonios de naturaleza terrestre (63).

Si bien, en el momento en que los cronistas redactaron sus obras, Pachamama coexistía con otras grandes deidades femeninas, como la Mamaquilla o "Madre luna" y la Mamacha o "Madre mar" del panteón incaico, y los numerosos númenes femeninos que, junto con Chaupiñamca, desempeñan un papel en el quehacer mítico de Huarochirí, los hechos sugieren que, éstas sólo habían sido personificaciones de los multifacéticos aspectos de una gran diosa que, a sus atributos de madre telúrica, sumara originariamente los de una diosa lunar y acuática. Hablan en pro de esto la extraordinaria difusión y persistencia del culto de Pachamama (64), y el arcaísmo de las concepciones, que aún se vinculan con esta deidad primordial. A la misma conclusión llegan Trimbom y Kelm (1967: 243 sigs.), a través del análisis de las concepciones míticas de los antiguos huarochirenses, pues éstas no sólo revelan que todos los númenes femeninos del panteón local se relacionaban, de una u otra manera, con Chaupiñamca, sino que brindan asideros para suponer que ésta era, una de las deidades más antiguas de dicha provincia (65).

d) Pachamama y su símbolo

Las investigaciones de Hissink y Hahn, sobre la mitología tacana, llamaron nuestra atención sobre un hecho, sugerido por Wassén con mucha anterioridad.

Luego de resumir lo que los mitos tacana dicen acerca de Eaua-Quinahi, la Madre Tierra, a la que también llaman Pachamama, Hissink y Hahn (1961: 153 sig., 555) remarcen la analogía existente entre estas concepciones y las que los pueblos centroandinos vinculan con Pachamama. Fundándose en esta semejanza conceptual y en el hecho de que la diosa tacana figure en los mitos como una mujer anciana que vive solitaria bajo la tierra, o como un gigantesco sapo hembra, estos autores (1961:

540 sig.) advierten, asimismo, que las representaciones de sapos portando plantas y frutos, que tanto abundan en la cerámica mochica, probablemente fueran representaciones o símbolos de la Madre Tierra. Una idea semejante había sido ya formulada por Wassén (1934b: 630 sigs., 653 sig.), en su monografía sobre el papel que el sapo y/o la rana desempeñan en la mitología sudamericana. Luego de señalar que, en el ámbito de las altas culturas de los Andes Centrales y del NO argentino, estos batracios aparecen principalmente vinculados con la obtención de lluvia y con ciertas nociones de fertilidad sexual, dicho autor advirtió que la asociación de estas simples ideas, con otras similares, puede dar origen a concepciones de mayor complejidad y sugirió, al hacerlo que la creencia azteca en una diosa batraquiforme de la tierra (Tlaltecútl) quizá se haya originado de esta manera.

Estas hipótesis nos instaron a hurgar en las fuentes históricas y en el mundo de las creencias todavía subsistentes, con el objeto de verificar si las mismas son fundadas y llegaron hasta nuestros días. Como se verá, la búsqueda no ha sido infructuosa.

Aunque fracasaran nuestros esfuerzos por descubrir alguna narración o mito referente al sapo, en la Puna de Jujuy (66) conseguimos algunos datos reveladores de que los naturales llaman rococo (67) a este animal, experimentan un temor supersticioso cuando lo divisan y lo vinculan, indirectamente, con la Pachamama. Esto último se desprende de un dato contenido en MS Lucía Rueda 1965; el mismo dice que, en Santa Catalina y alrededores, aún se cree que el soñar con un sapo o una víbora, es señal de que la Pachamama "está con hambre", porque algo faltó a las ofrendas que se le hicieron en las últimas ceremonias, en que se la recordara. Una vinculación directa del sapo y la víbora con la Madre Tierra se establece todavía en Yamparáez (dep. Chuquisaca), donde se los considera, hasta nuestros días, como los animales de "Pachamama Virgen" y como los agentes de los que ésta se vale para hacer que enfermen sus ofensores (68). La creencia no parece ser moderna ni hallarse circunscripta a Bolivia, porque estos mismos animales aparecen como agentes de enfermedad en el único mito huarochirense, que asigna un papel activo a Chaupiñamca, la Madre Tierra del panteón local (69).

A pesar de que resultan muy sugestivos, los datos precedentes no bastan para deducir de ellos que, en los Andes Centrales, el sapo haya sido, al igual que entre los Tacana, el símbolo de la Madre Tierra. Importante para demostrarlo hubiere sido establecer si la fragmentaria mitología de los pueblos de habla quechua y aymara, conserva aún motivos o nociones, que reaparezcan en aquellos mitos tacana, en los cuales Eaua-Quinahi/Pachamama actúa como mujer-sapo. Afortunadamente, la revisión de la misma arrojó resultados positivos, y demostró que este batracio desempeña un descollante papel en los mitos de dichos pueblos.

Particularmente interesante es el siguiente fragmento de una narración aymara, recogida por Frontaura Argandoña (1935: 218): "En tiempo de Chullpa existió el sapo, antes del Diluvio. Y como decían que 'Intin Khantanini', todos quedaron encantados en el suelo" (70).

El interés de este fragmento radica en que reúne elementos de la leyenda referente al origen de los chullpa, o antepasados primitivos (71), y del mito del diluvio y en que expresa una noción, que reaparece en algunas versiones de este último mito y en diversas sagas recogidas, modernamente, en Bolivia y, antiguamente, en Huarochirí: la noción de que el sapo ya existía antes del diluvio o en una era anterior a la actual. Esta nos sale al encuentro, por ejemplo, en aquella versión aymara del mito del diluvio - mencionada por Tschopik (1946: 571) - en la que el sapo pelea con la serpiente para obtener la supremacía del mundo, aún cubierto por las aguas. Una narración tradicional, recogida por Vellard (1954: 61) entre los Uru de Iruitu, dice, asimismo, que "... le crapaud qui portait un pantalon vert ..." ya existía antes de la aparición del sol (72) y, al igual que otros animales preexistentes, poseía entonces la facultad de hablar. Jamppatu (hamp'atu) (73), el sapo, katari, la serpiente, y otros animales de caracteres sobrenaturales son igualmente mencionados, en una saga orureña, que alude a la extinción de los corrompidos Uru de Uru-Uru y al subyugamiento de los sobrevivientes, por parte de los invasores de habla quechua (74). Un sapo de dos cabezas y una serpiente intervienen, también, en uno de los mitos - el ya citado de Chaupiñamca y Huatyacuri (V. pág. 44) - que Avila recogió en el antiguo Huarochirí (75). Tal como ocurre en la saga de Oruro, en éste último, dichos animales simbólicos son los agentes destructores

que provocan la terminación de una era y el comienzo de otra. El mito huarochireño narra que el sapo bicéfalo huyó, luego que hubo causado su maligno efecto, y se refugió en un manantial, nefando, desde entonces, para los pasantes, que se vuelven locos o desaparecen, al oír su "¡Ña!" (76). Este, y otros episodios del mito que comentaremos en otra parte (V. págs. 206 sig.), revelan que este sapo sobrenatural existía, en una época anterior a la actual, junto con Chaupiñamca, la Madre Tierra, y que conservó sus excepcionales dotes, al pasar de aquélla a ésta.

Como Hissink y Hahn (1961: 41 sigs.) lo destacan, nociones muy similares se desprenden de los mitos tacana que se refieren a la creación. El sapo representa en los mismos a la Madre Tierra y, como tal, sobrevive al diluvio y se incorpora al mundo actual como un ser preexistente y de desconocido origen. Como vieja mujer-sapo, ésta vigila celosamente la tierra y el fuego, salvados del diluvio, da las plantas de cultivo a los supervivientes humanos de dicho cataclismo, y lucha finalmente con éstos, y con diversos númenes, por la posesión del fuego (77). Una de las versiones de este mito empieza diciendo: "Nuestra tierra era en un comienzo muy poco mayor que la vieja mujer-sapo, que vivía totalmente sola sobre ella y guardaba el fuego en sus fauces. La pequeña tierra semejava un diminuto banco de arena, sin plantas y sin animales. La vieja mujer-sapo es la Madre de la Tierra" (nuestra traducción) (78).

En la mitología y narraciones tradicionales de los Andes Centrales, el sapo aparece también en conexión con otras ideas. Morote Best (1951: 112) recogió en Sallaq (prov. Quispicanchi, dep. Cuzco) la siguiente narración que lo vincula con el origen de la chicha. Esta reza:

"Santa Clara, tenida como una de las personalidades que edificaran la vida de Sallaq, fué mujer de Manko Qhapaq y tuvo un hijo: San Furín, el Sol. Quiso casar al citado Santo, y para conseguir 'qhaCun' (nuera), convocó a concurso. Asistieron la 'unkaka' (raposa) y el 'hanp'atu' (sapo). Para demostrar su pericia en los menesteres domésticos se dispusieron a preparar chicha en dos casas diferentes. La 'unkaka' hizo chicha de 'wiñapu' (maíz germinado), mascándolo con sus dientecitos. La chicha resultó madura y buena, a más de abundante, pues que de poquísimo grano logró hacer tres 'urpu', en el curso brevísimo de un día (79). Pero Santa Clara, sin darse cuenta de la hazaña, castigó a quien debiera haber sido su nuera, la misma

que resentida se fué al monte llevándose su 'suyk'u' (que todavía lo guarda: un recipiente pequeño)(sic) , sin regresar aunque la Santa la llamara 'CupisapaCa' (fig.: mujercita útil y hacendosa), que a sus oídos sonaba más bien 'CupasapaCan' (de cola larga). La chicha que se bebe en Sallaq es la del sapo, por eso se la hace en dos días, de mucho 'wiñapu' se obtiene poca chicha y se lo tiene que moler en batán y no masticar, como debiera haberse hecho" (nuestro subrayado).

A pesar de que no podemos afirmar que el mito tacana, referente al origen de la chicha, se vincule con esta aculturadísima narración quechua, no queremos dejar de destacar, que uno y otra, subrayan la diferencia existente entre el brebaje, que se prepara mascando previamente el maíz, y el que se fabrica moliéndolo. Si bien no vincula al animal con Pachamama, esta última demuestra que, en las concepciones autóctonas del área en estudio, el sapo aparece también como héroe cultural. La raposa, que figura en ella como rival suyo, fué venerada antiguamente como animal lunar, y ocupa hasta hoy un importante lugar en la mitología (80).

Entre los mitos y leyendas compilados por Frontaura Argandoña (1935: 212 sig.) figura el siguiente:

" Un pobre necesitado, para subsistencia de su vida quería sembrar papas. Por su desgracia, no tenía semilla. Tuvo que caminar a la estancia Khoati, a pedir. Los habitantes le negaron. Se vió obligado a entrar en una cañada de espinos, y se encontró con un Ayllu (81) ya de edad. Le preguntó que buscaba.

- 'Tata, he venido en busca de semilla de papas, y me han negado en esta estancia. Por resentimiento he entrado a esta cañada a llorar'.

- 'Arranca estos espinos, le dijo el Ayllu, y en esas raíces encontrarás las papas, que te durarán hasta los últimos días de tu vida'.

El pobre hombre le agradeció mucho. Regresó con un atado de papas grandes. Se acercó a un casa en la misma estancia. Uno le preguntó que traía en el atado.

- 'Papas', le dijo.

- 'Y quién te ha dado?'

- 'Un ayllu, en esta cañada'.
- 'Llévame!', le dijo el indio, por cierta emulación.

Efectivamente, regresó y encontró al Ayllu. Le pidió papas.

- 'Arranca estos espinos', le dijo el Ayllu, 'y te darán lo que deseas'.

Así lo hizo y se los llevó a su casa. Le previno el Ayllu que allí presisamente desatara su bulto, como efectivamente lo hizo. Pero sólo encontraron una infinidad de sapos. Estos espinos que indicó al pobre el Ayllu, eran Khealla. De Khealla ha producido la papa" (nuestro subrayado) (82).

Este interesante relato no es la única instancia, en la fragmentaria mitología de los Andes Centrales, en que este batracio aparece asociado a las plantas alimenticias y a la actividad agrícola, pues el sapo bicéfalo, del ya comentado mito de Huatyacuri y Chaupiñamca, también la evidencia al hacer su aparición dentro de un mortero (V. pág.45). Numerosas creencias populares dan testimonio de la difusión y persistencia de esta asociación de ideas, que hace pensar en la mujer-sapo de los mitos tacana de creación y en su papel de donante de las plantas alimenticias (83). Tanto las ya citadas vasijas mochica como otros objetos arqueológicos, a los que nos referiremos en el apéndice de esta monografía, manifiestan con claridad que estas nociones tienen una gran antigüedad, en el seno de las culturas centro-andinas.

Como ya pudimos apreciarlo al fundamentar el episodio del mito de Huatyacuri y Chaupiñamca, que reproducimos más arriba, en el mundo de creencias de los portadores de estas culturas, el sapo y/o la rana también aparece asociado con los manantiales y fuentes y con la obtención de lluvia. Entre los personajes que protagonizan los sucesos, a los que alude el mito que Mejía Xesspe (1952: 237 sigs., 244, 249 sig.) recogió en la región del Alto Marañón, figura una rana (Rachak) (84), que habita junto a un manantial, y se convierte en mujer para auxiliar a una niña asediada por una vieja caníbal (85). Siguiendo a Tello (1923), este autor interpreta a éste, y los restantes personajes, desde un punto de vista astral-mitológico, e identifica en la rana el símbolo de la luna. A una conclusión similar había llegado ya Ehrenreich (1905: 82, Nota 2), quien, en su ya clásico trabajo sobre mitología sudamericana comparada, sos-

tiene que el sapo bicéfalo, del mito de Huatyacuri y Chaupiñamca, sería - como otros monstruos míticos de dos cabezas - un ser lunar. Esta conclusión no es, de ninguna manera desahuciada, pues una de las tradiciones lambayecanas, que recogió León Barandiarán (1938: 80 sig.), demuestra que, en el territorio antiguamente ocupado por el imperio chimú, subsiste aún la creencia en que las manchas de la luna son causadas por un sapo (86). Dado que luna y tierra sólo son hipóstasis de una y la misma divinidad, es muy posible que, en las antiguas concepciones míticas centro-andinas, este batracio haya sido un símbolo seleno-telúrico.

Una serie de creencias, que remiten el origen de ciertas enfermedades cutáneas a la acción maléfica del sapo, y la frecuencia con que éste se utiliza en las prácticas de magia negra, ponen de manifiesto la ambivalencia de las nociones que los indígenas vinculan con él, y muestran que éste no ha escapado a la demonización, a la que son sometidos los símbolos caducos.

La identificación mítica de Eaua-Quinahi/Pachamama con el sapo concretase, entre los Tacana, en la veneración de un ejemplar hembra de sapo Bururu (87). Este es mantenido debajo del altar mayor de la casa de culto, en una fosa cubierta con un paño o una tapa labrada, de madera de cedro. Se lo alimenta regularmente con pequeñas ranas, y periódicamente, se le hacen ofrendas, que se deponen sobre dicha tapa. Nada extraño, por lo tanto, que se hayan conservado costumbres semejantes entre sus vecinos andinos, pese a la influencia incaica y a los cuatro siglos de Cristianismo, que vienen incidiendo sobre sus creencias.

Según Métraux (1935/6, 2a. parte: 334 sigs.), el culto de sapos vivos - o de representaciones líticas de estos batracios - sería, entre los Aymara modernos de los departamentos bolivianos de La Paz, Oruro y Potosí, una de las manifestaciones del culto de los samiri, que, con este mismo nombre y un contenido aparentemente distinto, es también practicado por los Chipaya de Carangas. Bajo el concepto de samiri se agrupan entidades fenomenológicamente diferentes - tales como accidentes geográficos divinizados, animales sagrados, etc. - a las que se considera como protectoras de una comunidad o de los ganados de ésta. Su intérprete aymara dictó a Métraux (1935/6, 2a. parte: 335 sig.) el siguiente informe, traducido del francés por nosotros:

"Los samiri son animales, que uno guarda en su casa, y que traen suerte. Generalmente son sapos o lagartijas, que se atrapan en el campo y se meten en pequeñas cajas de vidrio. Se los alimenta con bombones. Cada martes y viernes se les hacen ofrendas y libaciones (č'al'a). En estas ocasiones, reciben coca y lliĵta (l'ixta). La libación es acompañada en territorio quechua por la siguiente fórmula:

<u>wefá</u>	<u>wastawan</u>	<u>kompañaŵaĉun</u>	<u>sumak</u>	<u>suerte</u>
ofrecer coca	más	que me acompañe	buena	suerte

En San Pedro, cerca de Oruro, se pueden observar dos lagartijas y un sapo de piedra, que son los samiri de Oruro. Cuando estas rocas se mueven es un presagio de mala suerte.

Mal'ku Konvento (88) es el samiri de Umala: los yatiri o magos aymara han enterrado allí sapos vivientes. Estos batracios soportan, según parece, la permanencia bajo tierra e incluso se multiplican allí. La caja en que se los encerró debe ser renovada anualmente y, en dicha ocasión, se celebra una gran fiesta, presidida por el colegio de yatiri o magos. Estos observan diversos ritos misteriosos, que los asistentes, mantenidos a distancia, sólo ven a medias. Los magos pronuncian largos discursos, interrumpidos por frecuentes libaciones. Todos los habitantes de la villa deben hacer alguna ofrenda a los samiri: terrones de azúcar, khoa, grasa de llama, vino embotellado, alcohol puro y coca con lliĵta. Se sacrifican, además, dos llamas negras, cuya sangre se entierra, cuyos huesos se calcinan y cuya carne es consumida por los fieles. Esta ceremonia es pretexto para toda clase de jolgorios y, en particular, para danzas al son de la flauta y el tamborín".

Entre los Chipaya de Carangas, Métraux (1935/6, 2a. parte: 364) documentó, asimismo, una interesante plegaria en la que, junto con diversos accidentes geográficos divinizados y otros seres sobrenaturales, se invocan una "Mama-Sapo" o "Madre-Sapo" y un "Tata-Sapo" o "Padre-Sapo" (V. págs. 54 sig.).

Esta interesante información está complementada por los datos que nos brindan otros autores. Fuera de traducir el término samiri como "descansadero" (89), Paredes (1963: 53 sig.) dice que, para los naturales de Bolivia, éste "... es el sitio señalado como morada originaria de los antepasados, sea de los hombres o animales, y que por esta circunstancia ha queda-

do localizado en el lugar una extraña fuerza vital que, toda vez que el descendiente va allí, recibe un hálito vivificador y regresa alentado. En ese sitio ha sido reservada semejante virtud por la Pacha-Mama, que no quiso dar a sus moradores de entonces todo lo que dar podía, con la mira de que a sus hijos, mientras durase la vida, mientras existiese el mundo, no les faltare algún remedio a sus desalientos, o al desgaste de sus fuerzas, Ese sitio es como una madre que reanima al ser viviente, que le implora ayuda. A estos lugares, tenidos por sagrados, los veneran y les ofrecen sacrificios" (90).

Sugestivamente, Paredes (1963: 74 sig.) agrega lo siguiente, respecto de la piedra batraquiforme que, según el informante de Métraux, habría sido considerada como uno de los samiri de Oruro: "... se la reverenciaba, cubriéndola constantemente de flores, mixtura, y derramando encima de ella chicha, vino y aguardiente. La Piedra contenía en su base un hueco, por donde pasaban arrastrándose las personas, que deseaban saber sobre el término de su vida. La persona que se atracaba y no podía franquear el paso, suponía que iba a morir pronto, o por lo menos, no ser larga la existencia que le quedaba; la que salvava (sic) sin dificultad alguna, creía que viviría mucho, y que su muerte estaba muy distante".

Combinadamente, estos datos no sólo nos dan testimonio de la importancia que el culto del sapo conservó en Bolivia, hasta bien entrado nuestro siglo, sino que nos descubren su interrelación con el de Pachamama. La naturaleza del rito descrito por Paredes, y lo que este autor nos dice acerca de los lugares tenidos por samiri, nos induce a preguntarnos, si aquél no se habría realizado, originariamente, para rememorar la emergencia de los primeros antepasados, por la vagina del sapo que simbolizaba a la Madre Tierra. El atascamiento, que menciona dicho autor, hace pensar en un motivo, propio de los mitos americanos alusivos al surgimiento de los primeros antepasados desde un mundo inferior: el de la obturación súbita del orificio de acceso, por causa de un individuo corpulento, que queda atascado en él (91).

La destrucción del pedrejón batraquiforme de Oruro no logró desarraigar las antiguas creencias y prácticas, que se vinculaban con él. Por Beltrán Heredia (1962: 39, 70) sabemos que el lugar, donde éste se hallaba emplazado, se denomina ahora "El Sapo", y sigue siendo el escenario de ritos ancestra-

les, entre los que se cuentan danzas, ejecutadas por bailarines que portan máscaras decoradas con representaciones de sapos y otros animales.

Monumentos y nociones semejantes parecen haber existido también en otras partes de Bolivia. Algunas tradiciones que Karsten (1939: 39) y Métraux (1935/6, 2a. parte: 336) recogieron, en una misma década, evidencian que los potosinos consideraban, al cerro de Potosí, como su samiri y al mismo tiempo, como la morada de un sapo legendario y/o de la Pachamama. Oblitas Poblete (1963: 127 sig.) afirma, además, que en la región de Phuyuphuyu, en pleno territorio callawayá, aún existe una piedra en forma de sapo, a la que los naturales veneran, porque creen "... que en ella se encuentra encarnado un famoso Mallcu, dueño y señor de las minas de oro de Sunchullí." Estos la llaman jamppala qaga (92), y "... cuentan que en las noches de Waqanwanu (conjunción de la luna nueva del mes de junio), el sapo se convierte en oro y emite resplandores de luz, mientras se escucha el croar de miles de ranas, que danzan, juntamente con Jamppala, una danza muy rara que consiste en dar brincos hacia arriba y darse volteretes".

La documentación que hemos podido reunir, hace evidente que, en el Perú, el sapo era objeto de un culto similar. Una serie de datos, diseminados en las crónicas, nos revelan que, en la época incaica, éste florecía aún, y era tolerado por los funcionarios de la religión oficial. Cobo (XIII, xi), Garcilaso (VI, xxi), y otros cronistas, aluden al culto que en los s. XVI y XVII se rendía a idolillos batraquiformes, fabricados con metales preciosos, arcilla, madera, piedra o concha y éste último afirma que, en ocasión de las fiestas celebradas en el Cuzco en honor de Inti, los mismos figuraban entre los dones que los curacas, provenientes de todos los rincones del reino, deponían en el templo del Sol.

Estos animales simbólicos parecen haber desempeñado un importante papel, en relación con los ritos que se realizaban antes de marchar a la guerra, pues Acosta (V, xviii) y Cobo (XIII, xxii) dicen que, los que oficiaban en los mismos, giraban en torno de una hoguera, y que al hacerlo, tenían consigo unas piedras redondas y esquinadas, en las que se hallaban pintadas muchas culebras, leones, sapos y tigres. Los Inca parecen haber tenido conciencia de que se trataba de los símbolos de anti-

guos dioses, porque Garcilaso (II, i) afirma, en otra parte de su crónica, que cuando Manco Cápac predicaba el culto solar, lo hacía señalando a los indios "... la diferencia que había del resplandor y hermosura del sol a la suciedad y fealdad del sapo, lagartija y escuerzo, y las demás sabandijas que tenían por dioses" (nuestro subrayado). Un artículo periodístico, resumido por Valdizán y Maldonado (1922 II: 450 sig.), dice, además, que este batracio había recibido antiguamente el nombre de Ataratsa (?), en la región de Yungay (dep. Ancash), y había sido venerado como símbolo de la fertilidad en general (93). Como lo ilustra una anécdota que von Tschudi (1846 II: 357) oyó en el histórico convento de Ocopa (prov. Concepción, dep. Junín), este culto subsistió, en territorio peruano, por lo menos hasta el siglo pasado; ésta narra, que los indios de un pueblo vecino faltaron, en una ocasión, a una misa solemne, porque olvidaron poner un sapo debajo del Santísimo!

En el apéndice de este trabajo, podremos apreciar, que el material arqueológico confirma y amplía lo aquí expuesto (V. págs. 231 sigs.).

e) La actual imagen sincrética de Pachamama

A comienzos del s. XVII, Arriaga (1910: 45) llamó la atención sobre el hecho de que los indios continuaban practicando su religión, bajo el manto del Catolicismo, y fundamentó su advertencia con diversos ejemplos, entre los que figura el siguiente: "... también se averiguó en Huarochirí, por el doctor Francisco de Avila, que para adorar vn Idolo en figura de mujer llamada Chupixamor [Chaupiñamca], y Mamayoc, hazian fiesta a vn imagen de nuestra Señora de la Assuncion ...". El dato es de gran interés para nosotros, pues alude a los orígenes de un proceso histórico, que fué conscientemente desencadenado por los Conquistadores y no condujo, como éstos lo esperaran, a la substitución del culto de la Madre Tierra por el de María, sino a la fusión de ambos.

En el terreno conceptual, este proceso histórico resultó en una verdadera simbiosis de Pachamama con diversas advocaciones de María. Ello se pone particularmente de manifiesto, cuando los indígenas dan expresión a las creencias que vinculan con la advocación mariana de su particular devoción. Sirvan co-

mo ejemplo, las que Lafón (1967: 72 sigs.) y Santander (1964: 29 sig.) documentaron en el santuario jujeño de Punta Corral. De ellas se desprende que los peregrinos, que acuden anualmente al mismo, conciben a la Virgen de Copacabana, allí entronizada, como una personificación de la tierra, le atribuyen poderes ambivalentes y la veneran, en primer lugar, como protectora de los sembrados y de los rebaños (94). Su identificación con la tierra, hace que se atribuyan propiedades medicinales, a la que se recoge en el lugar donde se apareció la Virgen - según la leyenda localmente vigente - o la "piedra bonita", que se asemejaba a su imagen.

En la iconografía de factura indígena no faltan exponentes inspirados en estas mismas creencias. Un ejemplo muy característico es el cuadro de la Virgen de la Merced del Cerro, que se conserva en Potosí y aparece reproducido en el magnífico libro de Cali (1960: lám. 130). La Madona es así llamada, porque el artista indio reemplazó el manto cónico de la imagen, por una representación naturalista del cerro de Potosí. Ello no resulta sorprendente, si recordamos que los habitantes de la villa homónima, aún creen que esta montaña, famosa por la riqueza de sus vetas argentíferas, es la morada de Pachamama o la hija primogénita de la arcaica deidad (V. págs. 38, 52).

Sólo teniendo en cuenta este sincretismo y la vinculación simbólica de Pachamama con el sapo, resultan comprensibles ciertas invocaciones, en las que estos batracios aparecen asociados con el nombre de María. Uno de los ejemplos más interesantes se halla intercalado en una plegaria, que Métraux (1935/6, 2a. parte: 364) recogió entre los Chipaya de Carangas. Desgajada del texto, ésta reza:

"... María tokatoka Mama sapo, Tata-sapo uruixapa ..."

"... María sapo madre sapo, padre sapo, cread para nosotros ..." (95)

La misma asociación aparece en un cántico para pedir lluvia, que reproducimos en un futuro capítulo (V. pág. 176), y en un ruego, que Autenklus Maier (1960b: 254, 285) oyó pronunciar en la Puna de Jujuy.

El sincretismo de Pachamama, con la Virgen María, se explica, fenomenológicamente hablando, en función de su común carácter materno y de otras coincidencias, entre las que figura la tendencia a desdoblarse en personificaciones de validez local

y en hipóstasis funcionales. Goldammer (1960: 93) señala que este fenómeno, históricamente arcaico, sólo pudo subsistir en el culto mariano, debido a que la religiosidad popular concibe a las advocaciones de María, como verdaderas individualidades.

II. LOS LUGARES DE CULTO. PIEDRAS, CAIRNS Y ACCIDENTES GEOGRÁFICOS SAGRADOS

a) Consideraciones generales

Una de las manifestaciones de la vieja religión andina, que se ha conservado más intactamente es el culto que se rinde a ciertas piedras y formaciones rocosas, a las que se asignan virtudes sobrenaturales. Como ocurría antiguamente, se trata principalmente de piedras naturales, que se caracterizan por su bizarra forma o su color, de menhires, naturales o artificiales, de peñas rudamente talladas y también de cairns o montículos erigidos por el hombre. Además de ser objetivaciones de lo sagrado, unas y otros son los hitos que marcan la ubicación de los lugares, en que lo numinoso se manifiesta, o señalan el derrotero que conduce hasta los mismos; por ello no sorprende que aparezcan frecuentemente asociados a cercados que fijan los límites del espacio sagrado, y constituyen el tipo más corriente de santuario.

Junto con el de piedras y de cairns, el culto de accidentes geográficos fué, y sigue siendo, una de las manifestaciones más conspicuas de la religión de los pueblos centro-andinos. En todos los casos, se trata de determinados accidentes que, por una u otra razón, dejaron de ser simples formaciones naturales, para transformarse en objetivaciones de lo sagrado y, por ende, en lugares tabuados, que sólo se visitan cuando el culto así lo exige. Además de evidenciarnos que éstos se asocian con ciertas piedras o montículos, que subrayan su sacralidad, o se consideran como pars pro toto de los mismos, lo que expondremos en este capítulo nos permitirá demostrar que, también lo hacen con cercados ceremoniales, concebidos como concentraciones del microcosmos que los abarca y, por consiguiente, como concentraciones de todo el cosmos. Esto nos permitirá comprobar, asimismo, que el camino posee una enorme

importancia religiosa en el área en estudio. La captación y vivencia del espacio sagrado en el culto, puede ser, como Goldammer (1961: 199 sigs.) lo destaca, estática o dinámica: la primera se concretiza en el lugar de culto, la segunda en el camino que atraviesa el espacio sagrado o conduce hasta el santuario. Al avanzar, el hombre experimenta ya a lo sagrado. La significación de los santuarios, ubicados en muchas cumbres andinas, resulta más evidente, si se tiene en cuenta que la acción de avanzar por el camino sagrado, adquiere un simbolismo muy particular, cuándo éste se dirige "hacia arriba" y conduce a una meta que, por perderse habitualmente entre las nubes, ya casi no pertenece a este mundo.

Diversas teorías han sido emitidas, para explicar el origen del culto, que los antiguos peruanos rendían a los objetos inanimados, a los que nos estamos refiriendo. Retomando el planteo evolucionista que Jijón y Caamaño (1919: 92, 233 sig., 298 sig., 342) elaboró a comienzos de siglo, Krickeberg (1949: 5) opina que, dicho culto se fundaría en concepciones animistas, que habrían inducido a reinterpretar, a ciertas piedras y accidentes geográficos, originariamente dotados de una fuerza sobrenatural impersonal, como restos petrificados de los antepasados más primitivos: de ahí la importancia que los motivos alusivos a la conversión de hombres en piedra, poseen en la mitología centro-andina. Varias críticas pueden hacerse a este aserto. Nada prueba, pese a que Krickeberg insista en afirmarlo, que estos motivos sean, en todos los casos, explicaciones a posteriori. Luego de analizar el patrimonio mítico de Huarochirí, y de compararlo con el de otras regiones de Perú, Trimborn y Kelm (1967: 261 sigs.) advirtieron que, los mitos referentes a los tiempos más arcaicos, no aluden a cultos líticos ni a petrificaciones de númenes y mortales, y señalaron que, este tipo de motivo mítico, no parece derivar de nociones animistas, como lo sugiere Krickeberg, sino que tiende a vincularse con concepciones y deidades de naturaleza predominantemente solar. Por esto mismo, dichos autores opinan, en otra parte de su trabajo (1967: 268 sig.), que los episodios alusivos a la conversión de dioses y hombres en piedra no deben ser interpretados como simples motivos etiológicos, sino, más bien, como productos de la síntesis de motivos de esta naturaleza con auténticas creencias religiosas. Ello se pone particularmente de manifiesto, a su juicio, en el caso de las piedras antropomorfas, "... die als veränderte Seinsformen ursprünglich menschlich gedachter Gott-

heiten aufgefaßt werden und als solche religiöse Verehrung genießen." Las creencias relacionadas con estas piedras no tienen, en primera línea, a interpretar su forma, sino a identificarlas con un numen determinado. Por lo demás, no cabe duda que la tendencia a localizar sucesos míticos en un paisaje real, también es un factor digno tener en cuenta.

b) Piedras y peñascos sagrados

Nuestras investigaciones de campo nos permitieron verificar que, en el NO argentino, el culto de ciertas piedras, se halla tan inextricablemente vinculado con la veneración de Pachamama, que los naturales de la puna jujeña las denominan piedras-Pachamama, o simplemente "pachamamas". Se trata, por lo general, de piedras calcáreas de regular tamaño o de pequeños menhires naturales, que se hallan emplazados en los lugares, donde periódicamente se entierran las ofrendas dedicadas a la Madre Tierra.

En agosto de 1962 tuvimos ocasión de observar el primero de estos lugares de culto, en Canchillas, caserío próximo a Santa Catalina, donde se erigió un santuario mariano hace más de una centuria. Además de la capilla, éste consta, como es usual en estas regiones, de la vivienda del custodio o "esclavo" de la Virgen y de habitaciones para los peregrinos que, una vez al año, acuden en gran número. En las inmediaciones de un corral para hacienda, que se distinguía de los demás, porque presentaba sendas cruces blancas en las pircas o muretes laterales, nuestra informante, Nasaria Calisaya de Domínguez, nos mostró el lugar, donde pocos días antes, se habían enterrado ofrendas para la Pachamama: una piedra blancuzca y ubicada entre dos matas de paja, era, junto con algunos vellones de lana teñida de rojo, la única manifestación exterior del lugar sagrado. En 1965, pudimos visitar y fotografiar varios apriscos, donde pocos días antes, se habían realizado ceremonias propiciatorias de la fertilidad animal. En medio de uno, que se hallaba ubicado cerca de Mina Aguilar, se observaba una piedra blanca de regular tamaño, un pequeño montículo de guijarros y un tiesto, que había sido utilizado como improvisado sahumerio. En uno de sus ángulos, se erguía, además, un pequeño menhir que, como las paredes del corral, se hallaba abundantemente salpicado de sangre (1). Si bien es probable, que las nociones asociadas a los

mismos, se hayan modificado a través del tiempo, no cabe duda de que la utilización ceremonial de menhires, entronca localmente con viejas tradiciones, pues Nachtigall (1965a: 208, foto 27, 212) pudo comprobar que, en Rinconada, se manipulan aún dos ejemplares prehistóricos, en el curso de las fiestas propiciatorias de la fertilidad de los ganados (2).

Lugares de culto semejantes se encuentran también en las parcelas de cultivo y campos de pastoreo, junto a los manantiales que riegan a unas y otros, y en el patio o interior de las viviendas. En Jujuy y otras provincias del NO argentino, Carrizo (1934: xxxix) y Quiroga (1958: 156) vieron piedras alargadas, que se erguían en medio de los sembradíos, eran llamadas mama-sara o guaza (?) y servían, para propiciar la abundancia de las cosechas. En casa de un pastor de Rinconada, Nachtigall (1965a: 213 sig.) observó una piedra-Pachamama, que se hallaba semienterrada en el centro de una habitación, y había sido colocada allí antes de que se edificaran los muros. A juzgar por la información contenida en algunos legajos de la Encuesta del Magisterio, éstas piedras parecen hallarse con frecuencia en aquella habitación que se utiliza como granero y depósito de los aperos de trabajo (3).

Si bien, los indígenas admiten que, estas piedras cumplen la función de identificar a los lugares donde se ofrenda a la Pachamama y de protegerlos contra posibles depredaciones, no dejan de considerarlas, por ello, como objetos sagrados, que simbolizan a la diosa misma o se vinculan con nociones de fertilidad. Tratando de explicarnos porqué éstas poseen carácter numinoso, una informante de Santa Catalina (Esther Farfán de Morales) nos dijo: "La tierra y la Pachamama son una misma cosa, y sólo las piedras-Pachamama permiten diferenciar entre y otra" (4). Por ello, no puede sorprendernos que, los naturales se acerquen a estas piedras de rodillas, se santigüen frente a ellas, las besen y las decoren con lana teñida de rojo (5).

La información proveniente de Bolivia y Perú amplía y complementa lo dicho. En el primero de dichos países, Paredes (1963: 117) y otros autores constataron que es habitual colocar una piedra alargada en los sembradíos - llamada Mama-Sara o Kompa según si se trata de un sembradío de maíz o papas - para protegerlos y asegurar una copiosa cosecha. Fundándose en observaciones que realizó, en distintos puntos de

Bolivia, Ibarra Grasso nos dice, en una comunicación epistolar del 21 de octubre de 1965, que puede tratarse también de piedras existentes in situ, a las que los indígenas interpretan como "casitas de Pachamama". Comprobaciones muy semejantes fueron hechas en la comunidad peruana de Qotobamba (prov. Calca, dep. Cuzco); Nuñez del Prado Béjar (1970: 74) escribe, al respecto: "En algunos casos, se considera como manifestación de la Pachamama, las Wiñaq-rumi (piedras emergentes) que son rocas de forma similar a un lanzón que afloran de la tierra y se presume provienen del centro de ésta, dándosele en este caso al espíritu que las habita el tratamiento de ñust'a" (6).

Difundida se halla en estos países también la práctica de disponer pequeños monolitos en los apriscos y de marcar las "cajas" u hoyos de ofrendas con piedras especiales. Fuera de comprobar la existencia de piedras-Pachamama, en los corrales de todos los pastores de la Puna de Moquegua, Nachtigall (1966: 199 sig.) pudo averiguar aquí que, éstas se instalan cuando se inauguran ceremonialmente los mismos (7).

Las fuentes históricas aluden, igualmente, a la práctica de "... poner en medio de las Chacras vna piedra luenga para desde allí inuocar la virtud de la tierra y para que le guarde la Chacra" (8). El cronista Cobo (XIII, vii) aclara, más explícitamente, que éstas hacían las veces de aras o estatuas de Pachamama, y se instalaban en los campos "... para hacerle allí oración e invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chacaras ...". Una de éstas estaba en Ayllipampa, una chacra próxima al Cuzco, y recibía ofrendas de ropa femenina en miniatura (V. pág.32). Según se desprende de la copiosa información, aportada por los extirpadores de idolatrías, estas piedras -llamadas genéricamente guanca (huanca) o chichic y específicamente chacrayoc (9) - abundaban sobremanera, en la jurisdicción del antiguo arzobispado de Lima, y no sólo representaban, como pars pro toto, el poder benéfico de la tierra, sino que se vinculaban, igualmente, con el culto de los míticos antepasados que repartieron las chacras e intensivaron la actividad agrícola (10).

Mucho menos explícita es la información histórica referente a la presencia de piedras sagradas en los corrales para el ganado. La alusión - contenida en un documento publicado por

Duviols (1971: 383) - a una "... guanca grande llena de sangre ...", que una familia veneraba para el aumento de las llamas, y otros datos, dispersos en las fuentes, hacen suponer que la práctica, observada en nuestros días, es tradicional.

La vinculación del culto de Pachamama con el de ciertas piedras se refleja, como no podía ser de otra manera, también en los mitos que nos transmitieron los cronistas. Uno de los de Huarochirí - el que se refiere a la vida y obra de Chaupiñamca, la Madre tierra del panteón local - no sólo la identifica con "... una piedra yerta con cinco alas ...", que los españoles hallaron en San Pedro de Mama, sino que afirma que ésta se convirtió en piedra sobre el cerro de Mama, para eternizar su unión con Runacoto (Rucanacoto), el hombre-huaca, que la satisfizo con su gran miembro viril (11). Si bien el texto de Avila no permite determinar si las rocas, vinculadas con estos motivos, eran formaciones naturales, cuya forma instó a la mistificación, o monumentos instalados por el hombre para conmemorar un suceso mítico, Trimborn y Kelm (1968: 73, 262) consideran que, en el último caso, debió tratarse de lo primero, pues el texto quechua indica que el Rucanacoto o Runacoto poseía forma fálica.

Lo que dijimos en el capítulo precedente acerca del sapo lítico, que existió hasta hace pocos años en las inmediaciones de Oruro, nos autoriza a incluirlo entre estas piedras míticamente vinculadas con la Madre Tierra. Si bien la documentación referente al mismo, no permite establecer, si se trataba de una roca naturalmente parecida a uno de estos batracios simbólicos o de un monumento labrado por el hombre, no es improbable que haya sido esto último, pues tanto en Perú como en Bolivia, se han hallado monumentos batraquiformes y estelas con representaciones de sapos (V. pág. 232 sigs.). Según una saga local ya mencionada, éste se habría transformado en piedra, por acción de una doncella prodigiosa, que le asestó una certera pedrada. El texto de la mismas parece indicar, no obstante, que nos hallamos frente a una fabulación secundaria, destinada a explicar la existencia de éste y otros objetos sagrados, cuyo sentido originario ha caído ya en el olvido (12).

Piedras de naturaleza numinosa se asocian también a los sistemas de riego que, en muchos casos, provienen de la época prehispánica (13). Los mismos nacen en las faldas de una mon-

taña, sagrada para los naturales, y se ramifican aprovechando los accidentes hidrográficos naturales de las zonas más bajas.

Dos de estas piedras se yerguen en un cercado ceremonial que se halla ubicado junto a la "toma" de la acequia principal de Socaire (dep. Antofagasta). Una de ellas - se trata de una voluminosa roca natural de un metro de altura y algo mas de ancho - representa al cerro Chiliques, la montaña sagrada de cuyas laderas proviene el agua que alimenta a dicha acequia y, por ende, a todo el sistema de riego de la aldea (14). Piedras de apariencia antro- y zoomorfa y de virtudes sobrenaturales existen también, según Soto Flores (1953: 160, 166 sigs.), junto al manantial que alimenta a los acueductos de Laramarca (dep. Huancavelica) y en ambos extremos de uno de los estanques que regulan el fluir del agua. Actualmente se las llama "encantos" y se las asocia con nociones supersticiosas de moderna data (15). Piedras semejantes, a las que aquí se considera como figuraciones de los espíritus del agua, existen también junto al manantial montañés que alimenta a una antigua represa del sistema de riego de Puquio (prov. Lucanas, dep. Ayacucho) (16).

El material más interesante proviene de la provincia limeña de Huarochirí, donde tanto los cronistas, como los autores modernos, recogieron detallada información acerca de los sistemas de riego y las fiestas, que anualmente acompañan a la reparación y puesta en servicio de los mismos. Las detalladas observaciones que Tello y Miranda (1923: 517 sigs., 523 sigs.) realizaron a comienzos de siglo, en el distrito norteño de Casta, permiten afirmar que el antiquísimo sistema local de riego se halla jalonado por diversas piedras sagradas, que adquieren importancia en el curso de dichas fiestas y que ya se hallaban allí cuando los perseguidores de la idolatría inspeccionaron la región.

La más importante es Mashka Mallko, el asiento de Walallo, una antigua divinidad que encabezaba el panteón de Casta y era tenido por fundador de los acueductos. Esta piedra se halla junto a una antigua tumba y cerca de un viejo árbol, al que también se atribuyen virtudes numinosas, y es el sitial en el que se celebra la ceremonia esotérica que precede a la limpieza de acequia. Otras piedras adquieren importancia en el curso de las tareas comunales subsiguientes y del complicado ritual que las acompaña. Tello y Miranda (1923: 520, 531, 535 sig., 544 sig.) aluden, entre otras, a una "huaca de la papa", que

se hallaba situada en una laguna, a varias piedras grandes, ubicadas de trecho en trecho, a una roca a la que se atribuyen poderes sobrenaturales por su forma de tambor y a un peñón situado en las ruinas de un antiguo poblado. Algunas de ellas parecen vincularse con ciertos "señores" o "dueños" de las lagunas que, al final de la fiesta, son representados por los participantes.

Esta opinión se ve reforzada por ciertos motivos míticos que Avila recogió, hace casi cuatro siglos, en la misma provincia (17). Los mismos aluden a la conversión en piedra de las deidades o antecesores deificados, que se veneraban como señores de ciertos manantiales y lagunas y como fundadores de las obras de canalización, y describen las prácticas cúllicas que, en ocasión de la limpieza de acequia, se realizaban junto a los monolitos en cuestión. Refiriéndose a éstos, Trimbom y Kelm (1967: 262), se preguntan, si no se trataría de menhires conmemorativos de dichos númenes, y opinan que, los episodios alusivos a petrificaciones ocurridas junto a los canales de riego, habrían derivado de concepciones que, de algún modo, vincularan a la intensificación de la actividad agrícola, que éstos posibilitan, con el culto lítico. De otro episodio mítico contenido en la crónica de Avila se desprende que también se veneraban las piedras usadas para medir el caudal de las acequias y represas, pues se creía que éstas habían sido emplazadas por el numinoso fundador del sistema de riego (18).

Algunas de las piedras, a las que se atribuyen propiedades numinosas, representan, como ya pudimos demostrarlo al referirnos a una de las que se encuentran en el cercado ceremonial de la aldea atacameña de Socaire, a una montaña que, como la piedra misma, es sagrada para los indígenas. Durante su visita al lugar, Barthel (1959: 29 sig.) pudo comprobar que dicha montaña no solamente se yergue hacia el E de la aldea, sino que se encuentra exactamente en la prolongación de la línea de visión, que se tiene cuando se mira desde el cercado ceremonial hacia la "toma" de la acequia principal. Ello es muy digno de tener en cuenta porque el E es la dirección ceremonial por excelencia (V. pág. 112).

A este tipo de monumentos pertenece, también, un peñón que se venera en Chucuito desde la época prehispánica. Según la descripción de Tschopik (1946: 560 sig., lám. 111, 1951: 196, lám. 27a), se trata de un gran rodado, cuya forma natural fué

rudamente modificada para hacer que parezca una cabeza humana. El mismo se encuentra sobre un cerro vecino de la villa, en el centro de un círculo irregular formado con bloques líticos. El "rostro" de esta piedra-ídolo mira hacia el E, dirección en la que se divisan el Illampu y el Illimani, dos de las cumbres más elevadas y más veneradas de Bolivia. Un nicho, construido con piedra seca, forma la "boca" del ídolo, y dos concavidades o "tacitas", excavadas sobre su superficie superior, sus "ojos". Se lo denomina auki atoxa, es decir, "padre Atoja", como al cerro donde se encuentra.

Una gran piedra de virtudes numinosas parece hallarse también en la cumbre del Pedroroqo, o monte San Pedro, la montaña sagrada donde se hallan las fuentes del ya mencionado acueducto de Puquio. Uno de los informantes de Arguedas (1956: 206) aseguró, que los auki u oficiantes de culto duermen abrazados a ella, cuando suben para invocar a la montaña, y que despliegan las ofrendas de los comuneros sobre la misma.

Si bien creemos que estos ejemplos bastan para convencernos de que nos hallamos frente a un fenómeno generalizado en toda el área en estudio, no queremos dejar de aclarar que, una considerabilísima parte de las huaca, destruidas por los españoles, eran ídolos en todo equivalentes a los que acabamos de mencionar. Con más claridad que las fuentes modernas, la obra de los cronistas demuestra que estas piedras sagradas son representaciones de los númenes residentes en las cumbres, sobre las que se asientan, o en las que se divisan desde su emplazamiento. Luego de narrar el mito de Apocatequil, los Agustinos (1952: 68 sig.) nos dicen, por ejemplo, que el mismo demonio que inventó dicha idolatría, dió orden de que aquél fuese adorado sobre el cerro de Porcón, donde se hallaban tres peñas muy grandes, y que también mandó que los indios le dieran figura humana a la mayor de ellas, para que representase al gran Apocatequil.

En futuros capítulos nos referiremos más detenidamente a las prácticas rituales que se realizan junto a las mismas y a la naturaleza de los númenes a los que éstos representan (V. págs. 176 sig., 197 sig.).

c) Cairns ceremoniales

1. Apacheta

Copiosísimas son, en las fuentes históricas y en la bibliografía contemporánea, las referencias a estos monumentos, acerca de los cuáles ya existen un par de estudios especiales.

Una apacheta es, como es bien sabido, un montículo o cairn de piedras naturales, que van formando los caminantes en determinados lugares. En virtud de las proporciones gigantescas que poseen muchas de ellas, es factible suponer que existen desde épocas prehispánicas (19). En la actualidad, la gran mayoría de las apacheta presentan una o varias cruces, enclavadas en su centro o plantadas en las inmediaciones y, no con poca frecuencia, se confunden con calvarios de origen netamente cristiano.

Si bien, la mayoría de los autores está de acuerdo, en que las apacheta se encuentran en las encrucijadas de los caminos, en las abras y puntos más elevados de los pasos montañosos, hay algunos indicios que sugieren que su ubicación dependería de otros factores. Fundándose en observaciones, realizadas en la provincia de Huancané (dep. Puno), Mostajo (1923: 412 sig.) señala que éstas se hallan en aquellos puntos del camino, desde los cuáles se descubre un nuevo horizonte o un accidente geográfico de importancia (20). En las inmediaciones de Susques (prov. de Jujuy), Boman (1908 II: 429) verificó, asimismo, que los cuatro puntos cardinales se hallaban marcados mediante otras tantas apacheta. De la información de los cronistas se desprende que éstas, no sólo se hallaban a lo largo de los caminos, sino que figuraban entre las huaca y adoratorios que integraban los ceque del Cuzco: de varios de ellos, Cobo (XIII, xiii-xvi) dice que eran lugares venerados, porque desde allí se perdía de vista la ciudad, y se descubría otro punto importante (21).

Otras construcciones se asocian, con frecuencia, a las apacheta. Junto a una, que se encuentra a unos veinticinco kilómetros de La Paz, Girault (1958: 33 sigs., lám. III, 1-5) observó la presencia de pequeñas construcciones de piedra seca, a las que los indígenas denominan "casitas", por ser reproducciones en pequeño de sus casas-habitaciones. El autor pudo

comprobar la existencia de aproximadamente un centenar de ellas y, visitando la apacheta a intervalos regulares, se dió cuenta de que eran objeto de una permanente manipulación. Construcciones semejantes fueron vistas por otros autores en diversos puntos del altiplano boliviano y de las punas de Jujuy y Atacama (22). A diferencia de lo que ocurre con las apacheta - documentadas en toda el área de dispersión del culto que estamos estudiando - no nos son conocidos testimonios seguros, de la existencia de este tipo de construcciones accesorias en Perú. Puesto que los cronistas nada dicen acerca de ellas, tampoco puede comprobarse, si la práctica de erigirlas es prehispánica. von Tschudi (1846 II: 77 sig.) y otros autores aluden, además, a una especie de mojones o señales formados por varias piedras apiladas (23) y Karsten (1939: 39 sig., 1949: 207 sig.) sostiene que, junto a muchas apacheta existen también toscos monumentos antropomorfos, que representan a Pachamama, y se denominan sheivo (24). Emparentados con las apacheta se hallan, asimismo, unos grandes pedrones o paredes montañosas, contra las cuáles los indígenas escupen o adhieren el acullico o bolo de coca, cuando pasan junto a estos monumentos. Según Arriaga (1910: 37) y Villagomes (1919: 173) éstos se llamaban antiguamente tocanca, como la costrumbre misma (25).

En Bolivia y el NO argentino, pequeñas hermitas de adobes se asocian, con frecuencia, a estos cairns ceremoniales o los reemplazan. Según pudimos observar personalmente en Jujuy, varios montículos y hermitas se alinean a lo largo del trayecto de varios kilómetros, que separa el santuario mariano de Canchillas de la población de Santa Catalina (26). Los lugareños llaman "pachamamas", "apachetas de Pachamama" o mojones, a los primeros y "piana" (27) a las segundas, que se utilizan para deponer la imagen de la Virgen, cuando se la traslada en procesión de un punto a otro. Métraux (1935/6, 1a. parte: 122 sig.), quién observó un alineamiento semejante en la aldea de los Chipaya (prov. de Carangas, dep. Oruro), no dejó de advertir la semejanza existente entre el mismo y los ceque o líneas de huaca que rodeaban el Cuzco. Pese a ello, no cabe duda de que, estas construcciones, como las cruces que hoy aparecen en las apacheta, son un resultado de la tarea misional.

En lo que va de nuestro siglo, se han emitido diversas opiniones acerca del significado de las apacheta, que discutiremos a medida que nos refiramos a los principales actos que se

realizan a su vera. Al hacerlo, tendremos en cuenta los planteos de Vivante (1952/3), quien clasificó a las prácticas que se realizan junto a las mismas en adoratorias, apotropaicas y de transferencia.

En su intento por demostrar que nociones de naturaleza dinámistica habrían subyacido al culto peruano de huaca, Jijón y Caamaño (1919: 183 sig., 264) sostiene que, lo que originariamente impulsara a los indígenas a deponer piedras en lugares determinados, había sido el deseo de impedir la emanación de una fuerza mágica, cuyos efectos se temen, tapando su manantial. Partiendo del apriorismo de que el culto de cairns sería impelido, en todas partes, por el deseo de desviar los males provocados por los espíritus residentes en ciertas localidades, y dejándose llevar por su tendencia a interpretar todos los fenómenos mágico-religiosos desde un punto de vista animista, Karsten (1926: 344 sigs., 1939: 37 sig.) le asigna un carácter hostil a la práctica, y opina que ésta se realiza para defenderse de los espíritus malignos, que pueblan las apacheta. Unánimemente, los cronistas coinciden en señalar que, los indios agregaban una piedra a estos montículos, para librarse del cansancio y otros males del camino, y con el fin de tomar aliento para el resto de la jornada (28). Según Pachacuti Yamqui (1879: 247), un "indio encantador", que se hacía pasar por oficial del Inca Cinchiroca, había sido quien instituyera la práctica, y determinara que, al realizarla, se dijera: "say coyniy cay pitacqui coyniyas hinatac" ("quédese aquí mi cansancio y también mi enfermedad") (29). Siempre que les interrogamos sobre la función de estos montículos, nuestros informantes jujeños respondieron, asimismo, que eran "para dejar el cansancio". En concordancia con este hecho, algunos cronistas y lingüistas opinan que, la voz apacheta (apachita) deriva del verbo quechua apachini o ápachiy, que quiere decir, "dejar, hacer llevar, remitir o enviar" (30).

Una idéntica función de transferencia habría tenido, a juicio de Girault (1958: 40), la práctica, documentada por los cronistas y sobreviviente aún, de dejar las sandalias viejas o alguna prenda de vestir en las apacheta.

Al aludir a las piedras o paredes rocosas, a las que antiguamente se daba el nombre de tocanca, hemos podido comprobar que el acto de escupir o adherir contra ellas el bolo de co-ca que se lleva en la boca, es uno de los ritos que habitualmente realizan los caminantes junto a las apacheta. Contradiendo

a Karsten, quien le asigna una intención puramente apotropaica (31), Girault (1958: 39 sig.) y La Barre (1948: 166 sig.) señalan que se trata, más bien, de una práctica conciliatoria. Los indígenas contemporáneos le atribuyen una función de transferencia, probablemente derivada del conocimiento práctico de que se recobran fuerzas con una nueva dosis de coca.

Pese a que Karsten (1939: 39 sig.) niega este hecho, no cabe duda de que las apacheta son también teatro de verdaderos actos de adoración, dedicados a los seres sobrenaturales, que residen o se manifiestan en los lugares, en los que se las erige (32). Porque comprobaron que los caminantes invocan a Pachamama junto a las mismas y le ofrecen algunos dones, Boman (1908 II: 486 sig.), Carrizo (1933: 484, 1948: 9), Quiroga (1958: 96 sig.) y otros autores, que trabajaron en el NO argentino, calificaron a estos monumentos de "altares" de la Madre Tierra. Basándose en los trabajos de campo que realizó en Bolivia, el ya citado Girault (1958: 38 sig.) sostiene que junto a las mismas se invoca no sólo a Pachamama, sino también a los achachila o espíritus residentes en las montañas y en otros accidentes geográficos prominentes (33). A sus datos se suman otros que hacen pensar, que estos montículos de piedras, o algunos de ellos, representarían a un achachila determinado (34).

Interesante es el texto de algunas de las plegarias, que les dirigen los caminantes cuando deponen ofrendas entre las piedras de la apacheta, y realizan diversos actos de adoración. En los Valles Calchaquíes (prov. de Salta), Fortuny (1965: 98) recogió este gracioso ejemplo:

"Pachamama, Santa Tierra,
Haz que suba este cerrito
sin cansarme ni un gotito."

En la Puna de Jujuy, Boman (1908 II: 486) apuntó una breve invocación, que revela claramente la intención conciliatoria de las ofrendas depuestas en estos montículos; ésta reza:

1	2	3	4
"Pachamama manapuni apihuaychu caicocatahuakereskaike."			
"Pachamama, no me agarres, esta coca te convidaré."			
1	2	3	4

Uno de los ejemplos más ilustrativos es el, que Vellard (1954:

121 sig.) documentó entre los Uru del Desaguadero, y que dice:

"Achachila Locochata,
 hemos llegado bien.
 Yo te ofrezco este poco de coca, esta libación
 También del otro lado, bríndame
 Buena suerte y buen aliento
 Para descender y para arribar
 a nuestra meta.
 Haz que no me fatigue,
 que no me ocurra nada,
 que llegue bien a destino.
 Y que los trabajos que realizo
 Me den un buen resultado!
 Que no pierda mi trabajo,
 que él me aproveche.
 Yo te compensaré besando
 la tierra y las piedras".(nuestra traducción)(35)

A través de la observación sistemática de los objetos depositados junto a la apacheta de La Cumbre y de otros monumentos de este tipo, Girault (1958: 39 sigs.) pudo comprobar que allí se ofrecen frecuentemente libaciones y sahumerios destinados a estos seres sobrenaturales y, en ocasiones, también dones más valiosos, como fetos de llama y vicuña. Además de ser teatro de las simples prácticas que cada caminante realiza al pasar junto a ellas, actualmente las apacheta son escenario de rituales ocasionales o periódicos, motivados por razones diversas. Junto al cairn más próximo a la vivienda del indio, que parte para aprovisionarse de víveres, tienen lugar significativas ceremonias de despedida y recepción (V.pág. 186)(36). El "alma kacharpari" o "despedida del alma" de los difuntos, tiene lugar, asimismo, junto a alguna de las apacheta, que el cortejo fúnebre encuentra, cuando va camino del cementerio. En el curso de éstas u otras de las ceremonias que se realizan a su vera, se construyen las "casitas", a que hemos aludido páginas atrás. Según los informantes de Girault (1958: 37), ésto se realiza con la esperanza de obtener prosperidad, salud, dinero y buenas cosechas para sí mismo y la propia familia o con el propósito de asegurarse un feliz viaje. El hecho de que, los que afirmaran esto último, interpretaran a estas construcciones como modelos de la propia vivienda o de la casa hacia la cual se dirigían cuando las erigieran, autoriza a creer que las mismas

tendrían, efectivamente, la función propiciatoria de la prosperidad familiar, que les asignaron los primeros; dicha función se concede también a unos amuletos, llamados uta illa, "amuleto-casa", que representan una vivienda en miniatura, con todas sus dependencias (V. págs. 87 sig.) (37).

Junto a la apacheta de La Cumbre, Girault (1958: 42 sig.) encontró también diversos objetos destinados a curar y prevenir el apunamiento y otros males, tales como la "pérdida del alma", e incluso un par de "envueltos" de magia negra. Acertadamente, el autor señala que, antes de implicar que estos cairns sean sitios malditos, en los que pululan los genios malignos, ésto se halla en consonancia con la ambivalencia de los númenes que se manifiestan en ellas. Este advierte, también, que una buena parte de los sacrificios y prácticas que se realizan junto a los mismos, pueden ejecutarse igualmente en otras partes y en circunstancias diferentes de aquéllas, que inducen a los viajeros a realizarlas. "El indio - dice - puede, por tanto, acudir especialmente a la apacheta en el día que le parezca oportuno; él acude allí, por ejemplo, para demandar a las fuerzas sobrenaturales que le resuelvan algún conflicto, que lo sanen o que ahuyenten su mala suerte". (nuestra traducción)

Los escuetos datos que nos brindan los cronistas sobre estos monumentos y las prácticas que se realizaban a su vera, no permiten determinar, si antiguamente éstos eran teatro de tantos y tan diversos ritos o si se consideraban como asiento de los mismos númenes con que se los vincula actualmente. En sus respectivas definiciones del término apachita, González Holguín (1952: 30) y Bertonio (1879 II: 23) califican a estos montones de piedras como "adoratorios de caminantes". Parece seguro que los indígenas los concebían como asiento de espíritus personales, pues Pachacuti Yamqui (1879: 247) afirma que muchos creían que una voz les respondía "enhorabuena", cuando deponían una piedra y formulaban sus votos (38). En la época incaica, y quizá para suplir la falta de santuarios dedicados a este dios costeño, tardíamente incorporado a los panteones serranos, se veneraba a Pachacamac en las apacheta; según Poma de Ayala (1936: 263, 1956: 187, 432 sig.), esto se había hecho así por orden del Inca Topa Yupanqui (39).

2. Otros montículos ceremoniales

En distintas localidades jujeñas hemos podido observar montículos, constituidos preferentemente por piedras de color blanco, a los que nuestros informantes designaron "mojones" o "pachamama". A éstos aluden repetidamente los autores que realizaron investigaciones de campo en el NO argentino y también diversos legajos de la Encuesta del Magisterio (40). Boman (1908 II: 495) documentó el nombre de kuiri (?) para ellos.

Como los indígenas los diferencian de las apacheta, en nuestro último viaje de investigación, pusimos especial empeño en determinar en qué criterios se fundan para hacerlo. Aunque las respuestas fueron variables y, en muchos casos confusas, pudimos sacar los siguientes hechos en limpio: a) a diferencia de las apacheta, los "mojones" o "pachamamas" se levantan preferentemente en el patio de las viviendas o junto a un corral de hacienda; b) se erigen con piedras blancas especialmente elegidas y c) se vinculan funcionalmente con el ceremonial de la señalada de animales domésticos y, en particular, con ciertos ritos mágico-propiciatorios de la multiplicación de los mismos. Nuestras propias observaciones y las de otros autores, nos permitieron comprobar, no obstante, que el segundo criterio no es relevante, pues no sólo existen "mojones" de piedras multicolores, sino que también hay apacheta de piedras blancas (41). La verdadera diferencia estriba, a juzgar por la información conque contamos, en la diversa funcionalidad que, en uno y otro caso, posee el acto de adicionar piedras al montón. Nuestros informantes estuvieron de acuerdo, en que las apacheta sirven "para dejar el cansancio", mientras que los "mojones" son "para el ganado".

María Esther Farfán de Morales, de Santa Catalina, nos dictó en 1962 los siguientes datos acerca de la forma de erigir un "mojón" y de las concepciones que se vinculan al acto: "... luego de haber señalado y soltado a los animales, se va a la 'pachamama', un montón de piedras blancas, próximo al corral; todos los presentes recogen guijarros de dicho color (varios cada uno) y, luego de saludar a los dueños del ganado recién señalado, arrojan las piedras al 'mojón', pretendiendo que cada una de ellas representa una cantidad determinada de ovejas o llamas. Acompañan al acto con frases como la siguiente: 'aquí le traigo tantas ovejas blancas de Fulano de Tal'. La informan-

te aclaró que, en esos casos, se nombra siempre a los vecinos que tienen los hatos y majadas más numerosos de las inmediaciones, y comentó que la práctica "... es un augurio de 'multiplico' y, si llueve enseguida, un augurio particularmente propicio". Datos semejantes nos proporcionaron, en 1965, varios de los informantes consultados en Mina Aguilar. Sin necesidad de otra explicación, éstos hacen evidente que la práctica de amontonar piedras posée, en este caso, una función mágico-propiciatoria de la multiplicación de los ganados, y revela el porqué los cairns resultantes de la misma se hallan ubicados en los corrales o junto a los mismos. En la población jujeña de Rinconada, Nachtigall (1965a: 213, fig. 28) comprobó que, en ocasiones, se erige un montículo para cada especie de ganado.

Al referirnos a las ceremonias propiciatorias de la fecundidad de los ganados veremos, por lo demás, que el "mojón" es también escenario de otros importantes ritos (V. págs. 172 sigs.). Las observaciones en el terreno nos permitieron comprobar que, en algunos casos, éste coexiste con una piedra-pachamama que marca el sitio donde se entierran, en tales ocasiones, las ofrendas dedicadas a la Madre Tierra y otros númenes autóctonos y que la reemplaza, en otros, para convertirse él mismo en ara, asiento o "representación" de dichos númenes.

Este tipo de montículos ceremoniales parece ser característico del sector meridional de la gran área que estamos estudiando. Carrizo (1933: 638) dice que la práctica de erigirlos se registra "... en ciertos pueblos de los Valles Calchaquíes, Jujuy y Territorio Nacional de Los Andes ..." (42). La misma no parece ser ajena a los pastores que pueblan la Puna de Moquegua, en el S de Perú, pues Nachtigall (1966: 199 sig.) observó allí que algunas de las llamadas piedras-pachamama constaban, en realidad, de una piedra grande y muchas pequeñas, "para la multiplicación del ganado" (43).

En su estudio sobre los Uro-Chipayá de Carangas, Métraux (1935/6, 2a. parte: 328 sigs., lám. XI, A) alude a unos monumentos que, formal y funcionalmente hablando, pueden equipararse a los kuiri, "mojones" o "pachamama" del NO argentino. Se trata de unas construcciones cónicas, de algo más de un metro de altura, a las que estos indígenas denominan genéricamente mal'ku, "jefe" (44). En vez de erigirse amontonando piedras calcáreas, como los cairns jujeños, éstos se

construyen con panes de tierra (champa), que luego se recubren con un enduido blancuzco. Por lo general, se hallan sobre una plataforma oval y poséen, en la base, un orificio cuidadosamente taponado, en el que se introducen las ofrendas destinadas a los genios locales; sobre la misma plataforma se levanta un pequeño oratorio o altar con un nicho. En el curso de las ceremonias propiciatorias de la fecundidad animal, que se hacen por Carnavales junto a los mismos, éstos son teatro de ritos muy semejantes a los que se realizan junto a los kuiri de Jujuy (V. págs. 172 sigs.).

Los mal'ku de los Uro-Chipaya no se hallan ubicados junto a los corrales del ganado, sino en torno de la aldea. En la época en que Métraux la visitó, existían nueve monumentos que se hallaban ubicados en radios de cinco a quince kilómetros, y constituían un sistema que consideramos conveniente describir un poco más detalladamente, para facilitar así una mejor comprensión de lo que vamos a exponer en el próximo punto. La aldea chipaya se divide en dos mitades, separadas por una franja despoblada de unos 230 m. de anchura, en la que se construyó la iglesia. Esta división territorial se halla en concordancia con el agrupamiento de los pobladores en dos saya o mitades, entre las cuales existe un antagonismo latente, que se manifiesta durante las fiestas tribales. Si bien dichas mitades se denominan respectivamente manan-saya y aran-saya (45), en lengua aymara, los indígenas las designan preferentemente con las voces chipaya que significan Este y Oeste (46). Tal como pudo comprobarlo Métraux (1935/6, 2a. parte: 329), "... cada saya posee sus propios mal'ku, junto a los cuales 'ella paga', es decir, les hace por turno un sacrificio anual. No existe más que uno (el mal'ku Kemperani), construido en el límite de las sayas, que es adorado por la totalidad de la tribu" (nuestra traducción). Para los indígenas, estos monumentos son representaciones de cierto tipo de númenes, a los que se concibe antropomorfamente y se denomina genéricamente mal'ku, como a los monumentos mismos. Estos parecen haber sido deidades claramente individualizadas y vinculadas con nociones cosmológicas, pues los Uro-Chipaya les asignan nombres propios y los invocan volviéndose sucesivamente hacia los cuatro puntos cardinales (47).

Estos datos revisten sumo interés, pues evidencian que estos monumentos se vinculaban otrora con nociones míticas

determinadas, y demuestran que la organización dual es conservada aún en algunas aldeas andinas con todas sus consecuencias cálticas. Esto se ve más claramente aún, a través del culto que en la Puna de Atacama se rinde a las montañas sagradas (V. págs. 79 sigs.).

Volviendo al tema central de este punto, no queremos dejar de señalar, que la población autóctona del área en estudio también construye cairns en los lugares alcanzados por el rayo y en aquellos donde se accidenta fatalmente un caminante. Aunque no quepa duda de que la costumbre de erigir los primeros es prehispánica, podría ser que la otra proviniera de España, donde, el arrojar guijarros sobre las tumbas de los caminantes, es práctica muy difundida y corriente (48). En Bolivia, Métraux (1934: 68) registró el nombre de kiska para los montículos que marcan los lugares sacralizados por la caída de un rayo (49).

d) Accidentes geográficos sagrados

La veneración de grutas, manantiales, lagos, ríos y montañas, es un rasgo fundamental de la religión autóctona centroandina, como lo es la veneración de piedras, formaciones rocosas y montículos de piedras. Sagrados eran, y siguen siéndolo, para los indígenas, los colosales picos perennemente nevados, los volcanes de latente fuerza destructiva, las montañas de cuyo seno extraen los metales y aquéllas de cuyas laderas brota y descende el agua, que riega sus chacras y campos de pastoreo, los manantiales, lagunas y ríos de los que proviene este elemento, tan sagrado como sus mismas fuentes, las salinas que le brindan sal para sí y para sus ganados y las cuevas misteriosas que perforan la montaña. Como ya pudimos apreciarlo, al referirnos a las concepciones que se vinculan con la imagen mítica de Pachamama, muchos de estos accidentes geográficos se veneran como pacarina o lugar de origen de los primeros ancestros de los ayllo o como "residencia" de esta diosa y/o del animal que la simboliza. Con la misma frecuencia, los accidentes hidrográficos y las montañas se asocian a otras concepciones que, en parte, conducen a la esfera mítica de lo cósmico, o se veneran como asientos de otros númenes y héroes culturales, tan importantes como la misma Madre Tierra. Por el momento, no obstante, sólo nos referiremos a éstos, en su condición de lugares sagrados.

En Jujuy pudimos comprobar que, el indígena aplica el calificativo de "bravo" a los accidentes geográficos que consideraba sagrados, asignándoles poderes sobrenaturales, que ponen de manifiesto la ambivalencia de los sentimientos que éstos le inspiran. De algunos cerros se dice, por ejemplo, que poseen enormes tesoros en la cumbre, y que matan a quién intenta es- calarlos para apoderarse de ellos. A muchos manantiales y lagunas se les asigna la virtud de "encrespar" sus aguas, cuando hombres o animales se acercan a ellos, y la de provocar enfermedades cutáneas y otros males con los vapores que emanan de ellos. La literatura comparativa abunda en ejemplos que evidencian cómo estas ideas se hallan sumamente generalizadas, dando origen a numerosas creencias y leyendas (50).

Formas muy interesantes adquiere el culto que se rinde a los manantiales y montañas. Los primeros se denominan con la voz quechua pukyu (puquiu), "fuente", "manantial" o con formas castellanizadas de esta voz (51), y son propiciados en ocasión de las fiestas primaverales. En Jujuy comprobamos la existencia de enterratorios de ofrendas, restos de sahumerios y piedras sagradas, junto a varios de ellos, y averiguamos que las familias los visitan cuando cumplen con las ceremonias ancestrales del 1^o de agosto. En un trabajo anterior ya señalamos, que en estas ocasiones, cada familia puñena cumple con pasos ceremoniales sucesivos, que se realizan junto a piedras sagradas ubicadas en la vivienda misma o en el "canchón", en las parcelas de cultivo, en los corrales familiares de ganado y a la vera del manantial o manantiales que riegan las tierras explotadas por ésta (52).

Prácticas semejantes eran corrientes en el antiguo Perú. Polo de Ondegardo (1916 a: 34 sig.) - y fundándose en éste también Acosta (V, xviii) - dice, a este respecto: "También auia Indios señalados para hazer sacrificios á las fuentes, manantiales ó arroyos que passauan por el pueblo y chacras y hazíanlo en acabando de sembrar, para que no dexassen de correr, y regassen sus chacras. Estos sacrificios elegían los sortílegos por sus suertes, las quales acauadas, de la contribución del pueblo se juntaua lo que se haúa de sacrificar, y lo entregauan á los que tenian el cargo de hazer los dichos sacrificios. Y hazíanlo al principio del inuierno, que es quando las fuentes y manantiales, y ríos crecen por la humedad del tiempo, y ellos atribuyanlo á sus sacrificios, no sacrificauan á las fuentes y manantiales de los despoblados". Refiriéndose a lo que ocurría a mediados del s. XVI, el cronista agrega: "El día de oy aún queda to-

avía esta veneración de las fuentes, manantiales, acequias, arroyos, ó ríos, que pasan por lo poblado y chacras. Y también tienen reuerencia a las fuentes y ríos de los despoblados". Manantiales sagrados, a veces flanqueados por piedras con virtudes numinosas, figuraban repetidamente entre las huaca que integraban los ceque o líneas de santuarios que rodeaban al Cuzco y estaban a cargo de las parcialidades y familias que poblaban la ciudad (53). Tal como lo hacen actualmente los miembros de las familias jujeñas, los de éstas propiciaban otrora a los manantiales de sus respectivos ceque. Según Molina (1959: 49 sigs.), ello ocurría en el mes de agosto, cuando tenía lugar una antigua fiesta, llamada citua, a la que volveremos a referirnos (V. págs. 118 sig., 190).

Las montañas sagradas reciben diversos apelativos, según las regiones. Varias fuentes documentales coinciden en afirmar que, en el departamento de Huánuco, se usan las denominaciones de auquillo o aukila y, si bien Valdizán y Maldonado (1922/3, 2a. parte: 234) opinan que estas voces derivan del apelativo auki (auqui, awki), "jefe", "señor", "príncipe", que se aplica a estas mismas entidades en otras regiones, Villarreal Vara (1959: 103) traduce a la segunda como "abuelo" (54). En el mismo departamento se alude a ciertos cerros, que parecieran diferenciarse jerárquicamente de los anteriores, con la voz jirca (jirk'a, hirka) - "cerro" en el dialecto local - pospuesta o antepuesta al término yaya, "padre", "amo", "señor" (55). Este apelativo compuesto, que algunos autores traducen como "padre cerro" y otros como "señor de los cerros", es conocido también en otros departamentos peruanos y en el territorio de los Callaway y es en todo equiparable al tayta orqo (orcco taita), "cerro padre", que Arguedas (1956: 208) y Quintana (1922/3: 299) documentaron en los departamentos centrales de Apurímac y Ayacucho. Las investigaciones del mismo Arguedas (1956: 192 sig., 197 sigs., 1960/1: 213 sig.), y las de otros autores, han demostrado, por lo demás, que en el último de dichos departamentos y también en el de Huancavelica, las montañas sagradas y los seres sobrenaturales que se identifican con éstas se denominan, igualmente, wamani (huamani) ó tayta wamani (56).

Un párrafo aparte merecen los muy difundidos apelativos auki, apu y achachila que se utilizan, predominantemente, en los departamentos meridionales de Perú (Cuzco y Puno) y también en el altiplano boliviano y en el NO argentino. En Aymara

moderno, el primero de ellos no sólo significa "señor", sino también "padre" y "viejo" (57). La voz apu (apo) figura tanto en el "Vocabulario" de González Holguín (1952: 31) como en el de Bertonio (1879 II: 24) y significa "jefe", "señor grande", "juez superior", "curaca principal" (58). No puede sorprender, por lo tanto, que este último sea reservado, en algunas comunidades actuales del departamento de Cuzco, para designar númenes, jerárquicamente superiores a los auki, y localizados en las cumbres más elevadas de la región (59). Achachila (ača-čila) el tercero de los apelativos enumerados a comienzo de párrafo, es un término aymara que originariamente significaba "abuelo" pero que, con el correr del tiempo, pasó también a designar a los númenes identificados con las montañas y otros accidentes geográficos divinizados (60). Este equivale, en cierto modo, al apelativo machula - de machu, "viejo" - que usan los Callaway con el mismo fin (61).

Las fuentes históricas y contemporáneas registran aún dos voces que regionalmente se usan para designar a las montañas sagradas y a los númenes que residen en ellas. Una de éstas es el ya mencionado término willka (V.págs. 38 sig.). Este figura no solamente como desinencia de los nombres de muchas montañas del centro del Perú, sino que es citado por Poma de Ayala (1936: 239, 1956: 168, 417) como apelativo de las huaca "... que estaban en los cerros más altos y nevados" (62). La otra es la palabra curi (kuri). A juzgar por lo que los cronistas dicen respecto de la misma, en el hinterland de Lima, ésta había designado a los mellizos - uno de los cuáles se consideraba como hijo del rayo (V.págs. 129sig.) - y a quiénes eran alcanzados por dicho fenómeno atmosférico (63). Por ello no sorprende, que en el distrito limeño de Casta, ésta designe actualmente a ciertos antepasados míticos, a los que se cree hijos del rayo y se imagina encantados en determinados picachos, también llamados kuri y que, en la provincia cuzqueña de Quispicanchis, la misma se aplique a varios de los apu o espíritus residentes en las montañas sagradas locales (64).

Los apelativos indígenas, comentados en los párrafos precedentes, son reemplazados, en algunas regiones del área en estudio, por voces españolas, tales como "parajes", "lugares", "aposentos", y por interesantes formas híbridas, tales como "lugarniyuj" (de "lugar" y -yuj, sufijo quechua de posesión) (65).

En la última década, Favre (1967) e Isbell (1973: 31 sig., 163 sigs.) llamaron la atención sobre un interesante aspecto del culto de montañas sagradas que no había sido advertido, anteriormente, con claridad: el de la relación existente entre la organización jerárquica de las montañas divinizadas y la estructura socio-gubernamental andina. Basándonos en algunos ejemplos, queremos destacar, por nuestra parte, otros hechos, hasta ahora no señalados.

Cada primavera, el lugar de culto de la aldea atacameña de Socaire, es teatro de ceremonias esotéricas, en cuyo curso los sacerdotes indígenas invocan y ofrendan a la Pachamama, las montañas, fuentes y lagunas del paisaje circundante y también a los antepasados. De acuerdo con las informaciones que pudo recoger Barthel (1959: 32 sig.), en tales ocasiones se recitan dos listas de nombres de montañas sagradas que, de acuerdo con los datos de un oficiante de culto indígena, se componen de la siguiente manera:

Lista A. Grupo Sur.

Litintique (situación incierta; presuntamente en las inmediaciones del Laúsa), Ipira (= Miscanti, 5613 m.), Chilikues, Laguna Verde (presuntamente entre el Cerro Miñiques y el Cerro de Tuyajto), las fuentes del Miñiques, Aguas Calientes, Incahuasi, Huanaqueros (en Argentina), Tálaus, Arácar (en Argentina), Pular, Socompa (6050 m.), Huanaqueros (presuntamente un segundo monte de este nombre que se halla ubicado en Chile), Llulláco (= Llu-llaillaco, 6723 m.) y el volcán Lastarria (5700 m.).

Lista B. Grupo Norte.

Laúsa, Tumisa, Chasca (? presumiblemente Lascar, 5641 m.), Cerro Overo (4556 m.), Pótor (5330 m.), Hécar (5422 m.), Licancabúr (5921 m.), Cerro San Pedro, Cerro Niño, Quimal, Mullay (2566 m.) y Cerro Cas (2765 m.).

Cuando se les dirigen las ofrendas que les están destinadas, estos cerros son invocados de la siguiente manera: el oficiante principal nombra en primer término a los del grupo S, comenzando siempre por el Litintique y, a continuación, su ayudante-aprendiz hace lo propio con los del grupo N, comenzando siempre por el Laúsa. No parece haber duda, de que la sucesión en que

se los nombra es tan importante como su distribución en dos puntos cardinales opuestos, pues en otra parte de su trabajo, Barthel (1959: 29 sig.) destaca que una buena memoria es uno de los requisitos que los profesionales de culto exigen de los aprendices, quiénes no podrían retener, sin ella, los detalles del ritual, ni el nombre y orden de las montañas sagradas. La polaridad existente entre los dos grupos en que éstas se dividen, parece reproducirse en el lugar de culto de Socaire. Al referirnos a las piedras con virtudes numinosas, aludimos ya a un bloque lítico, que se encuentra en el mismo, y que, en ocasiones ceremoniales, representa al Chiliques. Probablemente en correspondencia con el hecho de que esta importante montaña pertenezca al grupo S, éste se encuentra en el extremo meridional de un cercado, que presenta una segunda piedra sagrada en el extremo opuesto. Según los informantes de Barthel, ésta se designaría "cerro grande".

Estimulados por lo sugerente de estos hechos y por la lectura del trabajo de Zuidema (1964) sobre el sistema de ceque del Cuzco y la organización socio-política incaica, nos decidimos a someterlos a un análisis más detenido, y a reunir la mayor cantidad posible de información suplementaria. Como primera medida, nos procuramos material cartográfico para localizar las montañas que se veneran desde Socaire y comprobar si las mismas integran un sistema equiparable al de los ceque cuzqueños. El mapa reproducido en la lámina 1 fué elaborado en base a las hojas N° 9, 2566, 2366 y 2569 de la Carta Topográfica de la República Argentina, escala 1:500 000, que elaboró el Instituto Geográfico Militar de dicho país. Este permite apreciar: a) que los cerros en cuestión se distribuyen circularmente en torno de Socaire y las restantes poblaciones que bordean al salar de Atacama y b) que el orden de enumeración de los mismos se vincula con su ubicación geográfica. Luego de numerar los montes, de acuerdo con el orden que éstos ocupan en las listas, nos fué posible advertir que la invocación comienza a partir de los montes más orientales de ambos grupos y progresa, una vez, en el sentido de las agujas del reloj (grupo S) y, otra, en el sentido contrario (grupo N). Si tenemos en cuenta que el E es el rumbo de mayor importancia ceremonial resulta evidente que no nos hallamos frente a hechos casuales. Ello se ve confirmado por los resultados que arrojaron las búsquedas que emprendimos en la bibliografía comparativa.

Las investigaciones arqueológicas de altura, que se vienen realizando sistemáticamente en los Andes Meridionales desde hace algunos años, han revelado la existencia de construcciones en la cumbre de diversas montañas y a lo largo del camino, que conduce hasta ella. Entre dichas montañas figuran cuatro de las que integran el sistema arriba descrito. Sucesivas expediciones, llevadas a cabo por Rebitsch (1966: 61 sigs., 68 sigs.), Le Paige (1966: 49 sigs.) y otros investigadores, evidenciaron que en el Licancabúr, volcán extinguido del grupo N, el Llullaillaco, el Socompa y el Arácar - todos ellos del grupo S - existen antiguas construcciones, aparentemente destinadas para la incineración de ofrendas y otros fines ceremoniales. Poco antes de llegar a la cumbre del Llullaillaco, Rebitsch halló un refugio techado para humanos y auquénidos y piedras circularmente dispuestas en torno de un menhir basáltico. Desde estas construcciones parte un sendero, mejorado por la mano del hombre, que conduce hasta la cumbre, desde la cual se domina todo el sector centro-septentrional de la Puna de Atacama. Sobre ésta, existen dos chozas, una plataforma cuadrangular, cercada y enlosada, un depósito de materia combustible y dos semicírculos de piedra, que se abren hacia el E y contienen leña carbonizada. Las exploraciones realizadas por Le Paige en el Licancabúr, revelaron la existencia de restos similares, en la cumbre de este otro pico, y de instalaciones probablemente destinadas para el alojamiento de peregrinos, a los pies del mismo (66).

Acerca de la naturaleza de las ceremonias que tenían lugar en estos santuarios de altura, nos informan ciertos datos, contenidos en un legajo de la Encuesta del Magisterio, que ya publicó Nardi (1967: 261 sig.). Los mismos aluden a sendos lugares de culto existentes, a pocos metros de la cumbre, en dos cerros de la vecina Puna de Jujuy (67). Estos son descritos como fosas que contienen vasijas para ofrendas y se hallan cubiertas por una gran piedra. Según esta fuente, dichos santuarios habrían sido visitados anualmente por personas iniciadas en el secreto de su existencia. Allí habrían tenido lugar ceremonias nocturnas, en cuyo curso se propiciaba a "la Pacha" y se ofrecían libaciones a los cerros, los campos y los ríos de las inmediaciones. La ascensión a estos santuarios misteriosos parece haberse realizado por lo menos hasta comienzos de nuestro siglo (68).

El estado actual de los estudios no permite emitir opiniones definitivas acerca de la antigüedad del culto rendido a estas montañas, que constituyen verdaderos y gigantescos templos naturales. Si bien el material arqueológico hallado en las construcciones del Licancabúr, el Llullaillaco y otros cerros de los Andes Meridionales es incaico o incaico-provincial (69), esto no excluye la posibilidad de que existiera ya un culto local de montañas mucho antes de la expansión incaica a estas regiones. En este sentido habla un hallazgo que Le Paige (1958: 149) hizo en el sitio precerámico de Tulán (70). No lejos de una gran piedra blanca con grabados, existen allí explanadas circulares y totalmente empedradas, que presentan pequeños cairns en el centro. El citado autor dice que éstas están siempre orientadas "... en dirección de un volcán o cerro importante, como el Quimal o el Socompa y en función de la posición del sol a las 12 horas ó a las 3 de la tarde" (nuestro subrayado).

No parece haber duda de que una concepción dualista del mundo había subyacido a la división de las montañas sagradas de Socaire en dos grupos identificados con los rumbos N y S, pues a la peculiar forma de invocarlas, se suman diversos elementos ceremoniales, tendientes a hacer resaltar el polarismo de los sexos (71). Aunque carezcamos de datos concretos, consideramos probable que la división de los montes haya reproducido originariamente a la de la aldea en mitades. Ciertos datos que Orellana (1963: 30) extrajo de antiguos registros de defunciones y bautismos, parecen evidenciar la pretérita existencia de una división semejante en San Pedro de Atacama, otra población de la misma región (72). Es indudable que existe una estrecha relación entre el orden socio-político de Socaire y su sistema de montañas sagradas, pues Barthel (1959: 30 sig.) pudo averiguar, que en ocasión de las fiestas primaverales, los jefes de familia de la aldea se dirigen, por turno, al lugar de culto, y entregan al oficiante principal tantas plumas de flamenco como miembros tienen sus respectivas familias (73) y una botella de aloja (cerveza de algarroba), que éste ofrece a una determinada montaña.

La existencia de un sistema dual, pan-peruano y preincaico, es un hecho que ha quedado claramente comprobado, gracias a una serie de trabajos modernos, que también han demostrado que éste hallaba expresión en las concepciones míticas de las distintas tribus, y se ponía particularmente de manifiesto en

ciertas ocasiones ceremoniales (74). Sociológica y geográficamente, su vigencia se exterioriza a través de la división de las aldeas en dos mitades, que se identifican con puntos cardinales opuestos o con los conceptos de "arriba" y "abajo" (75).

Como es sabido, la misma capital incana se dividía en dos mitades denominadas Hanan-Cuzco o Alto Cuzco y Hurín-Cuzco o Bajo Cuzco, entre las que existía, como los estudios de Zuidema (1964: 203 sigs.) lo demostraron, una relación de conquistadores y conquistados. Dicho autor comprobó, asimismo, que Hurín Cuzco se asociaba con el sacerdocio y el culto de Viracocha y Hanan Cuzco lo hacía con la clase gobernante y el culto de Inti. En otro terreno conceptual, el contraste entre ambas mitades se conectaba con los polarismos cielo-tierra y montaña-costa (76). La mitad de Hanan-Cuzco abarcaba los cuadrantes septentrionales de Chinchaysuyu y Antisuyu y la de Hurín-Cuzco hacía lo propio con los cuadrantes meridionales de Collasuyu y Cuntisuyu. Estos eran, como ya lo destacó Rowe (1946: 300), áreas ceremoniales que reproducían la división del imperio en cuatro regiones, y permitían clasificar a los ceque o alineamientos de huaca que se extendían radialmente a partir del Templo del Sol.

Como se desprende de la "Relación de los ceques", que Cobo (XIII, xiii-xvi) salvó del olvido, en cada suyu o cuadrante ceremonial había nueve ceque, divididos en tres grupos de tres ceque, que alternadamente portaban las denominaciones genéricas de Collana, Payán y Cayao (77). Luego de someter la descripción del cronista a la crítica, y de reducirla a una representación gráfica, Zuidema (1964: 1 sigs.) advirtió que los tres ceque de cada uno de los grupos correspondientes a Cinchaysuyu y Antisuyu, es decir, a la mitad septentrional de Hanan-Cuzco, aparecen enumerados en dicha relación con la secuencia Collana, Payán y Cayao y en la dirección de las agujas del reloj, mientras que los de los grupos correspondientes a Collasuyu y Cuntisuyu, es decir, a la mitad meridional de Hurín-Cuzco, son enumerados con la misma secuencia, pero en la dirección contraria a la de las agujas del reloj (78). Los datos aportados por éste y otros cronistas le permitieron comprobar, asimismo, que el cuidado y mantenimiento de las piedras, manantiales, cerros y otras huaca, que se agrupaban en cada ceque, corría por cuenta de grupos sociales determinados, que integraban la población estable de la ciudad, y constituían, conjunta-

mente, una compleja estructura social. En un trabajo posterior, Zuidema y Quispe (1968: 27 sigs.) afirman que este sistema es una reelaboración del modelo fundamental, que parece hallarse en la base de los sistemas religioso, calendárico y sociológico de las culturas centro-andinas.

Gracias a Cobo (XIII, xii) sabemos que todos los pueblos principales y cabezas de provincia poseían sistemas de huaca "... dispuestos por la misma orden y con las mismas vocaciones ..." que el Cuzco. Restos materiales, o formas elementales de los mismos, se conservan en algunas localidades de Perú y Bolivia (79). Refiriéndose al culto rendido, antiguamente, a las pacarina o pacarisca, es decir, a los lugares donde creían haberse originado las parcialidades, Albornoz (80) nos brinda preciosos datos acerca de la función de los santuarios incas existentes en muchas cumbres andinas. Luego de afirmar que "... ninguna parcialidad de naturales dexó de tener esta guaca pacarisca ...", este cronista agrega: "Hay entre estas guacas pacariscas muy muchas que reedificaron los ingas, dándoles muchos mitimas servicios que para este fin los mudava de unas provincias a otras. Dioles (el inga) muchos ganados y basos de oro y plata como fue en toda la cordillera que mira al mar, en todo lo que conquistó, en especial a cerros de nieve y bolcanes que miran a el mar y que salen de los ríos que riegan muchas tierras ..." (nuestro subrayado). Muchas de estas huaca "... puestas en bolcanes y en cerros nevados ..." bordeaban la costa meridional del imperio, "... hasta Loa, que se acava este obispado y entra el de Chile ...".

III. LOS FUNDAMENTOS DEL CULTO

a) Consideraciones generales

En este capítulo nos referiremos, en primer lugar, a la parafernalia de culto, es decir, a la serie de objetos necesarios para contener y manipular las materias de que se sirve el ritual mágico-religioso. Si bien en la actualidad se manufacturan aún talismanes, tejidos y vasijas, destinados para estos fines, o se utilizan antiguos objetos transmitidos de generación en generación o incidentalmente hallados, el conjunto de los mismos es pobre y desprovisto del valor artístico que poseía en épocas pretéritas. Esto no es óbice, como veremos luego, para que se los considere y trate como objetos sagrados.

A continuación, nos ocuparemos de aquéllas materias y sustancias - en parte inanimadas, en parte cargadas de poder mágico - cuya importancia cültica reside en el hecho de que son aptas para ser ofrendadas a los dioses, y para dar ejecución, por medio de ellas, a ritos tan elementales como lo son las lustraciones, los conjuros, los sacramentos y las consagraciones. Se trata, como podrá verse, tanto de materias de origen animal, vegetal y mineral, como de seres vivos y de productos manufacturados, que se manipulan, obedeciendo a normas consuetudinarias y a nociones simbólicas y, que alguna vez tuvieron su modelo en los mitos. Su estudio no se halla exento de dificultades, derivadas tanto de la imposibilidad de identificarlas con precisión, como del hecho de que las mismas materias, actos y cosas, reciban nombres regionalmente diversos o del hecho inverso, de que una misma voz se use, en distintos lugares, para designar materias, actos y cosas, diferentes. A esto último se debe que prestáramos tanta atención al aspecto terminológico.

Puesto que la ofrenda ocupa un papel centralísimo en la esfera de lo cùltico y es el más importante de los medios con que ésta cuenta para ponerse en contacto con lo numinoso, nos hemos esmerado por reunir toda la información posible acerca de este trascendental fenómeno. Si bien de la misma se desprende, que la arcaica idea, propia de la ofrenda mágica, de que las fuerzas o seres sobrenaturales, revigorizados por los dones de los mortales, se ven obligados a seguir actuando, no era ni es ajena al pensamiento de los pueblos andinos, ello no implica, como Karsten (1926: 383 sigs., 1939: 41, 1949: 209 sig., 214 sigs.) lo sostiene repetidamente, que todas sus ofrendas se funden en esta idea, y tengan, por ende, un carácter predominantemente mágico. Fuera de apoyarse en las premisas, apriorísticas y en parte falsas, de que la totalidad de las creencias de estos pueblos era de naturaleza animista, y de que este tipo de creencias se relaciona íntimamente con las prácticas de magia simpática, el autor fuerza, en muchos casos, los hechos, y no tiene en cuenta que dicha idea se asocia también a otras formas, fenomenológicamente distintas e históricamente más modernas, de la ofrenda (1).

Luego de referirnos a los métodos de que estos pueblos se valen para disponer de las ofrendas, y a la forma en que las dedican, nos ocuparemos de aquéllos actos cùlticos, que se caracterizan por su carácter sacramental. Fundándonos en Goldammer (1961: 343 sigs.) y en van der Leeuw (1956: 406 sigs.) entendemos por tales a aquéllos actos que efectúan la apropiación de lo sagrado con la misma eficacia que la ofrenda, pero se diferencian de ésta, porque la hacen efectiva a nivel individual y personal, y no son concebidos como actos humanos, encaminados a obtener la gracia divina, sino más bien, como actos divinos que la confieren por sí mismos. Vistos desde otro punto de vista, los mismos son sublimaciones de actividades vitales, tan elementales como el beber, el comer y el aparearse.

En último término, nos referiremos al tiempo sagrado y al calendario ceremonial. Con toda intensión hemos dejado de aludir a otros ritos que, como la confesión, ya no se practican actualmente, o que, como la plegaria, aparecen suficientemente ejemplificados en los restantes capítulos de esta monografía.

No queremos adentrarnos en la temática a desarrollar, sin decir algunas palabras acerca de los Callawaya (Callahuaya, Collawayu). Esto nos parece necesario, porque ellos son quiénes