

Piedra en la piedra, ¿el hombre dónde estuvo?

Percepción y significado de la piedra en la geografía sagrada de las sociedades andinas

 Luis Galdames Rosas* y Alberto Díaz Araya**

Resumen

Este artículo examina los componentes semánticos que posee la piedra en las sociedades andinas. Sobre la base de antecedentes etnohistóricos, lingüísticos e información etnográfica, se discute la percepción acerca de las funciones y significados que la piedra tuvo para los grupos indígenas, según los contextos cosmogónicos y culturales en los cuales se inserta el elemento pétreo, tanto en la simbología como en el despliegue ceremonial durante el Tawantinsuyu.

Palabras claves

Piedra
Percepción
Mundo Andino
Cosmovisión
Significado

Stone over stone, where was the man? Perception and meaning of the stone in the sacred geography in andean societies

Abstract

This article examines the semantic components that the stone have in Andean societies. Based on ethnohistorical, linguistic and ethnographic background, we discuss the perception of the functions and meanings that the stone had to indigenous groups, according to cosmological and cultural contexts in which stone element is inserted in both the symbols as in the ceremonial display during the Tawantinsuyu.

Keywords

Stone
Perception
Andean world
Worldview
Meanings.

*Dr. en Filosofía. Universidad de Tarapacá, Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas. Arica, Chile. Correo electrónico: lgaldame@uta.cl

**Dr. en Antropología. Universidad de Tarapacá, Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas. Arica, Chile. Correo electrónico: albertodiaz@uta.cl

Artículo inédito especialmente elaborado para *Runa*, archivo para las ciencias del hombre. Presenta resultados del Proyecto Fondecyt n° 1151138 y del proyecto UTA Mayor 5731-14. Los autores también agradecen el apoyo del Convenio de Desempeño Universidad de Tarapacá-Mineduc.

Pedra sobre a pedra, o homem onde esteve? Percepção e significado da pedra na geografia sagrada das sociedades andinas.

Resume

Palavras chaves

Pedra
Percepção
Mundo Andino
Cosmovisão
Significados

Este artículo examina os componentes semânticos que possui a pedra nas sociedades andinas. Sobre a base de antecedentes etno históricos, lingüísticos e información etnográfica, se discute a percepção a cerca das funções e significados que a pedra teve para os grupos indígenas, segundo os contextos cósmicos e culturais nos quais se inserta o elemento pedregoso, tanto na simbología como no decorrer cerimonial durante o Tawantinsuyu.

Introducción

“Según me contó mi abuelita Serapia Taucare de Usmagama, que en las cercanías de Chusmiza en la precordillera de Tarapacá, vivía una joven pastora se sentía muy sola y a disgusto en su casa.

Un día se enojó con sus padres y se fue con sus llamitos hacia un cerro cercano; tras pasar unos días conoció allí a un joven, el cual le propuso que se fuera a vivir con él, aceptando la pastorcita.

Resulta que este hombre no era más que un cerro con forma de hombre, y cada vez que ella quedaba embarazada, paría piedras, sólo piedras.

Ella vivía sola en una cueva de aquel cerro, de su cerro de forma de hombre, y ella sufría porque le dolía parir piedras”

Yeliza Gajardo Carvajal, Comunidad Indígena Aymara de Chusmiza – Usmagama, Norte de Chile.

Un somero examen del espacio natural andino y de las obras materiales pasadas y presentes de sus habitantes, deja de manifiesto la común abundancia del elemento piedra en el imaginario social de las poblaciones indígenas andinas. Esta afirmación constituye el contenido cuyo continente lo conforman los razonamientos que modelan este artículo. En efecto, nos proponemos sistematizar interpretaciones relativas al significado de la piedra en los Andes, trascendiendo sus meras apariencias formales y materiales evitando, al mismo tiempo, adoptar frente al pasado una concepción monumentalista o una actitud de anticuario. De hecho, en la dura roca -natural o labrada- pretendemos encontrar algunas claves para desentrañar los códigos ocultos de la percepción cultural del tiempo y del espacio que las sociedades andinas construyeron en torno a una geografía que más allá de los elementos físicos, contenía un sinnúmero de elementos simbólicos. Por consiguiente, nos interesa poner de manifiesto tanto el carácter semántico que entraña la piedra como, asimismo, revisar la noción de *waka* (*wak'a*; *huaca*; *huacca*), el vocablo andino que mejor expresa la idea de signo y el sentido trascendente de la piedra en un territorio sagrado, como lo es la Cordillera de los Andes para las poblaciones indígenas locales (Galdames, 1990). Despejados estos asuntos nos avocaremos, por un lado, a la tarea de indicar los usos más frecuentes de la piedra que asoman fundamentalmente

en crónicas, vocabularios y lexicones coloniales y, adicionalmente, en informes etnográficos. Seguidamente, identificamos algunas funciones de los elementos pétreos que permitan visualizar ciertos atributos significativos de la percepción del tiempo y del espacio en la geografía cultural andina.

Piedra en la piedra. Buscando una huella semántica

¿Qué vocablos relativos al elemento piedra figuran en los vocabularios de lengua quechua y aymara de los siglos XVI y XVII? En aymara, la piedra se reconoce bajo la denominación de “*cala*” (Bertonio, 1612) o, en su grafía contemporánea como *qala* (van den Berg, 1985). En quechua, el concepto que la representa es el de *rumi* (Santo Tomás, 1951 [1560]; González Holguín, 1608). Con el objeto de hacer evidente la abundancia de términos relativos a piedra existentes en los Andes, durante los siglos XVI y XVII, mencionaremos algunos de aquellos que, por separado, recopilaron de la lengua quechua el dominico Domingo de Santo Tomás, en su *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560), y el jesuita Diego González Holguín, en el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qqichua o del Inca* (1608); y del aymara el jesuita Ludovico Bertonio en su obra *Vocabulario de la lengua aymara* (1612). A saber, las voces vernaculares andinas expresan:

Términos quechuas:

- En Fray Domingo de Santo Tomás (1560):

- » *Caca*. peña gran piedra o, también, risco.
- » *Cacacapa*. cosa llena de peñas, o riscos.
- » *Caytorumi*, *fayuarumi*. columna de piedra.
- » *Cani rumi*. Piedra de esquina.
- » *Checosca*. Piedra labrada.
- » *Checoc*. cantero que labra piedras.
- » *Maray*. batán, la piedra donde se muele algo.
- » *Oyaca*, o *quisca*. Pedernal.
- » *Rumi*. Piedra.
- » *Rumicta tarpuni*, *qui*. Empedrar.
- » *Rumi capa* o *calca*. Pedregal.
- » *Rumichacar*. Pedrera o cantera.
- » *Rumitarpuso*. Cosa empedrada.
- » *Rumitarpuscañan*. Calzada, camino empedrado.
- » *Rumitucuni*, *gui*. Endurecerse, o tornarse piedra alguna cosa.
- » *Sitani*, *gui*. Tirar piedra o dardo.
- » *Quispirumi*. Piedra transparente.

- En Diego González Holguín (1608):

- » *Apachita*. Montones de piedras adoratorios de caminantes”
- » *Ayaylla*, o *ayaynin*. La piedra vezar.
- » *Ccachca rumi*. Piedra pómez o piedra áspera, o de amolar.
- » *Callancarumi*. Piedras grandes labradas, de sillería para cimientos y umbrales.
- » *Callquini*. Empedrar enlosar.
- » *Callqulcamayoc*. Empedrador.
- » *Cumpa galgas*. Piedra que se echa cuesta abajo.

- » *Cumpani*, o *cumpa*. Almadana de hierro» o piedra grande. Chirahuan ccaca huan. Quedarse muerto de helado o despanto, o convertirse en piedra, u otra cosa lo uiuo acabarse el sentir y movimiento.
- » *Chiraycusca chirayascca, occaca ycusca*. Árbol pasmado de repente y seco o cosa conuertida en piedra, o endurecida, o muerta assi.
- » *Choccapam charachini*, o *chocarcuni*. Darla con una piedra, o darle pedrada.
- » *Choccachaccuni*. Apedrear muchos a uno”. “Choccaytucuni. Ser apedrado.
- » *Choccamayoc*, o *chocak sonco*. Gran apedreador”. “Kacca. La peña.
- » *Kacea cacca*. Peñascos o despeñaderos.
- » *Kalapurca* o *parirocro*. Guisado, cosido con piedras encendidas.
- » *Huyyu*. Piedra redonda para quebrar terrones.
- » *Marayr* o *maran*. Piedra de moler la que está debaxo, la de arriba vrcun, o tuna.
- » *Maran nintin*. La de arriba y de anaxo juntas, o maraynintin.
- » *Ppurur aucca*. Balas de piedra que sueltan de encima del castillo para defenderlo.
- » *Sayak rumi*. Poste o columna, o piedra larga empinada.

Términos aymaras:

- En Ludovico Bertonio (1612):

- » *Acco cola, hassa, vel phassa cala*: piedra blanda.
- » *Apachita*. Montón de piedras, que por superstición van haziendo los caminantes, y los adoran.
- » *Apaycha*. Piedra del lazo con que cogen paxaros.
- » *Atitha*: Cerrar la puerta, o algún agujero con piedras.
- » *Atikhatatha*: Poner una piedra sobre otra.
- » *Atinocatha.z.que*: Poner piedras en el suelo.
- » *Atiratha*: Abrir quitando piedras.
- » *Calaptatha*: Boluarse piedra, o endurecerse.
- » *Cala era*: Cantera.
- » *Calaña hisccaquipa hisecarurutha*: Dar muchos golpes con piedra sin soltarla.
- » *Calaña hacucchuquitha*: Apedrear soltando la piedra.
- » *Cala quellincatha*: (piedras) Amontonarlas.
- » *Calana caccattaatha*: Cerrar la puerta con piedras.
- » *Cala phurca*: Piedra calentada al fuego, conque cuezen y otras cosas.
- » *Cala chunta*: Piedrecilla con que juegan a manera de bolillas.
- » *Callca*: Sepultura de piedra debajo de tierra para los principales.
- » *Cchahacatha.z.que*: Desuiar alguna piedra, o quitarla dashaziendo pared, o quebrarla.
- » *Cahasitha*: sacar piedras, o leña entre otras.
- » *Ccanchara cala*: Piedra áspera.
- » *Kakicala*: Piedrecitas como las que sirven para entremeter haziendo paredes.
- » *Kara Kara haque*: La cumbre de las peñas.
- » *Kataui*: Piedra casi quemada, o por quemar.
- » *Kocchu*: Esquina de las piedras, paredes, y rincón de las casas.
- » *Cumpatha calaña*: dar con piedra sin soltarla.
- » *Ceuna*: Las piedras de moler, la de abaxo Tayca, la de arriba Lurahua y también rueda de molino.
- » *Chakhua*: Piedras del camino, o como las que amontonan limpiando las chacras.
- » *Cchekhutha*: Labrar piedras.
- » *Hacotha*: caer piedras, granicar.
- » *Haco*: La piedra”
- » *Hacotha*: Apedrearse las chacras o los sembrados.
- » *Haccha cala*: Piedra grande, y multitud dellas.
- » *Hayntilla*: Piedra bezar menuda que se halla en la panca de las vicuñas, o carneros: la mayor se dize Illa.

- » *Hakutha*: Echar a roeo una piedra cuesta abaxo.
- » *Huanca*: piedra muy grande.
- » *Pallalla cala*: Piedra llana.
- » *Parara*: la piedra sobre la cual muelen el maíz y otras cosas. Y la piedra del molino que está debajo de la rueda.
- » *Pecaña*: Es todo el instrumento con que muelen que son dos piedras. + La de arriba es como media luna, y se dize Orcoña + La de abaxo que esta firme se dice.
- » *Parara*, o Taycaparapa.
- » *Poonco*: Montón de piedrecitas c_. Como suele ser en las chácaras.
- » *Sinco*: qualquiera piedra redonda.

El examen semántico de los términos precedentes, arroja una extensa gama de precisos significados que, como puede apreciarse, comprende ámbitos diversos de la realidad, los que van desde conceptos que apuntan a simples usos y funciones mecánicas de la piedra, hasta nociones notoriamente abstractas y complejas. Bajo estos supuestos, nos parece que el elemento piedra constituye una categoría susceptible de incorporarse legítima y razonablemente a la mecánica relacional de la cosmología andina. En efecto, de los vocablos citados se desprende que la piedra ocupa en la realidad histórico-cultural construida, determinadas posiciones objetivas y relativas, situación que corresponde al criterio de pertenencia cultural que ve en la armonía de las partes la condición imprescindible para conservar el cosmos y evitar el dominio del caos. Por ende, abundan conceptos referidos a la piedra en contextos de desequilibrio y que, como era de suponer, no hacen otra cosa que poner de manifiesto los fenómenos de la realidad percibidos como peligrosos e indeseables; por lo mismo, las glosas andinas a que hacemos referencia sirven, ahora desde una perspectiva epistemológica, para argumentar y distinguir el desorden.

Conjuntamente con la información de términos aislados que nos proporcionan los vocabularios de las lenguas quechuas y aymaras, disponemos de las nutridas noticias de los cronistas. La mayoría de ellos, al describir los fenómenos pétreos, sostienen que ciertas piedras -así como otras realidades naturales- eran objeto de veneración. Dentro del variado orden de asuntos en que lo lítico es destacado en los Andes, el de las creencias constituye, sin duda, uno de los más relevantes. Siguiendo esta perspectiva, se destaca que en las culturas andinas era usual el adorar animales como “osos, leones, tigre y culebras, porque no les hagan mal” (Acosta, [1590]:224); también se agrega “a la zorra y a las monas (...), al perro por su lealtad y nobleza, y al gato cerval por su ligereza. Al ave que ellos llaman cúntur por su grandeza, y a las águilas adoraban ciertas naciones porque se precian descender de ellas y también del cúntur” (Garcilaso de la Vega, [1609] V 1:37); y, en general, a todo ser capaz de producirles el bien y/o el mal (Anello Oliva, [1631]:3). Al mismo tiempo, veneraban otros elementos de la naturaleza tales como: fuentes, manantiales, ríos, cerros, quebradas, cumbres de montes, arco-iris, estrellas, astros (entre otros, Cieza de León, [1553]; Polo de Ondegardo, [1554]; Jesuita Anónimo, [1590?]; Poma de Ayala, [1613]; Arriaga, [1621]; Cobo, [1653]).

Por lo que específicamente dice relación con la piedra, abunda la información relativa a la adoración de que eran objeto “piedras de diferentes maneras” (Poma de Ayala, [1613], V.111:1012), ya sea en su estado natural, como algunas “tan grandes como huevos y otras mayores, de diversos colores, las cuales tenían puestas en sus templos o guacas, que tenían por los altos y sierras de nieve” (Cieza de León, [1553]:401), y también en chacras y otros sitios especiales en los cuales las rocas asumían peculiares formas. Asimismo, pequeños guijarros -percibidos como distintos por su aspecto redondeado o por asemejarse a

entidades de la naturaleza y no a rocas- eran objeto de especial estima, como ocurría por ejemplo con las *conopas*; pero, del mismo modo, piedras trabajadas podían elevarse a la categoría de entidades sobrenaturales dignas de veneración. Tal era el caso, entre múltiples alternativas de mención, de los grandes centros ceremoniales, de adoratorios artificiales como las *apachetas* (montículos de piedras), los *usnos* o altares de piedra; en definitiva, de una amplia gama de *ídolos* (según la lectura de los evangelizadores) existentes tanto en el plano local, como a nivel estatal (cfr. Arriaga, [1621]; Hernández Príncipe, [1622]).

La noción de *Waka*

La discusión en torno al significado de la piedra es concomitante con la noción andina de *waka* y de las interpretaciones de que ha sido objeto. Aunque los significados que se le han otorgado suelen diferir -en algún sentido- de un autor a otro, en sentido genérico el vocablo *waka* expresa del modo más abstracto la idea de lo sagrado.

A comienzos del siglo XVII, Diego González Holguín recoge tres expresiones útiles a nuestro propósito. Las dos primeras de ellas apuntan a la identificación del concepto con el objeto de culto mismo; a saber: “Huacca. Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo” y “Huacca Muchhan. Lugar de Ídolos. Adoratorio” ([1608]:165); un tercer significado apunta a “Huacca ñam. Passo, o lugar peligroso, o espantable” ([1608]:165), esta última definición nos acerca con certera intuición a una idea profunda, plena de matices y notoriamente más compleja aunque, por supuesto, fatalmente impregnada por la percepción cristiana-occidental.

De acuerdo a este entramado, la densa gama de significados del término *waka* queda de manifiesto en la siguiente definición y descripción que nos legara el cronista Garcilaso de la Vega:

Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba; esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era Dios. Asimismo llaman huaca a las cosas que hablan ofrecido al Sol, como figuras de hombres, aves y animales, hachas de oro o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagradas (...). También llaman huaca a cualquier templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes (...). También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie (...). Por el contrario llaman huaca a las cosas muy feas o monstruosas, que causan horror y asombro (...). También llaman huaca a todas las cosas que salen de su curso natural (Garcilaso de la Vega, [1609]:80).

Las diversas expresiones que asume lo sagrado en los Andes, han sido destacadas por los cronistas de los siglos XVI y XVII. Así, se reitera permanentemente que “cualquier cosa que tenga extrañeza entre las de su género le parecía que tenía divinidad” (Acosta, [1590]:224), como también “cualquiera cosa de que pudiesen esperar algún bien, o temer algún mal, la adoraban por Dios y idolatraban en ella” (Anello Oliva, [1631]:130). En el contexto colonial, se pensaba que lo reverenciado indistintamente eran los “*ídolos*” mismos. Paralelamente, se cayó en el equívoco de creer que, de modo similar a lo que ocurría en la concepción cristiana, las deidades adoradas por los indios podían ser distinguidas y diferenciadas en los términos absolutos del bien y del mal.¹

1. Los cronistas hispanos no pudieron evitar la tentación de identificar a Wiracocha y a Pachacamac, con el Dios Creador. En efecto, Cristóbal de Molina (1916 [1553]), a lo largo de su relación, designa a Wiracocha como “El Hacedor”, el “Sol” y el “Trueno”. José de Acosta (1962 [1590]), llega a considerar que Pachacamac no constituía una divinidad autónoma, sino que era solamente un epíteto de Wiracocha, como lo era pachayachachi (que traducía como Hacedor). La conciliación de ambas versiones la encontramos en Cabello Valboa (1951 [1586]), quien cree hallar en Ticci Wiracocha Pachacamac al fundador de todo lo existente y hacedor del Mundo.

Las *waka* eran adoradas por el temor y reverencia que podían suscitar entre los indígenas. Este miedo frente a lo que se suponía eran fuerzas sobrenaturales que dominaban la realidad toda, era natural y, por así decirlo, consustancial a sociedades que debían enfrentar y superar los obstáculos que le presentaba y oponía un medio regido por las tensiones permanentes y las normas que los espíritus del lugar ponían en acción y donde, por lo mismo, las probabilidades de desequilibrio eran muy altas (guerras, invasiones, etc.). De esta manera, el temor comandaba la percepción del medio, las relaciones *sociales* y las de éstos con la naturaleza y las *waka* hallaban domicilio tanto en los reinos mineral, vegetal y animal y, por añadidura, asumían allí conductas de tipo autocrático.²

En un texto clásico, Ricardo Latcham (1928), intentó dilucidar cuestiones centrales en torno a la noción de *waka*, principalmente en lo concerniente a desvirtuar la identificación mecánica entre lo sagrado y su expresión en lo material o, lo que es lo mismo, la confusión entre el contenido y el continente. Para este autor, *waka* o *uilca* (en lengua aymara), era la glosa nativa con que se designaba todo aquello que era considerado sagrado o tabú. Así, se trataba más bien de un atributo o cualidad que de un objeto. De allí que los indígenas empleaban esta voz como adjetivo y nunca como sustantivo, diciendo, en consecuencia: “*es waka*” y jamás “*es una waka*” al referirse a un elemento estimado como sacro.

En todo caso, el problema no parecía quedar del todo resuelto. Siendo atractivos los antecedentes que Latcham proporcionaba, no es menos cierto que el continente, la cosificación, la simbolización de lo sagrado no es un asunto irrelevante. Por el contrario, tal como ya hemos subrayado, sólo ciertas facetas de la realidad son reconocidas como principales y, por ende, dignas de veneración. Aunque sabemos que, de hecho, toda la realidad es inseparable de lo mágico-religioso, es curioso constatar que algunos rasgos de lo real -entendidos como fenómenos susceptibles de captar y de aislar objetivamente por los sentidos “sensibilizados” por la cultura-, se perciben como más cercanos a lo sagrado, de donde resulta que es legítimo suponer que existen atributos sobrenaturales en el artefacto mismo o, a lo menos, que éste está en posesión de ciertos requisitos que lo habilitan para acoger la *waka*, relevándolo a la categoría de signo o símbolo.

Recaredo Pérez Palma (1918), tempranamente reflexionaba a nuestro entender, este aparente hiato entre contenido y continente, al señalar que “la individualidad de la huaca consiste en que, como en el fetiche, las virtudes no pueden ser traspasadas a otro objeto y que el carácter demoníaco de la fuerza no se debe a ninguna cualidad exterior de la cosa, sino a una virtud debida al espíritu que contiene” (Pérez Palma, 1918:26).

Trabajos etnográficos durante la década de 1970 llevados a cabo por Gabriel Martínez en Isluga (altiplano de Tarapacá), constataron esta compleja distinción entre el objeto que receptiona lo sagrado -pero que, al mismo tiempo, posee características estimadas como especiales- y lo sagrado mismo. Así, al estudiar el sistema de los *uywiri* en la puna de Isluga y referirse a los *cerros-uywiri*, sostiene que “en un plano profano todo cerro es nada más que eso: qollu, un cerro. Pero en todo qollu palpita la posibilidad de un mallku, la deidad del cerro. De ahí que en el plano sagrado todos los cerros son mallkus” (Martínez, 1976:272).

2. En el último tiempo, hemos realizado estudios referentes al carácter autoritario que parece primar en la población andina. Analizamos los mitos de Huarochiri cuya recopilación se ha atribuido al padre Francisco de Avila a fines del siglo XVI - tanto en la versión de J. M. Arguedas como en la de G. Taylor -, pudiendo comprobar la conducta autocrática que manifiestan las *waka* de los mitos e hipotetizar, al mismo tiempo, su correlato psico-social con el carácter autoritario de ciertos grupos étnicos, en armonía con la cosmovisión general de la cultura andina.

Manifestaciones pétreas en los Andes

Una revisión, más o menos exhaustiva, de los diversos usos de la piedra por parte de las poblaciones andinas, permite reconocer e identificar la existencia del elemento piedra en estado de naturaleza, en artefactos, en litograbados con múltiples diseños y como material constitutivo fundamental de construcciones menores y megalíticas.

Algunas de estas distintas manifestaciones pétreas, pueden ser reseñadas en el cuadro que proponemos a continuación:

Cuadro Nº1. Uso de la piedra en las poblaciones andinas

Identificación	Descripción	En estado natural	Como Materia Prima	Artefacto	Grabado	Funciones
1) Apacheta	Apilamiento de piedras arrojadas por los caminantes y que se encuentran a orilla de caminos.	X	X	X		Ritual/ protección/ salud
2) Petroglifos	Esquemas realizados en rocas, usando técnica de raspado.		X		X	Ritual
3) Geoglifos	“Dibujos” realizados en cerros en la pendientes de los mismos-, con técnicas de raspado o de agrupamiento de piedrecillas.		X		X	Ritual
4) Lanzón	Estela de piedra con sus caras labradas; p. e. las que se encontraron en el sitio de Chavín (Perú).		X		X	Ritual
5) Corrales/ Chagu	Estructuras circulares o rectangulares “apircadas” (como murallones) y con puerta, usadas para guardar animales.		X			Economía
6) Canales de Regadío	Canalización del recurso hídrico e interconectividad de los sectores agrícolas sometidos a regadío- aprovechando la fuerza de gravedad y con fines del regadío-, mediante la construcción y tendido de conductos empedrados y abiertos en la superficie.		X	X		Economía/ Fertilidad
7) Pata o andenes	Sistema de terrazas de cultivo escalonadas y apircadas, ubicadas en la Sierra y cabecera de los valles bajos, Principalmente destinadas a la producción de maíz, papas y coca.		X	X		Economía/ Fertilidad

Identificación (continuación)	Descripción	En estado natural	Como Materia Prima	Artefacto	Grabado	Funciones
8) <i>Pukaras</i>	Estructuras defensivas o fortalezas, conformadas por un conjunto de recintos apircados y ubicados en sitios estratégicos de altura.		X	X		Ritual/Protección/
9) <i>Tampus</i>	Edificaciones construidas con el fin de hospedar temporalmente a guerreros y viajeros y utilizados, también para almacenar tejidos y viveros.		X	X		Almacenamiento/ Control/ Economía/
10) <i>Collcas</i>	Bóvedas empedradas construidas bajo tierra, con sistema de ventilación, piso sellado y destinadas a almacenar tributos, víveres, herramientas y armas.		X	X		Almacenamiento./ Economía
11) <i>Maray nintin</i>	Batanes y morteros de piedra utilizados con el fin de moler maíz y otras gramíneas, ají y confección de pinturas. Los hay de diversos tipos.	X		X		Economía
12) <i>Rumitarpus-canan</i> (camino andino)	Caminos que unían a todo el Tawantinsuyu y cuya existencia es pre-inca. El así llamado "Camino del Inca" era empedrado y solía ir apircado en los costados.		X	X		Transito/ Economía
13) Baño del Inca	Estanque labrado en cantería que se ha encontrado en algunos centros ceremoniales y administrativos. A este estanque van a dar dos canos, uno con agua fría y el otro con agua caliente.		X	X		Ritual/ Protección
14) Uta (vivienda)	Casa-Habitación (Rectangular o circular) construida de piedra y "paja brava".	X	X	X		Protección/ Economía/ vivienda
15) <i>Punqu</i>	Puerta hecha con piedras. Ej. La puerta del Sol.		X	X		Ritual/ Control
16) <i>Usnos</i> , templos/ adoratorios	Construcciones cultivos de variado estilo constituidos como centros ceremoniales de las diversas culturas andinas. Ej. Tiawanaku, Intihuatana, Tambo Machay, Chavin, etc.		X	X	X	Ritual
17) <i>P'ujo/Puguio</i>	"Ojos de agua" de origen subterráneo que brotan en la superficie se asocian a las <i>achachillas</i> (antepasados), (Aquí interesan las que emanan de las rocas).	X				Ritual/ Economía

Identificación (continuación)	Descripción	En estado natural	Como Materia Prima	Artefacto	Grabado	Funciones
18) <i>Chullpas</i>	Torres mortuorias de forma rectangular o circular que abundan en el área aymara, con puerta dando al Este. Pueden estar erizadas sobre tierra o bajo ella.		X	X		Ritual/ Protección
19) <i>Pururaucas</i>	Posee un doble significado; - Seres míticos de piedra que se transformaron en guerreros y que posteriormente advienen nuevamente en piedra. - Bolones de piedra utilizados como proyectiles para ser lanzados con honda.	X	X	X		Protección
20) <i>Samiri</i>	En general, este es el nombre que se da a aquellas losas pétreas empleadas para sacrificios en ellas.	X				Ritual/ Protección/ Fertilidad.
21) <i>Wanka</i>	Roca de gran dimensión en la se cree reconocer al antepasado místico. Protege al ganado y cultivos. A veces esta labrada.	X	X	X	X	Ritual/ Economía/ Fertilidad
22) <i>Subayas</i>	Se identifican con este nombre a aquellas piedras largas con que se castigaba físicamente a quienes habían infringido normas o tabúes sociales.	X		X		Castigo/Equilibrio
23) Otras Piedras:						
- <i>Khujchana</i>	Piedra de pequeño tamaño y de forma redonda que revela la buena suerte a las personas. También tiene la capacidad de producir enfermedades.	X				Salud/ Fertilidad
- <i>Samiri o conopa (Illas o Ingaychus)</i>	Wakas de piedra de tamaño pequeño, que sirven para proteger tanto al ganado como los cultivos familiares.	X				Ritual/ Economía/ Fertilidad
- <i>Iman sala</i>	Tozos de piedra imán utilizados por las personas, que tienen por fin dar buena suerte.	X				Protección/ Salud/
- Piedras besares	Cálculos que se encuentran en la vicuña y que estiman con poder para curar las enfermedades.	X				Salud/ Protección

Fuente: Elaboración propia

De la piedra al cosmos. Funciones y principios de una geografía sagrada

De las manifestaciones pétreas anotadas más arriba, hemos desprendido funciones que se asocian a cada una de ellas. Algunas son evidentes; otras, sin embargo, requerirían mayor explicitación para ser justificadas e, incluso, alguna no se menciona -como es el caso de la función social-, por tratarse de una constante que, obviamente, se halla presente en todo fenómeno de carácter cultural. Tres son las funciones que se reiteran en la mayoría de las manifestaciones de la piedra en el mundo andino. En tal sentido distinguimos: la ritual, la de protección y, finalmente, la de fertilidad. Incluso, aquellas que sólo aparecen identificadas funcionalmente en un campo productivo y/o económico, por ejemplo, los corrales, ya que no son del todo ajenas a todas o algunas de las que integran el trío aludido.

Con el fin de exponer la vinculación existente entre la piedra y los principios de percepción cultural del tiempo y del espacio, describiremos algunos de los fenómenos pétreos; para ellos agrupamos la información de acuerdo a la preeminencia que adoptan, eventual y convencionalmente, las funciones ritual, de protección y de fertilidad, respectivamente, poniendo de relieve la presencia activa de algunos de los principios culturales o etnocategorías cognitivas que dan soporte a nuestra indagatoria.

Función de protección

Definimos operativamente esta función, como aquella que abraza entidades pétreas que tienen por fin almacenar, cubrir y/o aislar -por medio del uso de la piedra-, a unas determinadas realidades de otras, durante tiempos preestablecidos.

a) *Collcas*.- Prácticamente la totalidad de los cronistas hace alguna referencia expresa a los depósitos durante el Tawantinsuyo, especialmente de aquellos de carácter étnico y/o estatal, por su elevado número y atributos. Estas *collcas* podían ser observadas “en todas las provincias del Perú”, y en ellas “se encerraban y guardaban los tributos y haciendas del rey, y de la religión” (Cobo, 1956 [1653] T.92:124), sin considerar aquellas que poseía y manejaba cada grupo étnico y cada unidad familiar. Se trataba de estructuras que podían ser tanto circulares como rectangulares, cavadas en tierra, con paredes confeccionadas de piedra, piso sellado y sistema de ventilación. Se almacenaba en estos depósitos -según sus características morfológicas y de acuerdo a las necesidades jerárquicamente priorizadas por la sociedad-, alimentos, armas, herramientas, lana, algodón, tejidos y ropa (Jerez, [1534]; Cieza de León, [1553]; Santillán, [1563]; Pizarro, [1571]; Poma de Ayala, [1613]; Cobo, [1653]). Se distribuían, generalmente, por las laderas de los cerros, donde eran construidas en estrecha cercanía a las aldeas.

b) *Chullpas*.- Esta es la palabra -genérica y en plural- con la cual se designaba, en lengua aymara, a las “casas de los gentiles”,³ es decir, aquellas construcciones funerarias que asemejaban verdaderas torres y cuyo tamaño solía ser pequeño, aunque sabemos había otras -como la de *Qutimbo*, cerca del Lago Titicaca- de gran envergadura. Uno de los cronistas las describe como “de cuatro esquinas; unas de piedra sola y otras de piedra y tierra, algunas anchas y otras angostas; (...) Los chapiteles algunos estaban cubiertos con paja, otros con losas grandes” (Cieza de León, [1553]:447). Bernabé Cobo comparte sin

3. Las expresiones “casa de los gentiles” o “gentil uta”, es la denominación que los pobladores aymaras actuales otorgan a las ruinas de las construcciones funerarias conocidas con el nombre de chullpas. Algunos piensan que en ellas moran demonios, los que provocan enfermedades: la chullpa usu, a quienes osan hurgar en la ruina. En la región de Tarapacá circula en la actualidad una leyenda, al parecer de carácter panandino, que postula la ocupación de estas “casas de gentiles” por habitantes de diminuto tamaño: enanos que moraron en ellas en una época ya pasada, cuando todo era noche y oscuridad, mucho antes de que se iniciara el tiempo del sol, el que al salir, los quemó, haciéndolos desaparecer.

reparos esta descripción de las *chullpas*, y reconoce que “las más son cuadradas”, advierte con acierto que pueden ser redondas.

c) Salud.- A medio camino entre la función de “protección” y la función “ritual”, encontramos un conjunto de usos de la piedra vinculados a salud. Podemos reconocer utilizaciones de la piedra con fines preventivos, curativos e, incluso, dañinos en el sentido de ser capaces de inferir enfermedad. En este último, en la actualidad, en el área de Puno (Perú), se sabe de la existencia de una piedra denominada *Khujchaña* a la que se atribuye la capacidad de incrementar el ganado pero, también, puede enfermar a los que la encuentren (van den Berg, 1985). En la misma dirección, Emma Velasco de Tord (1978) nos informa que en Huanavelica dan el nombre de *apiska* a una enfermedad provocada por espíritus de un manantial – atribuidos a piedras - que penetran en el cuerpo. Por lo que dice al atributo preventivo que se le asigna a algunas piedras, puede mencionarse la así llamada “piedra de llagas” (Masferrer, 1978), o las tres piedras que, de acuerdo a la tradición oral de la provincia de Huaral (departamento de Lima), se arrojan para protegerse de la enfermedad del paludismo (Osterling, 1980). Amén de esta finalidad preventiva, el arrojar piedras puede resultar un eficaz medio para sanar al enfermo cuando el mal ya se ha apoderado de él; esto ocurre cuando con una honda se apedrea la cumbre de un cerro “*quejándose de que ella causa aquella enfermedad y pidiéndole la quite*” (Arriaga, [1621]:226). En un plano interpretativo, la relación piedra-enfermedad involucra una mutua y dinámica transferencia: de un lado, la de material pétreo cargado con los poderes de la enfermedad que, por contacto o no, se prolonga en el cuerpo de las personas. Por otro, la de enfermos que traspasan su mal a la roca; en este caso la piedra ejerce una extraña fascinación en la enfermedad, “*succionándola*” del cuerpo de la persona y “*asimilándola*” a su propia y dura constitución.

Informaciones etnográficas de Borneo, señalan que cuando una mujer se encuentra pronta a dar a luz, demanda la ayuda de un brujo, el que para atraer el dolor, simula las molestias de la parturienta, para lo cual sostiene una piedra cerca de su vientre, simulando al hijo que nace.⁴

4. James George Frazer, expresa que “suele suponerse que algunas piedras tienen la propiedad de atraer la lluvia, siempre que sean sumergidas en el agua, remojadas en ella o tratadas de alguna otra forma apropiada. En una aldea samoana cierta piedra fue cuidadosamente alojada como representante del dios hacedor de las lluvias y en tiempo de sequía sus sacerdotes llevaban la piedra en procesión y la sumergían en un río” y que, en la tribu Keramin de Nueva Gales del Sur, “el brujo se retira al lecho de un arroyo, echa agua sobre una losa de piedra redonda y después la tapa y oculta” (1969:104-105).

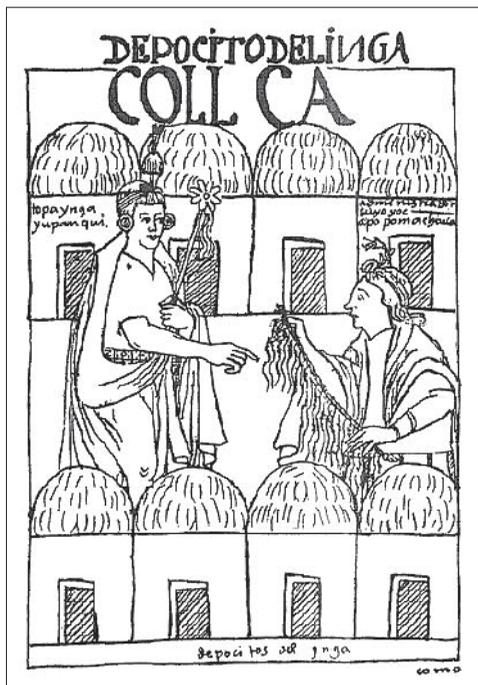


Imagen Nº1. "Collcas" o depósitos utilizados por las poblaciones andinas. (Dibujo: Guamán Poma, [1613])



Imagen Nº2. Montículos de piedras, "mojones" y/o hitos demarcadores de territorio durante el Tawantinsuyu. (Dibujo: Guamán Poma, [1613])

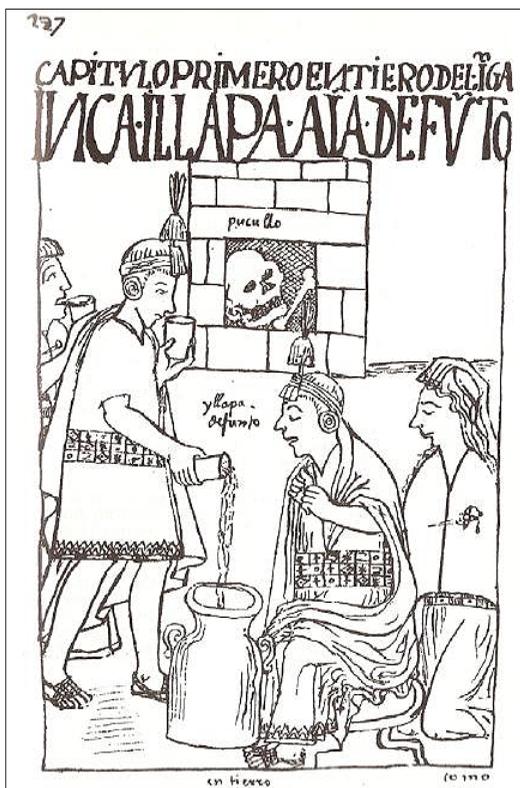


Imagen Nº3. "Chullpas" o estructuras funerarias incaicas (Dibujo: Guamán Poma, [1613])



Imagen Nº4. "Chullpas" o estructuras funerarias incaicas. (Dibujo: Guamán Poma, [1613])

Función ritual

Como su nombre lo indica, esta función incluye aquellas expresiones materiales en las que la piedra figura inserta en un contexto ceremonial, cumpliendo papeles principales o, a lo menos, significativos.

- a) Templos o adoratorios.- Al interior de la variada gama de construcciones que las sociedades andinas diseñaron y levantaron a lo largo del tiempo, cabe reconocer entre las mismas diferencias estructurales y culturales de importancia.
- b) Castigo.- De conformidad con lo testimoniado en las crónicas, podemos distinguir a grandes rasgos dos utilidades de la piedra como castigo: una reservada a los actos estimados punibles por la autoridad, y otra circunscrita a rituales dentro del ámbito de ciertas ceremonias.

En relación a la primera, abundan las menciones de apedreamientos efectuados con el fin de producir lesiones en el infractor, sin resultado de muerte; pero, si la falta era considerada muy grave, entonces, derechamente el apedreamiento estaba destinado a poner fin a la vida del inculcado. Para el primer caso, los cronistas describen que durante el *inkario* eran castigadas con piedras las parejas que contraían matrimonio sin licencia del Inca, los que reincidían en el hurto de alimentos, los que desobedecían por segunda vez al *kuraka*, los que quitaban los mojones y lindes o entraban sin permiso en heredades ajenas, o a los que cazaban sin licencia (Jesuita Anónimo, [1590?]; Cobo, [1653]) o, también, el castigo con piedras alargadas golpeando en la espalda de los que hubieren conjurado (Santa Cruz Pachacuti, [1613?]). El apedreamiento, con resultado de muerte, era infligido a los que mataban a un niño, a quien provocaba el aborto de alguna mujer, al que forzare doncella y la deshonrase -salvo que ella consintiera casar con el atacante-, a quien conociere -en sentido bíblico- a su hermana uterina (Jesuita Anónimo, [1590?]) y -como señalan con acierto Calancha y Torres [1638]- a los que, sin licencia para ello, osaren penetrar a las *acllahuasi* ("casa de las vírgenes del sol"), recibiendo por este acto el castigo de ser cubiertos con piedras hasta morir.

La segunda utilización de la piedra, se relaciona a contextos ceremoniales, específicamente aquellos de sacrificios y confesiones. Allí, en efecto, durante las ofrendas a las *wakas*, el *ichuri* o confesor de cada comunidad, se dirigía al penitente:

(...) pone sobre una piedra llana los polvos de las ofrendas y hace que los sope, y con una pedrezuela que llaman Pasca, que quiere decir perdón, que la lleva el indio, o la tiene el que confiesa, le refriega la cabeza con Maíz blanco molido, y con agua le lava la cabeza en algún arroyo o donde se juntan los ríos que llaman Tincuna (Arriaga, [1621]:212).

Pero, suelen propinar al "confesado" golpes en la espalda con cierta piedra, "hasta que lo dize todo" (Polo de Ondegardo, [1554]; Acosta, [1590]; Jesuita Anónimo, [1590?]; Cobo, [1653]).

Si pensamos a los sitios ceremoniales como representaciones sintetizadas o arquetipos del cosmos andino, no cabe duda que habremos de encontrar en ellos la presencia activa y manifiesta de algunas de las etnocategorías cognitivas en los Andes a que hemos hecho mención permanentemente. Podemos advertir la manifestación del principio del *tinqu* (confluencias, ajustes). En efecto, numerosos son los sitios ceremoniales que se encuentran ubicados allí donde dos ríos confluyen. De este modo, se erigen en los lugares donde fuerzas en pugna se anulan y determinan la presencia de un ángulo neutro



Imagen N°5. Sitios “adoratorios” o wakas construidas de piedras. (Dibujo: Guamán Poma, [1613])



Imagen N°6. Castigo mediante “apedreamiento” (lapidación) durante el Tawantinsuyu (Dibujo: Guamán Poma, [1613])

en el cual el templo es construido. Más aún, en estos centros ceremoniales es usual la existencia de *punqus* o puertas que posibilitan el acceso al santuario; por ejemplo, al de Copacabana (Bolivia), donde:

afirman los indios naturales que tuvo el Inca muy puesto en platica romper la tierra y hacer lugar por donde las aguas se comunicaren y, aquí tuvo echada una cerca que tomaba de costa a costa, y en ella sus puertas, porteros y guardas que con sumo cuidado examinaban a los que venían en demanda de su romería a las islas donde estaban los adoratorios” (Calancha y Torres, [1638]:39).

Junto a las nociones de *tinqu* y de *punqu*, se adosa la de *tocco* o cueva, que se hace físicamente visible en las hornacinas que se alinean en los templos andinos y que, al unísono con la de *punqu*, simbolizan el tránsito de una realidad a otra, comunicando horizontalmente niveles ópticos diferentes entre sí.

El castigo con piedras o apedreamiento, supone que el material pétreo -alguno al menos- está dotado de la capacidad de borrar los actos humanos negativos, emparedándolos y reestableciendo así el equilibrio por ellos perdido. Por la intervención de la piedra, la intromisión caótica es anulada y remitida a otra instancia ignota por nosotros (presumimos pudiera tratarse del *uku pacha*), posibilitando así que el ciclo armonioso del cosmos continúe desplegando su ritmo.

Función de fertilidad

Incluimos en esta función un abigarrado conjunto de piedras, de tamaño relativamente pequeño a las que se atribuye el poder de controlar las fuerzas de la fertilidad de los seres humanos, del suelo y de los animales y de velar por la salud de las personas y del ganado. A esta categoría de piedras pertenecían aquellas que, como lo recuerda el cronista: “llaman conopas, zaramamas, para el aumento del maíz, o caullamas para el aumento del ganado, o las piedras bezares, que llaman Ylla, y las adoran para el dicho efecto” (Arriaga, [1621]:273).

El término genérico empleado para describir este tipo de piedras en lengua quechua es el de *conopa*, *conupa* o *cconopa*, o *samiri* en aimara, aunque nos parece hallar algunas diferencias significativas entre las realidades que ambos conceptos encierran. En todo caso, tenían por *conopa* a piedras bezares llamadas *quiccu* (Pérez Palma, 1918), destinadas a la protección de los animales; otras denominadas *illas* o *inqaychus*, utilizadas en las fiestas relacionadas con la salud y fecundidad del ganado (Gow, 1974). Para la producción agrícola, existían *conopas* que, según su forma, eran “unas para el maíz y las llamabais zaraconupa, huantaizara y arihuazara; otras para las paras que son papaconupa y acsoconupa” (Avendaño, [1649]:132). Eran, según sabemos, *waka* o dioses caseros que “dejan en herencia los padres a sus hijos” (Calancha y Torres, [1638]:393).

Es interesante destacar que en la provincia de Conchucos (Perú) existía un tipo particular de *conopa* que personificaba a partes del cuerpo humano; una de las formas del tipo es la denominada *chanca* (Arriaga, [1621]) y que, según describe Recaredo Pérez Palma

era esta un fetiche de piedra, vestido muy lujosamente, cuya esposa y sacerdotiza era una muchacha de rara hermosura, que guardó virginidad en señal de desposorio con la huaca. Chanca se llama en Kkechua, el ángulo donde remata la horcajadura de las piernas, el lugar donde residen las partes sexuales. Era el ídolo o demonio protector del sexo (Pérez Palma, 1918:32).

De estos antecedentes, dos asuntos nos parecen gravitantes. El primero y más obvio, es el que pone en evidencia la relación entre sexualidad y fertilidad, utilizando en este caso la horcajadura de las piernas como signo. Pero existe, además, otro asunto que, aunque menos evidente, es igualmente significativo. Puntualizando, se trata del espacio anguloso y lugar de residencia de los órganos genitales conformado por las piernas, que involucra un complejo sector de enfrentamiento de fuerzas opuestas y complementarias. A mayor abundamiento en torno a la intersección de líneas, referencias etnográficas, como las proporcionadas por Tschopik para Chucuito, indican que los amuletos llamados *illa* y que sirven de residencia a los espíritus, son “pequeños bloques de piedra cuadrados o rectangulares, en cuya superficie superior figuran escaques rayados”, revelando así el énfasis de los ángulos y de las líneas rectas. Hans Van den Berg (1985) agrega a éstas la forma triangular.

Las *conopas* o *samiris*, en tanto espíritus protectores de la producción agrícola y del ganado, guardan estrecha relación con las *wankas* (piedras colosales en los campos de cultivo); pero, por sobre este alcance, resulta evidente que las figuras en miniatura son percibidas como el asiento de los espíritus que comandan la fertilidad de los productos agrícolas. En este sentido son, además, vehículos de intermediación con aquel universo respetado y temido, que posee el fundamental poder de dar o arrancar al hombre su sustento, evidenciando de esta manera la dependencia existencial de éste respecto de la naturaleza con sus permanentes y contradictorias tensiones.

Comentarios finales

Sintetizando, en los trozos líticos -distintos y especiales-, se plasmaba la cosmovisión de una cultura para la cual tanto los seres vivos como los inanimados, albergaban potencias más o menos ocultas que simbolizaban nexos capaces de conectar órdenes diversos: el de los hombres organizados socialmente, el de la naturaleza y el del mundo de lo sobrenatural.

En términos más abstractos, Mircea Eliade ha interpretado con singular acierto, las propiedades simbólicas de la piedra. Al respecto, ha sostenido que:

Su fuerza, su movilidad, su tamaño y sus extraños contornos no tienen nada de humano; indican la presencia de algo que fascina, horroriza, atrae y hace temblar, todo a la vez. Su imponente, su dureza, su forma y color ponen al hombre frente a una realidad y una fuerza que pertenecen a un mundo otro que el mundo profano del que el hombre hace parte (citado por Gow, 1974:84).

De acuerdo con Eliade, la piedra se ofrece al hombre como dotada de atributos que trascienden la precariedad humana: es vigorosa, inmóvil, fascina y aterra, todo a la vez. No en vano la *waka* la adopta como su lugar eventual o permanente de residencia. En este morar, el "espíritu del lugar" experimenta la animación suspendida que tan bien simboliza, entre otros, el fenómeno de la petrificación.

El material pétreo, además, involucra una tecnología que moldea a la sociedad que la adopta, más por ella misma que por los contenidos conscientes que encierra. Siguiendo al clásico Marshall Mc. Luhan en este punto, estas sociedades integran el tiempo y el espacio en una sola unidad - la pacha andina "y viven en un espacio acústico, sin horizontes, sin límites, olfatorio, más bien que un espacio visual. Su presentación gráfica se parece a una radiografía. Ponen en ella todo lo que saben, y no solo lo que ven" (1969:56-57).

La percepción del tiempo y del espacio, emerge configurada por un reticulado que tejen los principios culturales que atraviesan todas las dimensiones del Mundo Andino (existencial, social, natural y sobrenatural) de los siglos XVI y XVII. Así, percepción y mentalidad aparecen esencialmente involucradas con las creencias más profundas y significativas de la sociedad andina y su geografía sagrada, como parte de una cosmovisión donde la piedra cubre un espacio semántico de gran valor geocultural en los Andes.

Fecha de realización: octubre de 2015. **Fecha de recepción:** diciembre de 2015.

Bibliografía citada

- » ACOSTA, José de. 1962 [1590]. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » ARRIAGA, Pablo José de. 1968 [1621]. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. T. 209. pp. 191-277.
- » AVENDAÑO, Hernando de. 1986 [1617]. “*Relación de las idolatrías de los indias*”. En: P. Duviols. *Cultura Andina y represión*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- » BERTONIO, Ludovico. S/F [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: CERES-IFEA –MUSEF.
- » CABELLO VALBOA, Miguel. 1951 [1586]. *Miscelánea Antártica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- » CALANCHA, Antonio de la y Bernardo de TORRES. 1972 [1638 o 1639]. *Crónicas Agustiniánas del Perú*. 2 T. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, “Instituto Flores”.
- » CIEZA DE LEÓN, Pedro. S/f [1553]. *Primera parte de la Crónica del Perú*. México: Editorial Nueva España.
- » COBO, Bernabé. 1956 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. pp. 91-92.
- » FRAZER, James G. 1969. *La rama dorada*. México: F.E.C.
- » GALDAMES, Luis. 1990. “Apacheta: la ofrenda de piedra”. *Revista Diálogo Andino*, 9.
- » GARCILASO DE LA VEGA, Inca. S/f [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Editorial Universo.
- » GONZÁLEZ HOLGUIN, Diego. 1952 [1608]. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Quechua*. Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- » GOW, David D. 1974. “*Taytacha Qoyllur Rit'i. Rocas y bailarines, creencias y continuidad*”. *Allpanchis*, VII: 49-100.
- » HERNÁNDEZ PRINCIPE, Rodrigo. 1923 [1622]. “*Mitología Andina*”. *Revista Inca*, V (I).
- » JEREZ, Francisco de. S/f [1534]. *Verdadera relación de la Conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*. México: Editorial Nueva España.
- » JESUITA ANÓNIMO. 1968 [1590?]. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. T. 209.
- » LATCHAM, Ricardo E. 1928. *Los Incas. Sus orígenes y sus ayllus*. Santiago: Establecimientos Gráficos Balcells.
- » MARTÍNEZ, Gabriel. 1976. “El sistema de los Uywiris en Isluga”. *Anales de la Universidad del Norte*: 10:255-327.
- » MASFERRER, Elio. 1978. “La religión Colonial de los Condesuyos de Arequipa”. En: *Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia*. Lima.
- » MC LUHAN, Marshall. 1969. *El medio es el masaje*. NuevaYork- Londres- Toronto: Bantam Books.; Buenos Aires: Paidós.

- » MOLINA, Cristóbal de (el Almagrista). 1916 [1553]. “Conquista y población del Perú”. *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. Lima: Sanmartí. pp. 107-190.
- » OLIVA, R. P. Anello. 1895 [1631]. *Historia del reino y Provincias del Perú y de sus Incas Reyes*. Lima: Ed. J.F. Pazos Várela y Luis Várela Orbegoso.
- » OSTERLING, Jorge. 1980. “San Agustín de Pariac: su tradición oral”. *Debates en Antropología*, 5: 189-224.
- » PÉREZ PALMA, Recaredo. 1918. *Evolución mítica en el imperio Incaico del Tahuantinsuyo*. Lima: Imprenta J. Vidal e hijo.
- » PIZARRO, Pedro. 1944 [1571]. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- » POLO DE ONDEGARDO, Juan. 1916 [1554]. “De los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguaciones que hizo el Licenciado Polo”. *Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. 1ra. Serie, T. 3. Lima: Sanmartí.
- » POMA DE AYALA, Felipe Guamán. 1992 [1613]. *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Edición a cargo de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. México: Siglo XXI Editores.
- » SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan. 1968 [1613?]. *Relación de las Antigüedades de este Reyno del Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. T. 209: 281-319.
- » SANTILLÁN, Hernando de. 1968 [1563]. “Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas”. En: *El Perú a través de los siglos. Biblioteca Peruana* T. III: 377-463. Lima: Técnicos Asociados.
- » SANTO TOMAS, Fr. Domingo de. 1951 [1560]. *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Imprenta Santa María.
- » VAN DEN BERG, Hans. 1985. *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA - IDEA.
- » VELASCO DE TORD, Emma. 1978. “La K’apakocho: sacrificios humanos en el Incario”. En: *Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historias*. pp. 193-199. Lima.

