

LA ARQUEOLOGÍA DEL NOROESTE ARGENTINO Y LAS CULTURAS FORMATIVAS DE LA CUENCA DEL TITICACA

Alberto Rex González (*)

*A la memoria de Karen Mohr y en homenaje al
Dr. Sergio Chávez por sus valiosas contribuciones a la
arqueología del Formativo de la cuenca del Titicaca.
Con amistad y afecto.*

RESUMEN

Este artículo se refiere a las relaciones e interacciones culturales entre el Noroeste argentino y las culturas de la cuenca circuntitica, especialmente, a las de la época formativa temprana como las culturas pre-Pukará y Pukará, y en épocas más tardías entre las culturas Tiwanaku y la de la Aguada del Noroeste argentino (N.O.A.). Se comparan las similitudes de la estela N° 15 del templete semi-subterráneo de Tiwanaku, atribuida al estilo yayamama o pajano, con la deidad representada en esta estela y la figura desplegada en el denominado disco de Lafone Quevedo de la cultura de la Aguada. Estas representaciones tempranas de una misma deidad existente en Aguada como en Tiwanaku., se deberían a un origen común, posteriores a la desintegración de la cultura Pukará después del año 200 d. C. La identificación del personaje del disco de Lafone Quevedo con una deidad solar, el Punchao, se hace de acuerdo con la reconstrucción de esta última hecha por Duviols. Por otra parte, se señalan que esta deidad sería un antecedente de la religión solar incaica y de la religión tiwanacota, religión cuyas raíces estarían ya en las culturas pre-pukará y pukará.

Posteriormente se apuntan las similitudes entre la iconografía desplegada en textiles chilenos, relacionados con la cultura Pukará del norte del Titicaca, y diseños iguales que se encuentran en la cerámica Ciénaga y Condorhuasi del Noroeste Argentino.

Asimismo se establecen vínculos entre las imágenes del sacrificador, que aparecen en las placas metálicas de Aguada, y otras pertenecientes a las culturas circun-titicas. Un detalle interesante de estas placas es que la mayoría de ellas reproducen el acto sacrificatorio ante una especie de puerta o dintel que se comparan con la "Puerta del Sol" de Tiwanaku, cuyo vano señalaba el punto donde caían los rayos solares el día de los equinoccios, momentos en los cuales

(*) Investigador Emérito del CONICET. Perú 857 5° Piso (1068). E- mail: gonzalezrex@hotmail.com

se realizaban, según las crónicas de la conquista, importantes sacrificios rituales en homenaje a la deidad solar.

Palabras clave: *Formativo. Pukará. Tiwanaku. Alto Ramírez. Incas. Aguada. Disco de Bronce de Lafone Quevedo. Imagen del Sacrificador. Textiles Andinos.*

ABSTRACT

This paper deals with the cultural relationships that existed between the Argentine Northwest and the so-called Formative Cultures of Lake Titicaca basin, particularly the early pre-Pukará and Pukará, as well as later interactions with Tiwanaku. It focuses in the similitude between the figure engraved in stele n° 15 of the semi subterranean temple at Tiwanaku (attributed to the Yayamama or Pajano style), and the deity represented in the bronze disc of Lafone Quevedo, belonging to Aguada culture of NW Argentina. The paper proposes that both representations have a common origin in the period following Pukará's disintegration, after the year 200 d.C The image in Lafone's disc is interpreted as representing Punchao, the solar deity of the Incas, reconstructed by Pierre Duviols. We argue that this deity has its roots in the pre Pukará and Pukará cultures, and was incorporated into Tiwanaku's religious pantheon, which was the antecedent of the Inca's solar religion. The image of this deity was the only one carried by the Incas in their flight from Cuzco under the advance of the Spanish troops, and was hidden in Vilcabamba before Toledo defeated the Incas and took away the sacred figure. The article also deals with the similarities between Chilean textile designs of Pukará origin, and pottery designs from Ciénaga and Condorhuasi, in NW Argentina.

Key words: *Formative. Pukará. Tiwanaku. Alto Ramírez. Incas. Aguada. Bronze disc of Lafone Quevedo. Image of "Sacrificer". Andean textiles.*

INTRODUCCIÓN: FORMATIVO

Los objetivos de este artículo están bastante explícitos en su título. Expondremos los antecedentes del tema y trataremos de aclarar, paralelamente, algunos conceptos relacionados con el Formativo, que aunque harto difundidos, algunas veces resultan confusos porque existen diversas interpretaciones sobre sus significados y contenidos, o por haber sido equivocadamente interpretados.

Nosotros hemos historiado el concepto de Formativo en un libro anterior. Por desgracia, es un trabajo demasiado voluminoso y como tal escasamente leído, por lo que, a riesgo de repetimos, nos permitiremos resumir algunos de los puntos ya expuestos (González 1998 capítulo XVIII).

Una compilación histórica de los trabajos que finalmente llevaron a definir el concepto de Formativo se halla en el clásico trabajo de Ford (1969; citado por González 1998: 280).

En el mismo se aclara la idea de "horizonte" como también la definición de la "etapa arcaica" de las culturas americanas, acuñado por Spinden y luego ampliado por Vaillant (1935), y también por Ford (1969), Willey (1940), Strong y muchos otros arqueólogos.

La definición de la etapa formativa respondía a la necesidad de disponer de un cuadro claro y sintético de una periodificación del desarrollo evolutivo de las culturas americanas precolombinas en los distintos sectores geográficos de su ámbito. Implicaba por lo tanto, una idea de doble proceso: el cambio más o menos regular en los distintos sectores y la difusión por gran parte del continente del contenido de las etapas consideradas. Por lo tanto, esta idea de periodificación era distinta de la de la cronología absoluta y relativa, dos parámetros básicos de la reconstrucción histórica. Lo importante era pues una periodificación inteligible para aclarar el proceso del

desarrollo cultural del doble continente, estableciendo y definiendo las etapas homotaxiales de contenido semejante y de posición cronológica relativa equivalente de los diversos elementos que la constituyen. Una etapa básica para ambas Américas resultó la del Formativo, a veces considerado como un verdadero Neolítico (etapa evolutiva y homotaxial clara, definida para el Viejo Mundo) es decir, una etapa de transición de la economía y las técnicas de los pueblos cazadores-recolectores nómades a las culturas agrícolas y aldeanas sedentarias, poseedoras de diversas técnicas. En nuestro libro hicimos una revisión del concepto de Formativo aplicado a ambas Américas a fin de integrar el N.O.A. dentro de la misma definición. Nosotros creemos que es equivocada la aplicación del concepto de Formativo a culturas de desarrollo complejo como fueron los Olmecas de los períodos medio y tardío, en Mesoamérica, y Chavín en los Andes centrales. La idea detrás de tales definiciones es que dichas culturas se las consideraba “madres” o la raíz original de las que se desarrollaron posteriormente en ambas regiones, como es el caso de los mayas y toltecas en Mesoamérica y de los Mochicas, Tiwanaku, Wari y Pukará, y otras varias en Perú. En ambos casos se trata de culturas complejas, de gran desarrollo técnico y social, con importantes centros ceremoniales y una organización político-religiosa con clases o estatus sociopolíticos bien diferenciados a nivel de grandes señoríos y aún estados incipientes. Nuestra discrepancia con ese esquema de periodificación corriente radica en el hecho de que los Olmecas del período medio y Chavín no parecen ser de ninguna manera homotaxiales de las culturas sencillas de pasaje del nivel cazador-recolector al aldeano-sedentario y agroalfarero. Esta es la razón de por qué durante muchos años no utilizamos el concepto de Formativo en nuestra periodificación del N.O.A. El concepto de Formativo se aplicaba en esta región, a la cultura de la Aguada que es una cultura relativamente compleja aunque más sencilla que la de Chavín y la de los Olmecas. Se ha negado que Aguada sea una cultura designándola como “Período de Integración Regional”, o bien algunos autores siguieron usando el de Cultura Draconiana por razones de prioridad (Cáceres Freyre, Ibarra Grasso, entre otros). En realidad, este último nombre se refiere a la iconografía de Aguada y no responde al concepto de sitio tipo, que es la forma en que, por convención, se designa cualquier cultura. Nosotros creemos, que el concepto de cultura de la Aguada tiene la misma validez como elemento conceptual para nuestros arqueólogos que los de Santamariano, Belén o Sanagasta, aunque abarca un territorio más extenso que esas culturas. Además, período es un término de periodificación abarcativo de diversas culturas. Aguada es una cultura definitoria de un período, el Medio. Todo depende de cómo utilicemos los términos cultura y período. El “Período de Integración Regional” del N.O.A. sólo ocurre después de la invasión incaica. El término “Período de Integración” es una categoría sintética de periodificación en la cual las unidades siguen siendo las culturas o sus fases. Las integraciones regionales en la arqueología peruana fueron múltiples y en distintas épocas, y la más importante ocurrió durante el horizonte incaico; ya, anteriormente, hubo horizontes que también, caracterizaron integraciones regionales como el Horizonte Medio, que corresponde a la expansión de Tiwanaku-Wari. En el último tiempo, y a causa de la influencia de la Nueva Arqueología, se tiene la tendencia a suprimir el término de cultura. Al final, es una cuestión de terminología, tanto para el alcance abarcativo de cultura y de período. El término cultura sigue vigente en su sentido tradicional, tanto en México como en Perú y el resto de América, donde la Nueva Arqueología tuvo menor grado de influencia que entre nosotros.

En la actualidad creemos que existe un Formativo mesoamericano regional (preclásico) y otro sudamericano. Si bien ambos pueden ser conceptualizados como equivalentes del neolítico del viejo mundo, tienen algunas diferencias técnicas distintivas como es la aparición temprana de la metalurgia en los Andes que se incluye con el Formativo (cultura de Wancarani en Bolivia y Taffí en el N.O.A.) mientras que en Mesoamérica, por el contrario, la metalurgia no sólo es tardía, sino que parece resultar progresivamente más claro que se origina en los Andes, según ya propusieron con intuición genial Paul Rivet y Arsandaux, hace ya muchas décadas (González 1990; Lehmann 1997).

En la cuenca del Titicaca se reconoce desde hace años la existencia de un período Formativo. Pero al igual de lo que sucede en Mesoamérica y en los Andes Centrales, aquí tendríamos también,

culturas que surgen de una cultura madre compleja, como es la de Pukará (Mújica 1991). Pero, utilizado por décadas, el término Formativo no creemos que se deba cambiar, ya que una modificación del nombre equivaldría a una renuncia total del concepto y de la periodificación, con la posterior confusión y discusión. Basta pues, con la clarificación del término.

Las relaciones de las culturas del N.O.A. con los Andes centrales y la cuenca del Titicaca fueron planteadas desde los primeros estudios arqueológicos del área. El primero en crear una cronología relativa y relacionarla con los Andes centrales y la cuenca del Titicaca fue Max Uhle (1910). Sus ideas pioneras fueron severamente criticadas por Eric Boman para quién el único vínculo claro con aquellas culturas era con el horizonte incaico. Salvador Debenedetti retomó algunos de los conceptos de Uhle y puntualizó similitudes arqueológicas con Tiwanaku. En nuestro primer trabajo sobre la cultura de La Aguada (González 1964), volvimos a señalar los vínculos de esta última con la gran cultura del altiplano. Nuestros argumentos se basaban en la común existencia en Aguada y Tiwanaku de algunos temas similares o idénticos, como el personaje de los dos cetros, el sacrificador y el sacrificador con máscara felínica, además de elementos técnicos comunes como el uso del bronce con aleación de cobre y arsénico en su primera época, y luego cobre y estaño, y varios instrumentos iguales en ambas culturas, los cuales habrían llegado al N.O.A. en forma indirecta desde San Pedro de Atacama, donde existían asentamientos con claras influencias de Tiwanaku.

En una última síntesis sobre la cultura de la Aguada (González 1998), hemos rectificado aquella opinión basada en el erróneo concepto de que Aguada debió originarse por influencias de una cultura de mayor desarrollo, actuando sobre la periferia geográfica. Hoy creemos que Tiwanaku y Aguada se desarrollaron a partir de raíces comunes en el Formativo de la cuenca del Titicaca después de la desintegración de la cultura Pukará. Algunos elementos como la invención del bronce parecen estar presentes en culturas que precedieron a Aguada y contribuyeron a su formación como es la cultura Condorhuasi.

Los estilos del Formativo de la cuenca del Titicaca fueron definidos sobre la base del estudio de la litoescultura de esa región por los esposos Karen y Sergio Chávez (1992 y 2002), por un lado, y David Browman (1975; 1981; 1995-1996), por otro. Aunque con distintos nombres, los estilos básicos que Chávez denomina Yayamama, que significa “dos rostros” en quechua, Browman los denomina Pajano, que tiene el mismo significado en aymará. Aunque el estilo fue definido de acuerdo con el hallazgo de piezas esculpidas en piedra, ya se han excavado algunos sitios en que esas esculturas o bajorrelieves se hallan en verdaderos centros ceremoniales formando parte, por lo tanto, de unidades culturales independientes. Algunas de ellas claramente pre-Pukará con elementos que aparecen en la iconografía del N.O.A. Algunos ejemplos los expusimos en un libro nuestro aparecido hace años (González 1992). Recientemente, hemos publicado con Marta Baldini un artículo describiendo un nuevo estilo del período temprano o Formativo del N.O.A. (González y Baldini 1999). Es necesario señalar que las similitudes de dicho estilo se dan con el de Vaquerías. Se trata de elementos geométricos simples de origen eskeiomórfico, comunes a varias culturas andinas. De cualquier manera, debemos tenerlo en cuenta a la espera de que los ejemplos se multipliquen, afianzando la posibilidad objetiva de establecer relaciones más firmes según su contemporaneidad y la afinidad de las figuras. A continuación haremos un análisis comparativo de distintas piezas del N.O.A. y otras de los estilos Formativos de la cuenca del Titicaca.

COMPARACIÓN DEL MONOLITO N° 15 DEL TEMPLETE SEMISUBTERRÁNEO DE TIWANAKU CON EL DISCO DE LAFONE QUEVEDO DEL N.O. ARGENTINO

Para el desarrollo de las ideas referentes a los vínculos de los estilos Yayamama y del Noroeste Argentino un punto crucial radica en el examen y comparación entre las figuras desplegadas en el Monolito N° 15 (Bennett 1934) o Kontiki (Fig. 1) con el disco de Lafone Quevedo (Fig. 2).



Figura 1. Figura desplegada del monolito N° 15, del templete semisubterráneo de Tiwanaku (tomada de Ponce Sanguinés 1969:37)



Figura 2. Disco de Bronce del tipo “de las manos vacías” de Lafone Quevedo. Cultura de la Aguada. Representaría la deidad solar (González 1992:185, lám. 14). Se encuentra en el Museo de La Plata.

El monolito N° 15 (Fig. 1) pertenece al estilo Yayamama de Chávez y Pajano de Browman. Fue encontrado en el centro del templete semisubterráneo de Tiwanaku que, según la mayoría de los arqueólogos, pertenecería a la época III de la cultura homónima. Esta afirmación creemos que no es muy segura, si tenemos en cuenta que el relleno del templete presenta evidencias de diferentes épocas y que es una de las estructuras más antiguas de las ruinas de Tiwanaku¹. Esta opinión, se basa en el hecho de que el estilo Yayamama sería el más antiguo de los estilos que representan imágenes líticas religiosas de todos los encontrados en las ruinas de Tiwanaku y en una amplia área de la cuenca, donde debieron existir otros recintos dedicados a un culto similar, como el sitio de Mocachi, en el río Desaguadero. De ahí, que el monolito que se hallaba en el centro del templete semisubterráneo, debió de ser la deidad más antigua a la que se rendía culto y cuyas ofrendas se colocaban en un plato de piedra al pie del mismo².

El templete semisubterráneo debió estar en uso durante largo tiempo y, no sería difícil, que parte del ritual religioso, según los hallazgos de cuerpos humanos mutilados encontrados en el Akapana por Manzanilla (1992) y las imágenes del sacrificador con máscara felínica (Chachapuma) encontrados en su frente, haya estado relacionado a sacrificios humanos, cuya sangre o vísceras se depositaban en el plato de ofrendas, aunque esto es difícil de probar. También, se depositaron algunas cuentas de piedras semi-preciosas. De cualquier manera, el templete debió estar en uso hasta una época más tardía, en que la primitiva religión sufrió un cambio, del que sería testimonio la estela Bennett N° 10 y, quizá, la posterior construcción del Kalasasaya, que debió ser el centro de las nuevas prácticas religiosas solares, aún relacionadas, sin embargo, con las originales. El cambio debió ocurrir con el reemplazo de las esculturas de tipo Yayamama por grandes monolitos como el N° 10 de Bennett, representando sujetos (¿sacerdotes?) o grandes jefes (¿reyes deifica-

dos?). El culto de la deidad original se extendió en el Horizonte Medio y perduró en Pachacamac, cuya deidad principal tenía “dos rostros” y se halló representada en una talla en madera en la pirámide principal (actualmente se encuentra en el museo de sitio de Pachacamac).

La función y el significado del Monolito N° 15 Yayamama creemos que puede deducirse de la similitud que existe entre sus elementos integrantes y los del disco de Lafone Quevedo (Figura 2), según la descripción que sigue a continuación. Estas similitudes se deberían al común origen de las culturas Aguada y Tiwanaku.

Analizando los detalles de la configuración y la estructura de ambas figuras, ítem por ítem, se observa la exactitud correspondiente de la mayor parte de los detalles. Debemos tener en cuenta que en esta comparación hemos usado, por un lado, un monolito de cuatro caras planas con figuras en relieve sobre estas caras y, por otro lado, una figura de bronce con una cara plana y lisa, y otra de diseño complejo. Las diferencias formales son, en parte, el resultado del uso de distintas materias primas. Pero la idea básica que crea ambas imágenes es la misma:

2.1) Personaje antropomorfo central visto de frente, con gran nariguera sobre la boca y la mejilla, a partir del tabique nasal, cuyo uso debió desarrollarse en la costa sur del Perú.

2.2) Dos felinos sobre los hombros, vistos de lado, que miran hacia el centro de la pieza; en el caso del disco, tienen las orejas salientes con agregado de cruces de malta y un morro hueco prominente, que debió haberse fabricado mediante el método de la “cera perdida”.

2.3) Dos saurios u ofidios fantásticos que salen de la articulación escápulo-humeral y que integran un todo con la figura central; el hecho de que en el Monolito N° 15 el ofidio presente orejas y cabeza felínica hablan de su carácter fantástico y mítico, y por lo tanto, difícil de darle forma realista, quedando su interpretación sujeta a la subjetividad del artista. Ofidios con cabeza felínica se hallan desde Chavín (Willey 1937: 137), luego en la cultura formativa de Chiripa y perduran hasta Aguada (González 1998).

Los atributos del personaje central presentan particular interés. La gran patena circular y cóncava del disco de Lafone Quevedo, que lleva sobre la frente el personaje central (Figura 2.4), y de la cual salen rayos, es uno de los atributos. Coincide con la descripción que hace el soldado Miguel de Estete, testigo ocular de la entrada de las tropas de Atahualpa a Cajamarca: “*Es de saber que ningún hombre de más de cincuenta mil que venían [vestidos] de grana con una patena en la frente y circular y hecha de bronce de oro o de plata las cuales daban tal resplandor que ponían espanto y terror de verlo*” (Porras Barrenechea 1986: 121)³.

Otro atributo del personaje central que siempre nos llamó la atención, fue la forma distorsionada en media luna que parece representar la boca del personaje del disco de Lafone Quevedo. Al comparar con la figura del monolito de Bennett, resultó claro que esa representación semilunar estaba reemplazando a la gran nariguera que está representada en dicho monolito, la que, durante mucho tiempo, los arqueólogos confundieron con la representación de una gran barba hasta que Disselhoff, Imbelloni, Ponce, etc., aclararon que se trataba no de una barba sino de un gran adorno nasal extendido sobre toda la cara. Entonces, resultó claro que la gran boca distorsionada en semiluna del disco de Lafone no es la representación realista y simplificada de la boca del personaje sino que es parte de la nariguera que caía sobre la boca. Esta circunstancia resulta clara cuando vemos las representaciones de rostros de ciertos personajes de culturas peruanas representados en cerámica, portando una nariguera semilunar que les tapa la boca (Fig. 3).

Es sabido que entre los inkas el emblema del linaje real o panaca, eran los taponos auriculares, por los cuales los españoles los llamaron *orejones*. Estas orejeras no aparecen en las esculturas de estilo Yayamama sino que, como emblemas, están reemplazadas por una gran nariguera. El proceso de reemplazo de un emblema por otro debió haber ocurrido cuando el dominio original del linaje que sustentaba la religión Yayamama fue reemplazado por el linaje que sustentaba la religión solar, con algunas variantes y con representación del personaje de los dos cetros y del sacrificador, antes de la migración de este último grupo al Cuzco.

Las dos culturas mencionadas (tiwanacota e incaica) parecen haber tenido su origen en el



Figura 3. Rostro en relieve de un vaso de alfarería procedente del valle de Chicama (Perú). El sujeto lleva una nariguera semilunar que le tapa la boca (González 1992, lámina 14 A) Original: S. G. Montell

Formativo de la cuenca del Titicaca. Si se puede llegar a probar que realmente el monolito del templete semisubterráneo es la figura primigenia de la deidad solar de Tiwanaku, no sería demasiado arbitrario imaginar que allí está el comienzo no sólo de la religión solar tiwanakota sino la raíz de la religión que posteriormente encontramos en el incario y que fue tan importante para la consolidación imperial. Nosotros creemos, que el significado de la imagen reproducida en la estela N° 15 de Tiwanaku y en el disco de L. Quevedo se corresponde muy bien con la reconstrucción de la deidad principal del Coricancha, *El Punchao*, realizada por Duviols⁴ (1976), lo que desarrollaremos a continuación. Si el estilo Yayamama estaba difundido en el Formativo, la raíz de la religión solar estaba en los cultos de las culturas formativas pre-Pukará y pre-Tiwanaku, anteriores a la formación de la cultura de la Aguada en el noroeste argentino.

EL SIGNIFICADO DEL DISCO DE LAFONE QUEVEDO (PERSONAJE DE LAS “MANOS VACÍAS”, REPRESENTACIÓN DE LA DEIDAD SOLAR)

El complejo diseño de la cara anterior del disco de Lafone Quevedo puede interpretarse de acuerdo con la información reconstruida de la deidad solar más importante del panteón incaico: El Punchao o Dios Solar verdadero. Esta fue la única imagen de oro del Coricancha que los inkas que huyeron del Cuzco a Vilcabamba se llevaron consigo ante el avance español. Fue rescatada cuando los últimos inkas fueron obligados a abandonar su refugio en épocas del Virrey Toledo.

La imagen fue enviada a Europa y su rastro se perdió por completo. Seguramente fue fundida pero se conservó el testimonio de varios testigos que la vieron, cuya síntesis publicó Duviols (Duviols 1976). La descripción que nos brinda coincide con la imagen del disco de Lafone Quevedo.

El Punchao era la máxima deidad solar del Coricancha. Significaba el Sol joven que se identificaba con el equinoccio de verano, el Capac Raymi.

Nosotros hemos hecho un análisis minucioso con respecto a la descripción que brinda Duviols y la identificación del disco de Lafone Quevedo (González 1992:189 y ss).

José Antonio Pérez Gollán publicó, precedentemente, una interpretación semejante (Pérez Gollán 1986). Los rasgos esenciales comunes del Punchao y del disco de Lafone Quevedo son los siguientes:

a) Forma: figura antropomorfa vista de frente (de estatura variable).

- b) Rayos solares por encima de los hombros y de la cabeza.
- c) Dos discos de orejón. No existen en la placa de L. Quevedo. Estos equivaldrían, como emblema, a la nariguera de la misma.
- d) Dos serpientes bicéfalas saliendo de los costados.
- e) Dos pumas u otros felinos a los costados, sobre los hombros.

Algunos otros rasgos del Punchao no existen en el disco como, por ejemplo, un disco pectoral y una caja en la base de la figura que, según parece, estaba destinada a contener las cenizas de los corazones de los inkas muertos. Es lógico que no existiera en las placas del tipo de Lafone Quevedo, puesto que estas placas pertenecen a una época bastante anterior a la instalación de la dinastía incaica.

Esta conjunción de imágenes que integran la figura del Punchao, y que aparecen en el disco, debió tener un origen muy antiguo en los Andes. Por eso encontramos similitudes entre culturas tan lejanas como Recuay y sus cerámicas y los dinteles de Ancash. La asociación de la figura antropomorfa con una imagen felínica está en la representación de la principal deidad de Chavín, El Lanzón, cuya espiga superior sobresale en la plataforma central del templo de Chavín. En esta plataforma debieron realizarse los sacrificios humanos, cuya sangre era recogida por una canaleta pequeña que termina sobre la cabeza de El Lanzón. Esta interpretación había sido adelantada por Tello y se vincularía al sacrificio sangriento en el que la sangre de la víctima humana, partiendo del mundo de la superficie terrestre o de los seres vivos, penetraba en las profundidades del inframundo, o mundo de los muertos, para volver luego a fertilizar la tierra productora de alimentos, asegurando la continuidad de la vida. La deidad felínica vivía en ambos mundos y resultaba el intermediario de los dos planos del cosmos. En las galerías donde penetraba la sangre, se hallaron restos humanos despedazados y calcinados, relacionados, sin duda, con el culto sangriento (Burger 1992: 137).

La aparición de la imagen del sacrificador como figura humana realista o bien provista de máscara felínica la encontramos en numerosas placas metálicas de la cultura de la Aguada. También, se han hallado en los sitios Aguada, restos humanos despedazados y quemados.

Toda esta información nos lleva a recalcar la importancia del ceremonialismo sacrificatorio y su asociación con la deidad solar y el felino, que reaparece en muchas variantes en distintas culturas complejas de los Andes, y cuyas similitudes se vuelven a encontrar en culturas centro y mesoamericanas muy antiguas.

Ya hemos señalado que no es demasiado imaginativo el suponer que esta asociación y significados religiosos similares pudieron difundirse con el cultivo del maíz cuyo origen parece ubicarse en Mesoamérica, a partir de una sola especie, lo que parece confirmarse por algunos estudios genómicos recientes (ver supra).⁵

Sergio Chávez (1965:55 y 192) brinda una lista de culturas en las que habría una continuidad histórica entre elementos, como las cabezas cercenadas, y las mismas similitudes con los sacrificios sangrientos de los Andes. También Anita Cook (1983) ha destacado una continuidad entre Pukará y Tiwanaku, a la que debemos agregar la cultura de la Aguada (González 1998; Figuras 225, 226, 227: 248).

Estos temas humano-felínicos, sacrificador y personaje de los dos cetros que encontramos en Chavín (por ej.: estela Raimondi), los volveremos a encontrar en Paracas, luego en Pukará y, por último, en Tiwanacu y Aguada. Esta continuidad histórica ha sido parcialmente expuesta por algunos arqueólogos (Scholten de Delneth, citada por Burger 1992).

Nosotros creemos que existe una continuidad histórica de estas culturas, manifiesta, particularmente, en su iconografía y en algunos elementos técnicos de su ergología.

El antidifusionismo dogmático resulta tanto o más nocivo que el difusionismo extremo. Creemos que el debate no está cerrado sino que debe ser encarado con un análisis minucioso de pruebas e hipótesis substanciales, basadas en argumentos concretos. Nos parece que no se pueden negar las similitudes de la iconografía Recuay y la iconografía Aguada, las que han sido señaladas por diversos autores desde hace muchos años.

Por supuesto, que vamos a encontrar variables expresiones de estos temas en las diversas fases culturales. Debemos tener en cuenta que la transmisión de los motivos analizados implicaba, también, un complejo proceso evolutivo de integración de las diversas ideas religiosas en el que intervenía no sólo la difusión de ideas sino también el asentamiento y adaptación ecológica a nichos diversos, el desarrollo de las economías de subsistencia, los diversos procesos demográficos de incremento poblacional progresivo y los cambios paralelos de la organización sociopolítica, así como el uso ritual de alucinógenos tales como el cebil (*Anadenanthera* sp.). Todos estos factores jugaron un rol importante en la generación de las condiciones de integración estructural necesarias para hacer posible la aceptación y estabilidad de las ideas socio-religiosas. De esta forma, sobre las primeras poblaciones de cazadores recolectores debieron establecerse grupos con nuevos instrumentos adaptativos de mayor eficacia como algunas variedades de plantas cultivadas y nuevos instrumentos técnicos que permitieron una mayor producción, la cual llevó a variantes acumulativas y distribucionales que afianzaron el poder de algunos grupos (linajes) y los hicieron aptos para nuevas formas de mayor complejidad social en lo político y religioso, y susceptibles de recibir, ampliar y estructurar, con el conjunto, nuevas ideas en la esfera religiosa. La interacción cultural fue acelerada por el tráfico caravanero.

Después del análisis de las influencias Pukará y pre-Pukará, y la consideración sobre las divisiones culturales de los Andes del sur o centro-sur (Mújica s.f.), que abarca una extensa región del norte del Típicaca, “la costa y la sierra del extremo sur del Perú, Norte Árido, y la puna de Chile, el altiplano y los valles orientales de Bolivia y noroeste de la Argentina” (Mújica s.f.: 82). Toda esta región fue indistintamente considerada como parte de los Andes Centrales o de los Andes Meridionales. A medida que se fueron incentivando las investigaciones dentro del área nombrada se fueron advirtiendo las peculiaridades de cada sector. Desde entonces, toda esa amplia área no puede considerarse como una simple área marginal, sino que, cada centro tuvo un proceso evolutivo y adaptativo particular, generándose algunas características propias y distintivas de cada una de ellas y así el N.O.A., si bien no deja de reflejar en algún momento claras influencias tiwanacotas, presenta una amalgama particular de influencias altiplánicas o de distintos sectores.

Resulta así que la culminación de la cultura de la Aguada es un hito cultural claro, definido, de inconfundibles características propias. Por supuesto, que todas las influencias, recibidas a lo largo del tiempo no han sido definitivamente aclaradas. Este trabajo pretende contribuir al mejor conocimiento de las influencias de las culturas pre-Pukará y de la cultura Pukará sobre las culturas previas a la formación de Aguada, y de las definidas influencias tiwanacu.

Todos estos cambios deben ser analizados cuidadosamente en cada uno de los ámbitos en que aparecen después, íntegramente formados, como culturas o fases culturales: Pukará, Tiwanacu, Alto de Ramírez, Aguada, etc.

EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN INCAICA

Si la interpretación del disco de Lafone Quevedo como una imagen casi igual a la del Punchao, cuya raíz estaría en la figura del monolito N° 15 del templete semi-subterráneo es correcta (y nosotros creemos que son suficientes los elementos concurrentes similares como para que no lo sea), entonces, tendríamos que admitir que el culto solar se desarrolló, previamente, y en gran parte, en Tiwanacu y no en Cuzco, como lo refieren las leyendas recogidas en las crónicas, siendo la aparición del Sol a Pachacutec un agregado posterior de una leyenda más antigua, que los primeros inkas trasladaron consigo al Cuzco después de su partida de Tiwanacu.

Pero, el advenimiento de la deidad solar y sus atributos: personaje de los dos cetros, felinos, saurios, atributos presentes en la descripción del Punchao, significó el desplazamiento de una deidad más antigua, el “Dios Creador” o “Viracocha Primigenio”, según lo hemos denominado en nuestro trabajo ya mencionado (González 1992). La deidad original se encontraba, desde épocas

tempranas, en el Norte de Chile y el N.O.A., y estaba representada por un *óvalo de oro con dibujos grabados o calados en su centro* (ver el desarrollo de esta hipótesis en González 1992, cap. 13.5). Esta deidad del “Dios Creador” sobrevivió en el Coricancha pero subordinada al Dios Solar. Para la mayoría de los investigadores la idea del “Dios Creador” no es más que una adaptación de las creencias impuestas por el cristianismo, pero su imagen y atributos precolombinos perduraron no sólo en el Coricancha sino también en algunas localidades de la sierra peruana hasta nuestros días (González 1992).

La cantidad de ítems culturales que trasladaron los incas desde la cultura Tiwanacu es suficientemente grande como para prestar apoyo a esta idea. Es probable que el éxodo de un linaje original de Tiwanacu se haya debido a disidencias o luchas internas de carácter político-religioso o familiares (linajes), o a ambas causas. Creemos que la investigación arqueológica, junto con la adecuada exégesis de las crónicas, podrá en el futuro afianzar o descartar esta hipótesis.

A los numerosos ítems originarios tiwanaco llevados por los primeros inkas, hay que agregar algunos otros poco notados hasta ahora. Por ejemplo, habría existido en el sector oriental del Coricancha, en Cuzco, una pared colocada sobre una plataforma. *Esta pared poseía una serie de huecos sobre su superficie, que servían como nichos o marcos para colocar las distintas imágenes de oro que representaban al Sol, de acuerdo a lo descrito por el padre Las Casas* (González 1992: 172).⁶

Los inkas tenían una gran preocupación por la marcha solar tanto en su transcurso diario como en su ciclo anual. El Sol tenía tantos nombres como el de sus distintas posiciones o momentos del día. El cambio de la imagen de los distintos huecos de la pared del Coricancha, que relata Las Casas, refleja esta preocupación. Los cambios en el ciclo diario y anual del Sol servirían también, en parte, para explicar los detalles de la “Puerta del Sol” de Tiwanacu. El vano de la puerta indicaría, básicamente, el punto principal en el que se reflejan los rayos solares en el momento de los equinoccios y el lugar donde se realizaban cruentos sacrificios en homenaje a la deidad (González 1992).

Resulta notable lo poco que hemos adelantado respecto al conocimiento interpretativo del desarrollo de la religión y culto practicados en Tiwanaku. Quizá esto se deba a las interminables interpretaciones fantásticas o, directamente, absurdas en los comienzos de estos estudios. No deja de ser notorio el vacío existente a este respecto; basta para ello consultar las numerosas obras de síntesis, más o menos recientes, sobre Tiwanaku. Se concentran en las estructuras arquitectónicas existentes y en su interpretación funcional y su significado religioso, o bien, se repiten algunas afirmaciones, a veces arbitrarias, de los clásicos. Será necesaria una nueva exégesis de las crónicas y nuevos estudios sobre el terreno, que puedan aportar afirmaciones sobre estos tópicos. Por ejemplo, poco o nunca, hemos encontrado referencia a la descripción del Padre Las Casas sobre la existencia de un “estrado” en el lado oriental del Coricancha (González 1992).

La búsqueda arqueológica del estrado y la pared descriptos por Las Casas no se ha hecho hasta ahora, y las últimas excavaciones del Coricancha, propiciadas hace unos pocos años por P.N.U.D (UNESCO), fueron practicadas al azar en el patio y en el lado occidental del templo⁷.

La interpretación de la “Puerta del Sol” a la luz de la información del Padre Las Casas se ajusta bastante exactamente al nombre metafórico de “puerta”, pues sería el lugar exacto donde el Sol penetra en el universo de los vivos en su ciclo diario y luego, ilumina la totalidad de la fachada de la misma puerta. Por otro lado, marcaría aproximadamente, los cambios en los distintos momentos del ciclo diario y anual del trayecto solar. Con respecto a esto último, Posnasky trató de fijar la trayectoria de los rayos solares sobre la puerta con ayuda de astrónomos de la época. Su interpretación final sobre la diferencia entre la ubicación de los puntos de los solsticios y equinoccios en la puerta como debidos al tiempo transcurrido entre la época de la construcción de la puerta y la del Kalasasaya y su ubicación actual, como consecuencia del cambio del eje terrestre, le dio una antigüedad de más de 10.000 años, lo cual le sirvió para fundar, sobre aparentes bases “científicas”, la fábula de la enorme antigüedad de Tiwanaku. Hoy conocemos, por muchas otras

evidencias, la verdadera cronología de esta cultura y sus principales restos arqueológicos. De cualquier manera, creemos que son de interés aquellas primeras mediciones astronómicas, ya que coinciden con las obtenidas para nosotros por el joven astrónomo, Lucas Cieza⁸, quien encontró que la línea de los rayos solares casi coincide desde el centro de la entrada del Kalasasaya con el vano de la “Puerta del Sol” durante el día de los equinoccios. Es decir, que la pared sur del Kalasasaya tiene una dirección astronómica N-S bastante aproximada y que su ligera desviación se debió, seguramente, a errores de los arquitectos y constructores, y no al cambio astronómico del eje terrestre desde la época en que fue construida hasta el comienzo de su utilización. Así resulta que la ubicación actual de la puerta no estaría muy alejada de la ubicación original, pese a todas las opiniones en contra. No pasaremos revista de estas opiniones que establecían el sitio original de la “Puerta del Sol” desde el Akapana a Pumapunku. Esta ubicación del sitio original, cerca de la ubicación actual, estaría corroborada por la presencia de la “pared balconera”. Sólo habría que agregar que la ubicación de la puerta estaría relacionada con la “pared balconera”, que debió delimitar una estructura que serviría de “santa santorun” para guardar las imágenes solares de la deidad en los momentos en que se retiraban del radio de acción de los rayos solares durante la noche. Habría que agregar un corto comentario: resulta notable, si este razonamiento es correcto, la persistencia del nombre de “Puerta del Sol” por más de 500 años de haber sido usada. Nombre metafórico, de su función de “puerta” en el ritual religioso de entrada y salida del sol al mundo de los vivos, y que explicaría su arbitraria colocación dentro del Kalasasaya.

REPRESENTACIONES DEL SACRIFICADOR

En el estudio de las placas metálicas del NOA quedó bien establecido que, junto a las placas de bronce circulares del tipo complejo como la de Lafone Quevedo, existen otras de contorno rectangular, que presentan diferentes rasgos iconográficos. Son las del personaje del “sacrificador”, el cual es harto común en la iconografía de la región andina de Sudamérica y aparece, también, en Mesoamérica y en las culturas del oeste de los Estados Unidos aunque es probable que su significado no sea igual en todas las culturas. La imagen más común del “sacrificador” se caracteriza por una figura antropomorfa, que lleva en una mano un hacha o un cuchillo o un proyectil, o cualquier útil cortante o punzante, y en la otra, una cabeza humana cercenada, o aún, a veces, la figura, más o menos completa y reconocible, de un niño, el que se interpreta como la posible víctima de un sacrificio propiciatorio. La interpretación corriente entre los arqueólogos es que se trata de una cabeza trofeo, es decir, la cabeza de un prisionero enemigo vencido en una batalla. Nosotros creemos que no sólo los prisioneros de guerra eran sacrificados en el ritual religioso sino que, en muchos casos, las víctimas fueron miembros de la misma tribu o grupo socio-político cercano. Por eso no usamos el difundido término de “cabeza trofeo”, sino que, preferimos el término más amplio de “cabeza cercenada”, que no tiene la misma connotación específica del anterior, lo que fue ya propuesto por Chávez (1965).

Creemos, de acuerdo con algunas informaciones históricas, que la amplia difusión de esta clase de imágenes se debe a que reproducen una práctica común a muchas culturas de cultivadores, en las que los sacrificios humanos eran comunes en los ritos destinados a propiciar la fertilidad y abundantes cosechas. La gran difusión de la práctica sugiere que debió tener su origen en México con los primeros cultivadores de maíz, propagándose junto con la utilización de este cultígeno (Cock *et al.* 1979). A eso se debería la frecuente representación del importante ritual, imprescindible para la supervivencia de los pueblos.

En el área andina la figura del sacrificador y el personaje de los dos cetros o báculos parecen ser las más importantes de las representaciones de deidades, y frecuentes en relación a las creencias religiosas de sus habitantes, según lo señalara Valcarcel (1958) (Fig. 4). Resulta de gran interés señalar que estas asociaciones de placas complejas (Lafone Quevedo) y del sacrificador en el

N.O.A. –representado, unas en forma directa la deidad solar y las otras el acto en el que el sacerdote realiza el sacrificio propiciatorio, las que por su persistencia y elaboración constituyen un rasgo típico del N.O.A. dentro del área andina–, se deberían al temprano desarrollo de las técnicas metalúrgicas en esta región (presentes casi antes de la era cristiana) y volcados, luego, a objetos suntuarios usados por la elite político-religiosa de la cultura mencionada. Este hecho arqueológico, único dentro del área andina, creemos que puede servir para mostrar variantes de la religión reflejada dentro de esta área y realizada por la capacidad y las técnicas de sus artesanos para retratar las imágenes de sus deidades y sus ritos, reflejando las ideas de un área mucho mayor, que no contaba ni con los artesanos ni las técnicas metalúrgicas capaces de reproducir sus divinidades claramente. Creemos que esta particularidad del N.O.A., que gravita sobre toda el área andina meridional, no ha sido utilizada y aprovechada debidamente por las interpretaciones de carácter amplio y explicativo, útil al conocimiento no sólo del ámbito en que ocurrían estas representaciones, sino también de toda el área andina meridional.



Figura 4: Placa del “sacrificador” procedente de las orillas del río Beni (Bolivia) (González 1992:60, lámina 15)

Nosotros hemos publicado un buen número de ejemplares del sacrificador (González 1992). Aquí daremos algunos ejemplos de los mismos reproducidos en las Figuras 5, 6 y 7, las que tienen representada la imagen del personaje antropomorfo visto de frente, con la típica vestidura, con una espiral central y grecas laterales con peinillas del personaje de las manos vacías.



Figura 5: Disco hallado a las orillas del río Lavallen (Pcia. de Salta, Argentina). Representa la imagen del sacrificador. Colección M. Broderson (Buenos Aires)

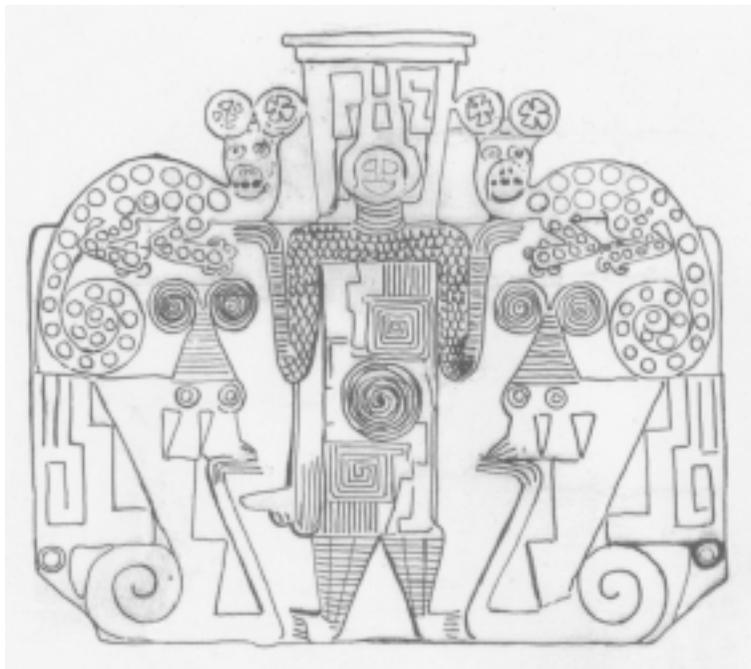


Figura 6. Placa de bronce que se halla en el museo arqueológico y antropológico de la Universidad de Cambridge (Nº 2, 2540). No hay duda de que es una pieza de la cultura de la Aguada.

La figura lleva el reticulado oblicuo sobre el pecho y los brazos que quizá representen escamas de ofidios o reptiles (¿?). También posee las órbitas huecas que, quizá, se rellenaban con incrustaciones de piedra colorida. En la Figura 7, la boca se encuentra tapada por una nariguera circular, que aquí tiene forma de picaporte; detalle idéntico y curioso se encuentra en piezas en metal del área andina septentrional.



Figura 7: Placa metálica representando la figura del sacrificador (tomada de González 1992:339, lám. 40) perteneció al Museo de Berlín del que desapareció en la última guerra. Fue comprada en La Paz (Bolivia) por Uhle al Sr. Rocha que aseguraba haberla comprado en Tiwanaku.

Las piernas de las figuras llevan los talones juntos (a lo Chaplin) y portan perneras. A los costados se representan sendos felinos idénticos a las otras piezas metálicas de Aguada (González 1992). En la Figura 5 pende del codo un hacha metálica de hoja triangular, seguramente de bronce, en el original, con adornos de plumas en el talón. La Figura 7 lleva un hacha en una mano y en la otra una figura sumamente estilizada que, suponemos, representa un niño con los brazos doblados sobre el cuerpo y una cruz de malta sobre el pecho. Seguramente se trata de la representación del sacrificado o de sus despojos ya preparados. Un detalle importante son las figuras de los ofidios fantásticos laterales que se representan en las piezas complejas del tipo Lafone Quevedo. En la Figura 6 la placa lleva sendas figuras muy estilizadas reconocibles como aves vistas de perfil. La placa representada en la Figura 7 fue comprada en La Paz, Bolivia, por Uhle a un señor Rocha quien la había adquirido en Tiwanaku. Sin embargo Uhle identificó correctamente su origen como del N.O.A. Esta pieza, que se guardaba en el Museo de Berlín, desapareció en el transcurso de la última guerra. Si pudiera probarse, alguna vez, que una de estas placas se halló en Tiwanacu, sería un argumento muy positivo en la interpretación de que el artesano (¿sacerdote?) que la fabricó habría visto el ritual del sacrificio hecho frente al vano de la puerta (observar el dintel superior de esta placa, Figuras 6 y 7).

Un detalle que juzgamos fundamental de estas figuras del sacrificador es que, casi todas las piezas conocidas, repiten sobre el borde superior (González 1992: Figuras 337, 339, 340, 341) una

especie de marco o dintel como el recién descrito, que puede estar decorado o ser liso, y que sugiere que el sacrificio *se efectuaba delante de una puerta o estructura similar a la “Puerta del Sol” de Tiwanaku*. Esta hipótesis no es demasiado aventurada, pues sabemos que algunos sacrificios se efectuaban en uno de los días claves de la carrera solar (equinoccios) determinado, precisamente, por el vano de la “Puerta del Sol” de Tiwanaku que justamente indicaría con bastante exactitud el día de los equinoccios suponiendo que la ubicación original de la “puerta” no estuvo muy alejada de su actual posición.

Resulta un tanto curioso que aspectos puntuales de la religión de las ámbitos alejados de las márgenes del lago Titicaca, como es el N.O. argentino, puedan servir para explicar algunas prácticas e ideas religiosas de aquella zona pero creemos que esto es perfectamente explicable. Por un lado, esta subregión tuvo un desarrollo de técnicas metalúrgicas desde épocas muy tempranas por influencias andinas recibidas por culturas como Tafí y Alamito, que junto con fuentes metalíferas cercanas y abundantes, como las minas de Capillitas y Famatina, permitió el desarrollo de técnicas y artesanos de muy buen nivel, con utilización del bronce arsenífero o estanífero que, junto con la técnica del vaciado a la cera perdida, facilitaron la ejecución de obras de gran nivel artístico y simbólico. Este dominio técnico permitió la reproducción de piezas que no aparecen en otras áreas de los Andes y son, en conjunto, típicas del N.O.A., y revelan la capacidad creadora e independiente de sus pueblos y sus artesanos, su destreza para reproducir imágenes que sirvieron para fines religiosos. Este desarrollo fue uno de los motivos que tuvieron los Incas para anexar esta región al imperio.

Las cabezas cercenadas, sus representaciones plásticas en cerámica o escultóricas o en textiles, juntamente, con las figuras del hombre felino y de la serpiente con cabeza felínica, se hallan en una amplia área de la región andina. La representación y la conjunción de elementos, de por sí complejos, parecería indicar, con bastante claridad, una relación histórica más o menos continuada a través de mucho tiempo y en un área muy amplia. Sergio Chávez ha recopilado una cantidad de referencias respecto a los mencionados atributos con sus diferentes variantes, sobretodo, de las cabezas cercenadas, las que se encuentran ya a partir del 2000 a. C. en la Costa Central en el sitio precerámico de Asia excavado por Engel (Chávez 1965: 307). Posteriormente, aparecen en Paracas y Chavín (Chávez 1965: 308). También, señala la presencia de las cabezas cercenadas en San Pedro de Atacama en los sitios de origen Tiwanaku y en ocupaciones Nazca y Pukará (Chávez 1965: 314). Ya fuera del área andina se menciona la preparación de la cabeza cercenada entre grupos de las florestas tropicales, particularmente del Brasil (Chávez 1965: 319-320).

Un análisis de las variantes de los motivos mencionados en las distintas culturas y sus diversas asociaciones está fuera de los alcances de este artículo. Debemos indicar, solamente, que la relación histórica de algunos de estos elementos con la cultura de la Aguada la hemos publicado, hace algún tiempo (González 1998; Figura 227) junto con otros ítems de culturas similares, que ya habían sido señalados, anteriormente por Cook (González 1998; Figura 225 y 226).

Estas representaciones pueden adquirir diversas formas, la más común y quizá, la más antigua, es el uso de la cabeza humana cercenada utilizada como representación simbólica de una victoria militar organizada o una simple lucha de grupos étnicos o de linajes diferentes. Esto debió ser la forma original usada desde el Paleolítico y que perduró hasta tiempos históricos en diversos grupos culturales, prácticamente, hasta nuestros días. La cabeza entera se colocaba en el extremo de una lanza o de una pica y era elevada en triunfo por el grupo vencedor. En las guerras de los pueblos del N.O. argentino con los españoles la cabeza cercenada del cacique don Juan Chalimin, jefe del primer gran alzamiento de las tribus kakanas contra los españoles (1632), fue llevada a La Rioja desde Catamarca en el extremo de una pica o lanza⁹. Fuera de la utilización del cráneo del vencido, sin arreglo o modificación alguna, se halla información arqueológica abundante sobre la utilización del cráneo del vencido, o parte del mismo, para ser utilizado, convenientemente preparado, como símbolo o emblema del triunfo. Este uso directo del cráneo o sus representaciones reconoce muchas variantes según las épocas y pueblos:

- a) vasos efigies, modelados en cerámica de manera más o menos realista. Del N.O.A. se conocen ejemplares de las culturas de los períodos tempranos, como Ciénaga, Vaquerías y Condorhuasi. Del Período Medio se conocen ejemplares de la cultura de la Aguada sobre todo de su fase Ambato (González 1998; Figuras 147 y 148). De Tiwanaku se conocen diversos especímenes de sus diferentes fases. A veces, es difícil distinguir los vasos retratos de la representación de las cabezas cercenadas;
- b) calotas craneanas cortadas especialmente para formar un vaso libatorio. En el Período Temprano del N.O.A. se han encontrado asociadas a sitios de Alamito (comunicación personal de Marta Tartusi y Víctor Núñez Regueiro). Estas misma calotas recortadas aparecen en el sitio homónimo de Tiwanaku (nos fueron mostradas hace años por Carlos Ponce);
- c) el uso de cráneos más o menos enteros cuyo contenido cerebral fue vaciado y obturados los agujeros respectivos, permitiendo al conjunto ser usado como vaso libatorio. Este debió ser el tipo de trofeo en que bebió Atahualpa y celebró su triunfo sobre su hermano Wascar, según lo relatan las crónicas (Porras Barrenechea 1986: 126).

Entre las cabezas efigies en cerámica del N.O.A. se destacan varios ejemplares que se pueden ubicar dentro del estilo Vaquerías. En la Figura 8 reproducimos un ejemplar de la colección de Mario Broderson, que se caracteriza por la perfección realista de sus rasgos y la terminación del conjunto, al mismo tiempo que, por su excelente estado de conservación y logro estético denota un gran realismo expresivo. A simple vista, el rostro surge como la cabeza cercenada de un sujeto masculino adulto, cuyos rasgos esenciales son sus ojos semi-cerrados y el colorido crema-amarillento de las mejillas flácidas. La pieza no lleva adorno nasal de ninguna especie. La boca está representada en relieve, con labios muy finos, semiabiertos. Las orejas son pequeñas, representadas en relieve por una línea curva con una sola voluta externa y sin ningún adorno o detalle agregado. No hay señales de perforación alguna. El centro de las mejillas lleva pintadas sendas “X” con una pintura roja (quizá signo de su grupo), espesa y muy definida, igual a la que se encuentra sobre el gorro y los costados de la cabeza, cubriendo toda su superficie posterior, desde el vértex al cuello. Toda la porción superior de la cabeza está abierta formando la amplia boca del vaso, sus diámetros son 108 mm y 120 mm. El labio es regular y redondeado y mide entre 2 y 4 mm de espesor. Toda la parte superior de la calota craneana hace una ligera saliencia de entre 3 o 4 mm de ancho, que circunda toda la figura y debe representar el gorro cilindro-cónico que se encuentra en esculturas y vasos efigies, Pukará y pre-Pukará. Este gorro, cuando su parte superior se achata sobre el vertex de la cabeza, adquiere la forma de una especie de “boina de vasco”, que es la que aparece bien representada en esculturas o vasos Pukará y pre-Pukará.



Figura 8. Vaso efigie antropomorfo de la cultura Vaquerías, modelado y pintado en colores rojo oscuro, crema y negro brillantes. Representación de una cabeza cercenada estilo Vaquerías del N.O.A.

Gentileza del Dr. Mario Broderson (Buenos Aires, Argentina)

No hay representación anatómica del cuello del personaje, y el vaso efigie termina en una superficie plana, que sirvió de base y que indicaría que la cabeza original fue separada del cuerpo a nivel del borde mandibular hasta el foramen. El alto total de la pieza oscila entre 113 y 124 mm. Por su tamaño y forma, pudo muy bien utilizarse como vaso libatorio. La única información consistente sobre su procedencia es que fue encontrada en el N.O. argentino. Algunos indicios permiten suponer que habría sido huaqueada en la zona de Condorhuasi, en el valle del Hualfín, o bien, en el valle de Salta, lugares que, por otro lado, son en los que se han encontrado la mayor cantidad de piezas con influencias Pukará y Tiwanaku. En este caso, los sitios del N.O., de las zonas mencionadas habrían recibido las influencias altiplánicas de sitios de allende los Andes, relacionados con las culturas de Alto de Ramírez y afines.

Junto a las placas de metal en el mismo contexto de la cultura de la Aguada, existen otros elementos del culto sacrificatorio solar, entre ellos vasos representando cabezas efigie, o sea, las cabezas cercenadas de las víctimas. Las mismas se hallan también en contexto Condorhuasi y Vaquerías y en Tiwanaku y Pukará. Este tipo de vasos debió haber sido usado en rituales complejos, donde jugaban el mismo rol de simbolizar los despojos del sacrificado.

En el N.O. argentino estos tipos de despojos humanos representados en la alfarería los encontramos en la cerámica Condorhuasi (varios ejemplares de brazos, piernas y cabezas se encontraban en la colección de Eduardo Cura, de Belén; ignoramos si todavía se hallan allí, ya que muchas de las piezas de esta colección fueron vendidas y llevadas a museos del exterior, como uno de los vasos de saponita que vimos en el Museum of American Indian, New York).

En las culturas más antiguas de Mesoamérica ya parece haber indicios del ritual sangriento. Algunos arqueólogos han señalado que la representación de cabezas cercenadas podría responder a diversos tipos de prácticas (Joralemon 1971). Sin embargo, la asociación de las imágenes de las cabezas cercenadas con figuras emblemáticas como la del felino señalan la persistencia de un ritual con significado posiblemente análogo y estabilizado. Como se dijo más arriba los recientes estudios genómicos sobre la difusión del maíz a partir de una sola especie originaria en México y difundida posteriormente a Sudamérica, reforzaría este punto de vista.

En las culturas del Formativo del Titicaca aparecen, también, con relativa frecuencia esta clase de vasos. Chávez (1992) los describe en las culturas pre-Pukará y Pukará. Lo mismo ocurre en imágenes tiwanacotas. Son muy claras en las tabletas para alucinógenos tiwanacotas de San Pedro de Atacama. Las mismas debieron formar parte de la parafernalia usada en los ritos sacrificatorios.

En Tiwanacu el “sacrificador” aparece, a veces, provisto de una máscara felínica en esculturas exentas de piedra, muy bien esculpidas, lo que indica el interés e importancia de las mismas. En algunos casos, se hallaron esas representaciones en sitios en los que aparecen con restos humanos despedazados, es decir, que las esculturas pudieron ser indicadores del lugar del sacrificio (Manzanilla 1992). Para la cultura de la Aguada se conoce un mango de madera de un hacha que porta un personaje que en su otra mano lleva un niño pequeño. Figuras similares se reproducen en ceramios de la misma cultura (González 1998).

Este personaje del sacrificador representa, a nuestro entender, al sacerdote o shamàn en el momento de ejecutar el rito propiciatorio de ultimar a una víctima humana ofrendada a la deidad. En ese momento el sacerdote y la víctima propiciatoria casi se identifican con la deidad solar. Lo mismo ocurre con el sacerdote y su víctima en el culto a Quetzalecoatl en México. Creemos que se puede formular una hipótesis similar en los ritos sangrientos de la región andina. Este rito habría sido común en la cuenca del Titicaca, y aparece bien representado tanto en Pukará como en Aguada.

Ilustramos dos ejemplares de vasos que representan cabezas cercenadas. La Figura 9 es un espécimen de la colección Goretti, de procedencia desconocida pero que, posiblemente, se encontró en el valle de Hualfín o de Salta. Tentativamente, corresponde a un contexto Vaquerías. Posee fondo crema y diseños pintados en rojo y negro. Los ojos están abiertos y los labios están semicerrados.



Figura 9. Efigie de cabeza cercenada clasificada, tentativamente, como Vaquerías (N° M0495. Colección de Matteo Goretti; Buenos Aires)

En la Figura 10 ilustramos una cabeza cercenada con rasgos definitivamente más claros ya que lleva la lengua saliente debido a la muerte por asfixia (¿?) y los ojos cerrados. El gollete es de forma típica Vaquerías, está pintado de rojo oscuro sobre una base crema, que alterna con líneas rojas. Su configuración recuerda las efigies similares de la cultura Nazca. Este vaso fue descrito en una nota periodística por el señor Julio Peyret (1977), y fue reproducido en el volumen I de “La Historia General del Arte en la Argentina”, editado por la Academia Nacional de Bellas Artes, donde erróneamente se lo clasifica como “vaso retrato”.



Figura 10. Vaso efigie representando una cabeza cercenada encontrada en el sitio homónimo de Vaquerías. Publicado en el volumen I de “La Historia General del Arte de la Academia Nacional de Bellas Artes” (Bs. As.) Medidas: altura 11 cm; ancho: 12 cm. Colección del Dr. Enrique Abeledo.
Fondo crema y colores rojo oscuro y negro

COMPARACIÓN DE MOTIVOS TEXTILES PUKARÁ CON DISEÑOS DEL N.O.A.

Es muy importante para la arqueología del N.O.A. el hallazgo de piezas textiles afines o de claro origen Pukará conservados en distintos yacimientos chilenos. Muchos de ellos han sido identificados por Elías Mújica quien es uno de los arqueólogos con más experiencia sobre la cultura Pukará (Mújica 1991: 332 a 397). El gorro ilustrado en la Figura 11, es el típico gorro altiplánico denominado *chullu*. Este es el nombre de los gorros usados por los aymara que habitan hoy la cuenca del Titicaca y se aplica en la actualidad a la montera de alas laterales que es de origen post-hispánico, mientras que los gorros cilíndricos, tal como aparecen representados en el disco de Lafone Quevedo y en algunas cerámicas, serían de origen precolombino.



Figura 11. Gorro o chullo con motivos Pukará. Hallado en el cementerio de Atacama, valle de Arica (Chile) (Tomado de Muñoz 1989:116)

Los restos arqueológicos Pukará son de diferentes naturalezas, como pinturas rupestres, tabletas de madera, pero sobre todo textiles. En el área de Arica se hallaron en el sitio Azapa 70, en contextos pertenecientes a la cultura Alto de Ramírez (Mújica 1991: 89; Muñoz 1988). Uno de los hallazgos es el gorro con diseños escalonados que ilustramos en la Figura 11; otros dos gorros semejantes se hallaron en un sitio del río Loa, una bolsa y una tableta para alucinógenos típica de Pukará se halló en el sitio Patillos en la zona de Iquique. Verdaderos asentamientos permanentes Pukará se han identificado en el área de Moquegua. Se repite aquí lo que ocurre en otras culturas andinas. Los motivos iconográficos, a veces con significado religioso o decorativo, fueron transmitidos de una cultura a otra a través de los textiles. Un típico ejemplo son las influencias Chavín, identificadas por Sawyer en la cerámica Paracas temprano (Sawyer 1966:73 y ss).

Los textiles no se han conservado en los sitios arqueológicos del N.O.A.; tampoco se han

hallado objetos típicos de Pukará. De manera que vamos a señalar sólo las similitudes, a veces copias exactas, de motivos iconográficos de textiles Pukará y algunos del N.O.A. y de algunas piezas de alfarería del período temprano del N.O.A., por ejemplo ver el textil de origen Pukará reproducido en la Figura 11 comparado con la pieza típicamente Ciénaga (Fig. 12), de la colección Goretti, que copia fielmente la totalidad del diseño grabado en su superficie. Hace muchos años ya habíamos apreciado, al igual que Serrano, que mucha de la decoración geométrica de la cerámica Ciénaga era de origen esquemático, pero nunca se tuvo la ocasión de probar esta inferencia hasta los hallazgos textiles Pukará del norte de Chile.



Figura 12. Diseño grabado en un vaso Ciénaga II. Colección Mateo Goretti. Compárese con la figura 11

Al ejemplo descrito se pueden agregar muchos otros, algunos de motivos muy complejos de figuras esquemáticas de llamas entrelazadas o que forman paneles, motivos que sólo se originarían en el complejo juego de tramas y urdimbres (Fig. 13 y 14).

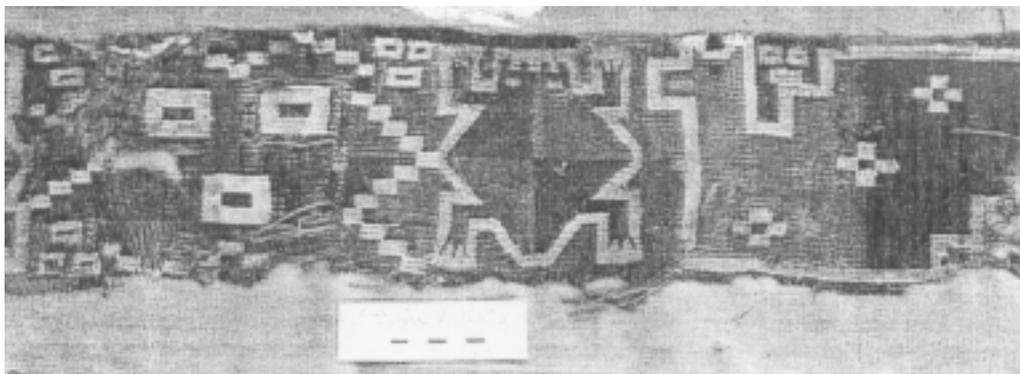


Figura 13. Diseños geométricos y zoomorfos textiles. Se puede observar claramente el perfil de una llama y de un sapo

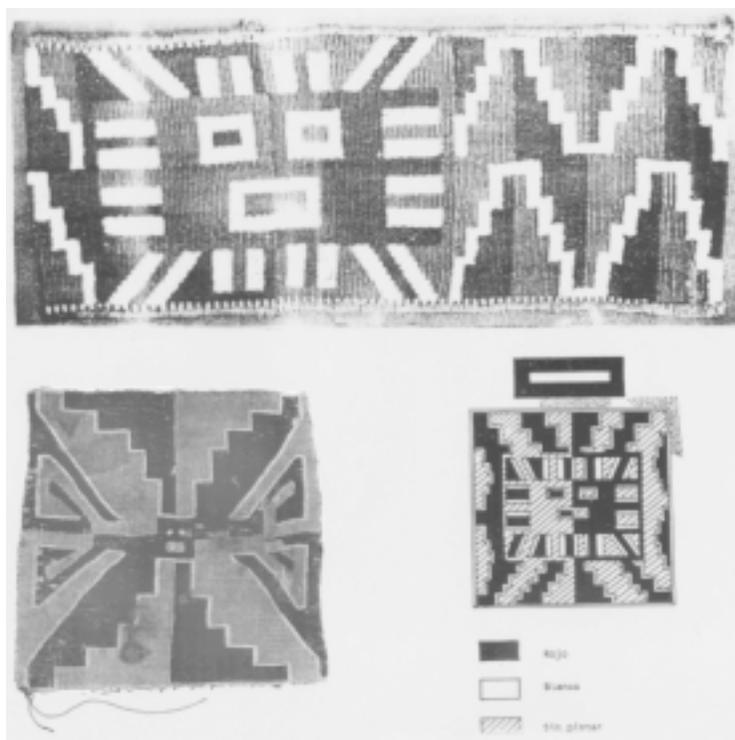


Figura 14. Diseños geométricos y zoomorfos textiles

Un detalle de gran importancia en el estudio del desarrollo iconográfico de las culturas del Formativo del N.O. argentino, es la presencia de las llamas muy esquematizadas que aparecen en los diseños de Ciénaga y en los de Vaquerías. En muchos casos ha sido difícil para los arqueólogos identificar si se trata de un camélido (vicuña o llama) o de una figura felínica muy esquematizada. Los únicos elementos anatómicos identificadores son: la cola enroscada sobre el lomo y la pata de cuatro dedos que identifica al felino. En cambio, las llamas poseen una cola corta y sólo dos dedos. Este tipo de interpretación nos había confundido a varios arqueólogos. La relación de los diseños textiles de las figuras de camélidos con lo femenino y del felino con lo masculino, ha sido analizada en un trabajo de Chávez (Chávez 2002). Es muy posible que los cambios de imágenes respondan a sutiles cambios de significado de las creencias religiosas. El paso de una figura a otra fue muy lento y progresivo. Es difícil decir, a veces, si se trata de un felino “llaminizado” o de una llama felinizada. Lo curioso es que este pasaje gradual lo encontramos tanto en la secuencia del N.O.A. como en la de Tiwanaku. Resulta sorprendente que esos cambios ocurrieran en un espacio geográfico tan amplio como el que incluye Tiwanaku y el N.O.A. Probado esto, habrá que buscar las explicaciones intrínsecas de dichos cambios, problema harto difícil de resolver. Un estudio comparativo a fondo de este problema, que nosotros estamos lejos de poder emprender, podrá explicar transformaciones en la esfera religiosa de estos pueblos y aclararnos muchos puntos que aún nos resultan difíciles y oscuros (Fig. 15).

Es cierto que una misma imagen puede tener distintos significados en distintas culturas pero, también, hay que considerar que una imagen religiosa, por lo general, mantiene con gran fuerza su sentido original, y bien podemos admitir que a igualdad o similitud de imágenes corresponden similares significados.

Las influencias de motivos iconográficos/ religiosos de una cultura sobre otra están

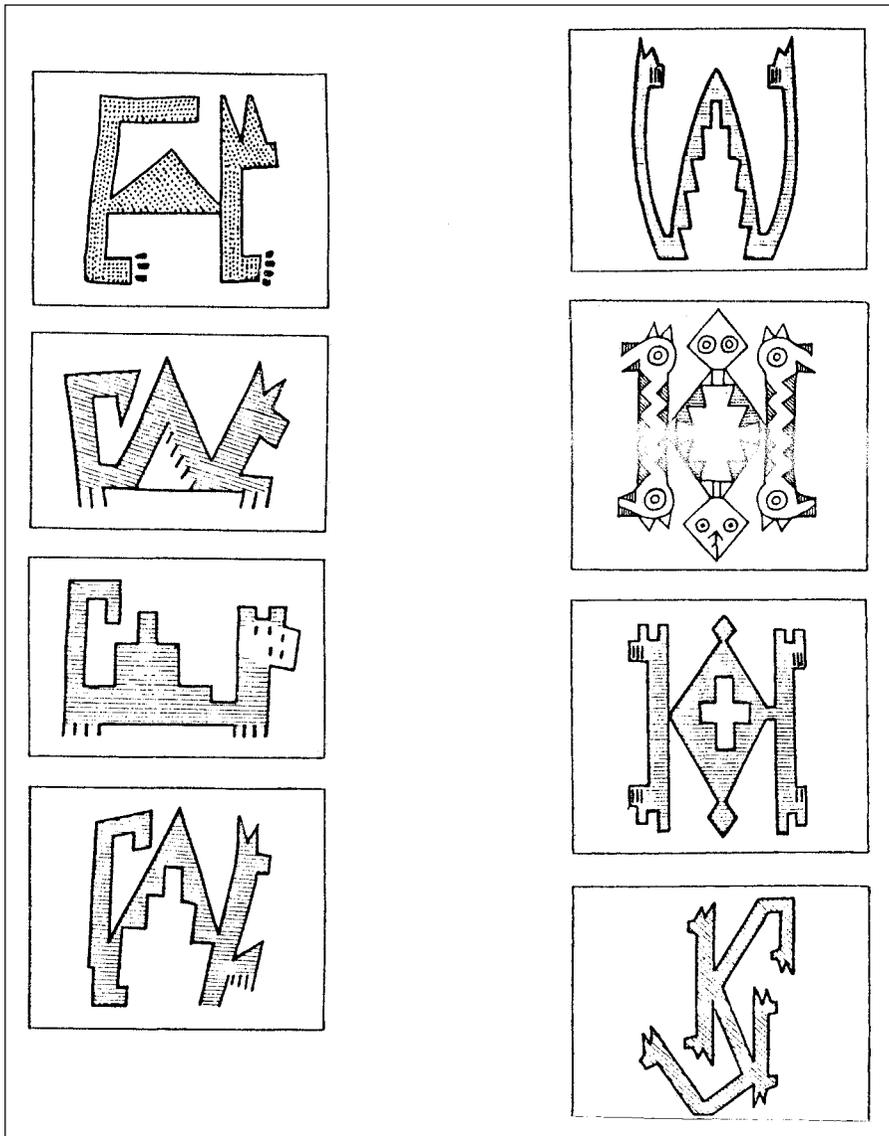


Figura 15. Tomado de Serrano 1943

claramente demostrada con las influencias Chavín sobre la cerámica de Paracas tempranos en la costa peruana, ya señaladas.

RESUMEN Y COMENTARIOS

El presente artículo analiza las similitudes estilísticas, temas y motivos entre las culturas formativas del Noroeste Argentino y elementos de las culturas Pukará y pre-Pukará de la cuenca del lago Titicaca, con miras a poder determinar las influencias y la acción intercultural de las diversas culturas formativas de la cuenca del lago Titicaca sobre las culturas del N.O. argentino, en lo que se refiere, especialmente, a cambios económicos, sociales y políticos-religiosos, al mismo

tiempo, que se determinan las variantes demográficas y poblacionales habidas en el proceso cultural que se estaba realizando.

Resumiendo este acápite, queda en claro que el N.O. argentino recibió en un determinado momento de la integración de sus culturas, claras influencias de las culturas complejas, ya formadas en el Norte del Titicaca, pre-Pukará y Pukará. Esta corriente es la que trae una rica cerámica polícroma (Fig. 16), utilizada en sus núcleos originarios por la elite socio-política bien definida y en ceremonialismo socio-religioso bien desarrollado, manifiesto en la cerámica polícroma y la escultura en piedra. Estos ítems se manifiestan en la cerámica de Vaquerías y en la escultura y bajorrelieve de Condorhuasi y Alamito, pertenecientes a las culturas formativas tempranas del N.O.A. Esta corriente cultural debió haber traído los cultígenos y el uso de la llama, así como los tubérculos andinos y quizá, también, el maíz, que ya se cultivaba en otros valles peruanos, aunque originario de Mesoamérica. Con esta corriente debió haber llegado la metalurgia de fundición y las prácticas de una religión solar con incipiente sacerdocio y manteniendo aún prácticas shamánicas.

Esta influencia cultural habría sido precedida en el N.O.A. por influencias llegadas de la floresta tropicales, representada por el complejo de San Francisco.

Esta corriente de la floresta tropical sería la que trajo al N.O.A. la cerámica con diseños geométricos incisos que aparecen en la cultura Condorhuasi en la fase Río Diablo y llegan hasta la provincia de San Juan (Punta del Barro). Algunos ítems, como las pipas con dos patitas, llegaron hasta San Pedro de Atacama (Chile).

Otra corriente, también venida de las florestas tropicales, aunque en épocas más tardías, fue la que debió traer el arco y la flecha y los tensores para el arco, y los entierros en urnas para párvulos y adultos.

Las corrientes culturales mencionadas se fusionaron y debieron recibir nuevos impulsos después de la desintegración de Pukará dando origen a la cultura compleja de la Aguada.



Figura 16. Puco polícromo negro, rojo sobre fondo blanco tipo Vaquerías hallado posiblemente en el valle de Salta. Colección Mario Broderon

En trabajos anteriores establecimos similitudes iconográficas entre elementos de la cultura de La Aguada del Noroeste argentino y otros de la cultura del altiplano, como Tiwanaku, concluyendo que la primera se habría formado por influencias de la última.

Actualmente, hemos modificado nuestra opinión y creemos que las similitudes entre Aguada y Tiwanaku (personaje de los dos cetros, personaje del sacrificador y sacrificador con máscara felínica) se deben a las mismas raíces históricas, a partir de la desintegración de la cultura de Pukará. Estas influencias habrían llegado con poca diferencia temporal tanto a Tiwanaku como al N.O.A. Las evidencias se encuentran, especialmente, en las placas metálicas de Aguada a las que hemos dedicado un extenso trabajo publicado hace años, resumido parcialmente en el presente escrito.

El vínculo entre elementos de la iconografía del Formativo circuntiticaca y del N.O.A., resulta claro en la comparación del monolito del templete semisubterráneo y el disco de Lafone Quevedo, placa de tipo complejo correspondiente a la cultura de la Aguada. Sin duda tanto los elementos integrantes como la estructura configurativa de ambas piezas, responden a la misma idea fundamental, aunque desplegada en distintas materias primas y con variantes menores, impuestas por ellas. No obstante, se puede reconocer a la misma deidad, que no es otra que la del Punchao, deidad antropomorfa solar fundida en oro que se adoraba en el Coricancha y que fue llevada por los incas a Vilcabamba en su huida del Cuzco. La imagen original fue reconstruida por Duviols de acuerdo con las evidencias de los testigos que la vieron. Esta descripción coincide con la imagen desplegada en el disco de Lafone Quevedo.

Otra variante de la deidad solar se halla en el “personaje de los dos cetros” y en el del “sacrificador”, que también se encuentran en las placas de bronce de Aguada y también se distribuyen ampliamente en la región andina a partir de Chavín cuya deidad máxima, El Lanzón, contiene en una sola figura los elementos constitutivos de la imagen antropomorfa y felínica.

Si este cuadro resulta correcto, la deidad solar incaica estaría ya presente en el templete semisubterráneo de Tiwanaku y su raíz se remontaría a etapas pre-Pukará de las culturas del norte del lago.

Pero, además de las similitudes entre el panteón de las deidades principales de las culturas formativas pre-Pukará y Pukará y las del N.O.A., existen otras similitudes culturales que vinculan a ambas regiones. Estas son los motivos iconográficos desplegados en textiles excavados en el Norte de Chile, cuyas procedencias y vínculos fueron similares con los mencionados anteriormente. Entre estos elementos figuran gorros cilíndricos del tipo altiplánico, decorados con motivos geométricos escalonados, de forma idéntica a los diseños que se hallan en piezas Cienaga II del N.O.A. También los motivos de llamas y felinos muy estilizados que decoran textiles hallados en yacimientos chilenos identificados como de la cultura de Alto Ramírez.

En el N.O.A. las influencias Pukará se observan en los motivos cerámicos de Vaquerías del período temprano. Particularmente interesantes, son los especímenes de los que no se puede afirmar si representan llamas o felinos. Estas diferencias las encontramos en diseños tanto del Altiplano como del N.O.A.

Por último, cabe mencionar que entre las culturas formativas del Período Temprano del N.O.A. se encuentran la de Tafí y la de Condorhuasi que muestran la existencia de esculturas y estelas esculpidas en piedra, de influencias altiplánicas y circuntiticacas, como Qualuyo y Chiripa. Las similitudes existen entre las estelas con grabados (llamados menhires en el N.O.A.), encontradas dentro de estructuras ceremoniales circulares y rectangulares, tanto en Tafí como en sitios de la provincia de La Rioja. Las de esta última procedencia han sido fruto de hallazgos casuales y se encuentran dispersas en diversas colecciones y museos. Faltaría determinar los contextos en que se hallaban dichas piezas.

Estas sugerencias mostrarían un proceso de difusión progresivo en la formación de las culturas agro-alfareras del N.O.A. Pero, no puede dejarse de tener en cuenta, al admitir la difusión, que no se trata de un proceso grosero de culturas que se desplazaron en un conjunto de elementos, sino, muy por lo contrario, de la interacción de diversos elementos que, al desplazarse los grupos

humanos, sufren un activo proceso de adaptación dinámica a los distintos nichos ecológicos. Los distintos cambios y la integración cultural dieron lugar a la aparición de nuevos estilos, lo que significó que, una vez estabilizados, constituyeron nuevas culturas en cuyo estudio tenemos que agregar o sustraer lo que es particularmente nuevo y creativo de los que son elementos pre-existentes, recibidos de las culturas que las precedieron. Esto implica un estudio complejo y particularizado en cada caso, muy distinto a la simplificación reduccionista tradicional que sintetizamos con los términos comunes de difusión o convergencia.

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Sergio Chávez por haberme hecho llegar sus trabajos sobre las culturas de la cuenca del Titicaca. A Alejandra M. Elías por su eficaz colaboración. A Marta Baldini por su permanente colaboración. A mi colega y amigo Duccio Bonavia por haberme facilitado importantes referencias. A Perla Mallo Huerdo por sus atenciones en estos años de postración. Al Dr. Mario Broderson y a Mateo Goretti por haberme facilitado piezas de sus respectivas colecciones*. A Lucas Cieza González por su determinación astronómica de la “Puerta del Sol”. A Lucio Cieza González por sus comentarios sobre genoma del maíz.

NOTAS

- ¹ No pueden utilizarse para la definición de la función y cronología del templete ni los fragmentos cerámicos ni las muestras radiocarbónicas hallados en su excavación, ya que, su relleno es producto del arrastre de las aguas de lluvia. Por eso, creemos que es más seguro utilizar como referencia cronológica del Monolito N° 15, a la que, seguramente, estaba dedicado el templete semisubterráneo. Esta figura pertenecía, seguramente, al panteón más antiguo de Tiwanaku, a cuyo culto se habría destinado el templete semisubterráneo.
- ² En la región andina del sur el uso de deidades esculpidas en piedra a las que se les rendía culto mediante ofrendas colocadas a sus pies, ocurre en culturas formativas muy antiguas del área. En las excavaciones que practicamos con Víctor Núñez Regueiro, en 1957, en el sitio de la cultura del Alamito (provincia de Catamarca), encontramos una figura de piedra, femenina, de casi 1 m de alto. Representaba una imagen del alter ego, con una mutilación en la cabeza; a sus pies se halló un plato de piedra de forma circular que debió tener una función idéntica a la de los vasos de piedra hallados al pie de las estelas N° 10 y N° 15 del templete semisubterráneo de Tiwanaku. La secuencia evolutiva utilizada por la gran mayoría de las síntesis conocidas, del gran centro ceremonial de Tiwanaku, pareciera ser un reflejo de la reconstrucción histórica de la evolución urbana de Gordon Childe para el Cercano Oriente, más que una reconstrucción basada en los datos obtenidos de los trabajos arqueológicos en el centro altiplánico. En esa reconstrucción poco se incluye el proceso y secuencia de los estilos de la escultura en piedra, ni las imágenes religiosas como las del estilo Yayamama.
- ³ En la provincia de La Rioja, en el NOA, Boman excavó la tumba de un sujeto que tenía sobre la cara un disco cóncavo de bronce que debió haber sido llevado, originalmente, sobre la frente. La cita sirve para

* Nota del Comité Editorial : “El Comité Editorial de Relaciones de la SAA ha solicitado al Registro Nacional de Yacimientos, Colecciones y Objetos Arqueológicos (RENYCOA) del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) el estado de las colecciones arqueológicas bajo la tenencia de los señores Mario S. Brodersohn y Matteo Goretti, de acuerdo a los términos de la Ley Nacional de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico n° 25.743. Al respecto el INAPL manifestó que el Sr. Brodersohn informó acerca de la tenencia de piezas arqueológicas. A pesar de ello el registro no se ha llevado a cabo hasta la fecha (noviembre de 2005). Además dejó constancia que los plazos para su ejecución han caducado. Con respecto al segundo de los mencionados coleccionistas, el Sr. Goretti, éste ha registrado la colección particular a su nombre pero no dentro de los términos establecidos por la Ley. Por otra parte, la Fundación CEPPA, cuyo presidente es el Sr. Goretti, ha expresado tener piezas arqueológicas pero aún no se encuentran registradas.”

- interpretar una buena cantidad de hallazgos de discos planos o cóncavos que se hallan en la arqueología del NOA, los que sirvieron para reflejar la luz solar. No hay duda, de que el disco frontal cóncavo de la placa de Lafone Quevedo es la patena usada por los soldados incaicos y también, por el Inka y los orejones del imperio. La expresión simbólica de los rayos solares sirvió a Lafone Quevedo para interpretar el disco como una representación vinculada a la deidad solar.
- 4 Pérez Gollán ha publicado esta interpretación. La convergencia de ideas se debe a que estuvimos trabajando juntos por años, intercambiando opiniones y hallazgos.
 - 5 Matsuoka *et al.* (2002). Referencia y trabajo facilitado por Duccio Bonavia, a quien agradezco la atención.
 - 6 Las Casas no estuvo nunca en Perú. Debió obtener la información por algunos de sus compañeros dominicos, sus hermanos de orden, que fueron los que recibieron el Coricancha inmediatamente después de la conquista. Realizaron todos los cambios arquitectónicos del templo y debieron derribar la pared de los huecos. No hemos podido confirmar la referencia de Las Casas en otros cronistas, sin embargo, Betanzos (1997: 52), nos habla de un estrado, situado en el Coricancha, pero que era de madera, en el que estaba el bulto del Sol; nada dice de una pared con nichos. Debemos agregar, que al sur de la ciudad de Copacabana, existe una estructura de piedra similar a una “puerta”, con dos jambas y un dintel transversal, que está destinada a señalar el punto en que caen los rayos solares en el solsticio (Baur y Stanish, 2001: 208-209, figs. 731 y 711). La función de la “Puerta del Sol” y esta estructura, llamada la “Orca del Inca”, sería la misma, pese a la elaboración tan diferente de una y otra, explicada por los diferentes centros en los cuales fueron halladas. Es indudable, que un centro ceremonial como Kalasasaya, en un sitio de culto como Tiwanaku, debió disponer de artesanos especializados que pudieron tallar especímenes como la “Puerta del Sol” y sitios como Copacabana, solamente, pudieron esculpir estructuras destinados a los mismos fines, pero, sin elaboración artística alguna.
 - 7 La preocupación constante de los constructores de Tiwanaku por la orientación completa de las unidades de los distritos estudiados, de acuerdo con coordenadas astronómicas solares, fue muy recalada por Kolata (1993: 96 y 55) y refuerza, una vez más, el carácter solar de la cosmovisión tiwanakota.
 - 8 Estudiante graduado de Astronomía de la Universidad de Texas, Austin, E.E.U.U.
 - 9 Con Carlota Sempé estamos escribiendo un libro sobre la historia y la arqueología de la etnia Hualfín (kakanos), a la que pertenecía don Juan Chalimín. En esta obra se estudian los pormenores del gran alzamiento (1630) y su trágico final.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauer, B. S. y C. Stanish
2001. *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes. The Island of the Sun and the Moon*. University of Texas Press. Austin, Texas.
- Bennett, L. W.
1934. Excavations at Tiahuanaco. *Antropological Papers of The American Museum of Natural History*, Volume XXXIV, Part III. The American Museum of Natural History. New York, EEUU (pp. 359-494).
- Bennett, L. W.; E.F. Bleiler y F. H. Sommer
1948. *Northwest Argentine Archaeology*. Yale University Publications in Anthropology 38. New Haven, Conn.
- Benson, Elizabeth
1972. *The cult of the feline*. A Conference in Precolumbian Iconography. Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1-165. Washington.
- Berberián, Eduardo
1975. El problema de la expansión de la cultura Tiwanaku al N.O.A. *Instituto Nacional de Arqueología* N° 12 (Septiembre 1975). La Paz, Bolivia.
- Betanzos, Juan de
1987. *Suma y Narración de los Incas*. Prólogo, transcripción, notas y estudios preliminares de Carmen Martín Rubio. Ediciones Atlas. Madrid.

Biloni, Herald; F. J. Kiss y D. I. Vasallo

1992. Análisis metalúrgico de la placa de Lafone Quevedo. Apéndice I de *Las Placas metálicas de los Andes del Sur. Contribución al estudio de las Religiones Precolombinas*. Por: Alberto Rex González. Kava Commission (Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie). Band 46, Verlag, Phillip von Zabern. Mainz am Rhein.

Boman, E.

1908. *Antiquetés de la région andine de la Republique Argentine et du Désert d Atacama*. Tomos I y II. París.
1923. Los ensayos para establecer una cronología prehispánica en la región diaguita (República Argentina). *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 4. Quito, Ecuador (pp. 145 y ss).
1927-1932. Estudios arqueológicos riojanos. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural*. Buenos Aires.

Browman, David L.

1975. Trade patterns in the Central Highlands of Peru in the first millenium B.C. *World Archaeology* Vol. 6, N° 3 (february 1975). Routledge and Kegan Paul. London. (pp. 322-329).
1978. Toward the development of the Tiahuanaco state. *Advance in Andean Archaeology*. Edited by D. Browman. The Hague. París (pp. 328-349).
1981. New light on Andean Tiwanaku. *American Scientist*:69 (julio-agosto 1981).
1985. Cultural primacy of Tiwanaku in the development of later peruvian states. *Simposio "La problemática Tiwanaku-Huari". 45° Congreso Internacional de Americanista (Bogotá 1985)*. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile (pp. 73 y ss).
1995/1996. Pragmatic polities : bolivian-chilean central altiplanic connections. *Diálogo Andino* 14/ 15:291-304. Departamento de Antropología, Geografía e Historia. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.
1997. Pajano: nexus of Formative cultures in the Titicaca basin. Preparado para el Simposio "Desarrollos Pre-Tiwanaku en el área centru-sur andina". Albert Meyers y Mario A. Rivera organizadores. 49° Congreso Internacional de Americanistas (Quito, Ecuador, 7 al 11 de julio de 1997) MS.

Burger, Richard L.

1992. *Chavín and The Origins of Andean Civilization*. Thames and Hudson Ltd, London. Eslovenia.

Chávez, Sergio

1992. *The Conventinalized Rules in Pucara Pottery Technology: Implications for Socio-political Developments in The Northern Lake Titicaca Basin*. U.M.I Dissertation Services. Michigan.
2002. Identification of the camelid woman and the feline man themes, motifs, and designs in Pucara style pottery. *Andean Archaeology II. Art, Landscape, and Society*. H. Silverman y W. H. Isbell (ed.). Kluwer Academic/ Plenum Publishers. NY, Boston, Dordrecht, London, Moscow (pp. 35-69).

Cock, C. G. y Mary E. Doyle

1979. Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao. *Historia y Cultura* 12. Museo Nacional de Historia. Lima (pp. 51-72).

Cook, Anita

1983. Aspects of state ideology in Huari and Tiahuanaku iconography. The central deity and sacrificer. *First Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*. Cornell University.
1975. The Arapa and Thunderbolt stelae. A case of stylistic identity with implications for Pucará influences in the area of Tiahuanaco. *Ñawpa Pacha* 13. Berkeley, California (pp. 3 y ss).

Demarest, A.

1981. *Viracocha. The Nature and Antiquity of The Andean High God*. Peabody Museum Monographs. Harvard University. Cambridge .

Disselhoff, H. D.

1978. *El Imperio de los Incas y Las Primitivas Culturas de Los Países Andinos*. Editora AYMA. Barcelona, España.

Dogherty, B.; C. A. De Feo y A. M. Fernández

2003. El yacimiento arqueológico El Fuerte (Depto. De Santa Bárbara, Pcia. de Jujuy). Su ubicación en el complejo arqueológico San Francisco. *La Mitad Verde del Mundo Andino. Investigaciones Arqueológicas en la Vertiente Oriental de los Andes y las Tierras Bajas de Bolivia y Argentina*. Gabriela Ortiz y Marta Beatriz Ventura (Eds.) EdiUnju. Universidad Nacional de Jujuy (pp. 132-151).

Duviols, Pierre

1976. Punchao, ídolo mayor del Coricancha. Historia y Tipología. *Antropología Andina* N° 1-2. Centro de Estudios Andinos. Cuzco, Perú (pp. 156-183).

Escobar, José María

s/f. El período agroalfarero temprano en el valle de Lerma; el caso el sitio Silisque-Tilian 2 (Dto. Chicoana, Pcia. Salta). Informe presentado al CONICET. MS.

Falabella, F. y M. T. Pianella O.

1988/89. Alfarería temprana en Chile Central: un modelo de interpretación. *Paleoetnológica* 1988/89. Centro Argentino de Etnología Americana-CAEA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Buenos Aires, Argentina (pp. 41-64).

Ford, James

1969. *A Comparison of Formative Cultures in the Americas. Difusión or the Physic Unity of Man*. Washington.

Gómez Bonanomi, Ramón

1984. La cruz del árbol de la vida en un menhir descubierto en Famatina, provincia de La Rioja. *S.E.M.A* N° 24 (Mayo 1984). Buenos Aires.

González, Alberto Rex

1956. La cultura Condorhuasi del N. O. Argentino (Apuntes preliminares para su estudio). *Runa* 7, 1. Universidad Nacional. Buenos Aires.

1963. Las tradiciones agroalfareras del período temprano del N. O. Argentino y sus relaciones con las de las áreas aledañas. *Anales de la Universidad del Norte Antofagasta* N° 2. Antofagasta, Chile (pp. 49-65).

1964. La cultura de la Aguada del N. O. Argentino. *Revista del Instituto de Antropología* 3:205-254. Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Letras. Córdoba.

1972. The felinic complex in Northwestern Argentina. *The Cult of The Feline. Edited by: E. P. Benson*. Dumbarton Oaks Research Library. Washington (pp. 117-138).

1977. Arte Precolombino de Argentina. Introducción a su Historia Cultural. Buenos Aires, Argentina.

1978 (1971). El noroeste argentino y sus vínculos con el área andina septentrional. *Primer Simposio de las Relaciones Andino-Mesoamericanas* (25 al 31 de julio 1971. Salinas-Ecuador). Guayaquil (pp. 403-436).

1992. *Las placas metálicas de los Andes del Sur. Contribución al estudio de las Religiones Precolombinas*. Kava Commission (Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie). Band 46, Verlag, Phillpp von Zabern. Mainz am Rhein.

1998. *La Cultura de la Aguada, Arqueología y Diseños*. Film ediciones Valero. Buenos Aires.

González, A. R. y G. Cowgill

1970-1975. Cronología del valle de Hualfín, provincia de Catamarca, Argentina, obtenida mediante el uso de computadoras. *Actas y Trabajos del Primer Congreso de Arqueología Argentina* (23 al 28 de mayo de 1970. Rosario-Santa Fe). Buenos Aires (pp. 383-399).

Heredia, O. R., J. A. Pérez y A. R. González

1974. Antigüedad de la cerámica policroma en el Noroeste Argentino. *Revista del Instituto de Antropología* N° V. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (pp. 133-151).

- Hidalgo, Jorge; Schiapacasse, V.; Niemeyer, H.; Aldunate, F.
1989. *Culturas de Chile. Prehistoria desde sus Orígenes a los albores de la Conquista*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.
- Horta, H. y J. Berenguer
1995. Un icono Formativo en el arte rupestre del Alto Loa. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 20.
- Joralemon, D. P.
1971. *A Study of Olmec Iconography. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Dumberton Oaks. Washington.
- Lafone Quevedo, S. A.
1890. "Notas a propósito de un objeto de arte indígena". *Anales del Museo de La Plata. Sección Arqueología* 1. La Plata (pp. 3-13).
- Las Casas, Fray Bartolomé de
1892. *De las Antiguas Gentes del Perú*. Colección Libros Españoles Raros o Curiosos 21. Madrid.
- Lathrap, D.
1982. Complex iconographic features shared Olmec and Chavín and some speculations on their posible significance. *Primer Simposio de las Relaciones Andino-Mesoamericanas* (25 al 31 de julio 1971. Salinas-Ecuador). Guayaquil, Ecuador (pp. 301-327).
- Lehmann, H.
1997. El bronce arsenical y el Horizonte Medio. En: *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Rafael Varón Gabia y Javier Flores Espinoza (editores). Instituto de Estudios Peruanos. Perú.
- Lumbreras, Luis G.
1974. Los reinos post-tiwanacu en el área altiplánica. *Revista del Museo Nacional* XL. Lima, Perú.
- Manzanilla, L.
1992. *Akapana. Una Pirámide en el Centro del Mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. D. F., México.
- Marcos, J.
1986. El viejo, la serpiente emplumada, el dios de las aguas o Tlaloc en la iconografía del área septentrional andina. En: *Arqueología de la Costa Ecuatoriana. Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología I*. Guayaquil, Ecuador (pp. 207 y ss).
- Yoshihiro Matsuoaka, Yves Vigouroux, Major M. Goodman, Jesus Sanchez G., Edward Buckler and John F. Doebley
2002. A single domestication for maize shown by multilocus microsatellite genotyping. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 99 (9) (pp. 6080-6084).
- Meggers, B.
1999. El contexto ecológico del Formativo. En: *Formativo Sudamericano, Una Reevaluación. Ponencias presentadas en el Simposio Internacional de Arqueología Sudamericana. Cuenca-Ecuador (13-17 de enero de 1992)*. Editora: Paulina Ledergerber-Crespo. Ediciones ABYA-YALA. Quito, Ecuador (pp. 383-394).
- Metraux, A.
1942. Le shamanisme araucan. *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional del Tucumán* Vol. 2-Nº 10. Universidad Nacional de Tucumán. Depto de Investigaciones Regionales. Inst. de Antropología. Tucumán.

Morel, V.

2002. Imperios a través de los Andes. *National Geographic* (edición española). Junio de 2002.

Morh de Chávez, K. L.

1985. Early Tiahuanaco related ceremonial burners from Cuzco. Tiwanaku-Huari en el Contexto Andino. 45° Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá). *Diálogo Andino I*. Editado por: Mario Rivera. Tarapacá, Chile (pp. 137 y ss).

Moser, C.

1973. Human decapitation in ancient Mesoamerica. *Studies in Precolumbian Art and Archaeology* 9. Dumbarton Oaks. Washington, E.E.U.U. (pp. 4-72).

Mújica, B.

1987. Cusipata: una fase pre-Pukara en la cuenca norte del Titicaca. *Gaceta Arqueológica Andina*, año IV, N° 13 (marzo 1987). Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. Lima, Perú (pp. 22-28).

1988. Peculiaridades del proceso histórico temprano en la cuenca norte del Titicaca. Una propuesta inicial. *Boletín del Laboratorio de Arqueología* N° 2 (abril de 1988) Escuela de Arqueología e Historia. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (pp. 76 y ss).

1991. Pukará: una sociedad compleja temprana en la cuenca Norte del Titicaca. En: *Los Incas del Antiguo Perú. 3000 Años de Historia*. Centro Cultural de la Villa de Madrid. Obras del 5° Centenario. Barcelona, Madrid (dos volúmenes).

1994. Las grandes culturas del sur: Nazca, Huari y Tiwanacu. En: *Historia y Cultura del Perú*. Editores: Marco Curatola y Fernando Silva-Santisteban. Universidad de Lima. Museo de La Nación. Lima, Perú (pp. 159-194).

s/ f. La integración sur andina durante el período Tiwanacu. *Integración sur andina cinco siglos después*. Compiladores: Xavier Albó, M. I. Arratia, J. Hidalgo, L. Núñez, A. Llagostera, M. I. Remy y B. Revesz. CBC.

Mulvany, Eleonora N.

1994. Posibles fuentes de alucinógenos en Wari y Tiwanaku: cactus, flores y frutos. *Revista Chungara*. Volumen 26, N° 2 (julio-diciembre 1994) Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

Muñoz, Iván O.

1988. El período Formativo en el norte grande (1000 a. C a 500 d. C). *Culturas de Chile. Prehistoria desde sus Orígenes hasta los albores de la Conquista*. Sociedad Chilena de Arqueología. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile, Chile (pp. 107-128).

Muñoz, I.

El período Formativo en el Norte Grande (1000 a. C. A 500 a. C). *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer e I. Solimano (Eds.) Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile (pp. 107-128).

Núñez Regueiro, V. A.

1970. The Alamito culture of Northwestern Argentina. *American Antiquity* 35-2 (pp. 133 y ss).

1971. La cultura Alamito de la subárea valliserrana del N. O. Argentino. *Journal de la Société des Américanistes* 60. París (pp. 7-62).

Orellana, M.

1985. Relaciones culturales entre Tiwanaku y San Pedro de Atacama. *Tiwanaku-Huari en el Contexto Andino. 45° Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá) Diálogo Andino I*. Editado por: Mario Rivera. Tarapacá, Chile (pp. 247 y ss).

Peyret, R.

1977. Exponente arqueológico salteño. Diario "El Intransigente" 12 de noviembre de 1977.

Pérez Gollán, J.A.

1986. Iconografía religiosa andina en el Noroeste Argentino. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 15, 3-4. Lima, Perú (pp. 61 y ss).

Ponce Sanguines, C.

1960. Las culturas Wankarani y Chiripa y su relación con Tiahuanacu. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia N° 25. La Paz, Bolivia.

1969. *Tiwanaku. Descripción Sumaria del Templete Semisubterráneo*. Librería Los Amigos del Libro. Cochabamba-La Paz, Bolivia (4° Edición).

1971. La cerámica de la época I de Tiwanacu. *Academia Nacional de Ciencias de Bolivia* N° 28 (enero 1971) La Paz, Bolivia.

1972. Tiwanaku: espacio, tiempo y cultura. Ensayo de síntesis arqueológica. *América Indígena* 33-3. México (pp. 717-772).

Porras Barrenechea, Raúl

1986. *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Biblioteca Clásicos del Perú 2. Edición auspiciada por el Banco de Crédito del Perú. Ministerio de Educación. Imprenta DESA. Lima, Perú.

Raffino, Rodolfo A.

1973. Agricultura hidráulica y simbiosis económica demográfica en la quebrada del Toro. Salta, Argentina. *Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie) Sección Antropología*. Tomo VII. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. La Plata, Argentina (pp. 297-332).

1977. Las aldeas del Formativo inferior de la Quebrada del Toro (Prov. de Salta, Argentina). *Obra del Centenario del Museo de La Plata II*. La Plata (pp. 253-299).

Reichel-Dolmatoff, G.

1985. *Los Kogi*. Tomos I y II. Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. Inderena Procultura. Bogotá, Colombia.

Rivera, M.

1985. La problemática Tiahuanacu-Huari en el contexto panandino del desarrollo cultural. Simposio del 45° Congreso Internacional de Americanista (Bogotá) *Diálogo Andino* 4. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

Rolandi de Perrot, D. S.

1974. Un hallazgo de objetos metálicos en el área del Río Doncellas (Provincia de Jujuy). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Nueva Serie* 8:152-160.

Rostworowski de Díez Casenco, M.

1985. Mitos andinos relacionados con el origen de las subsistencias. *Boletín de Lima* 37 (enero de 1985) Lima, Perú.

Rowe, J. H.

1944. An introduction to the archaeology of Cuzco. *Papers Peabody Museum Arch. Eth.* 27, 2. Harvard University. Cambridge.

1971. The influence of Chavín art on later style. *Dumbarton Oaks Conference on Chavín*. Editado por: E. P. Benson. Washington (pp. 101-124).

Sawyer, Alan R.

1966. *Ancient Peruvian Ceramic. The Nathan Cummings Collection*. The Metropolitan Museum of Art. New York Graphic Society, Greenwich, Connecticut.

Schobinger, Hans

1973. Un ídolo menhir del N.O. Argentino en Barcelona. *Ampurias* 35. Barcelona, España (pp. 249-254).

Sempé, Carlota

MS. Contacto cultural en el sitio Aguada Orilla Norte.

1993. Principios normativos de la decoración de la cerámica Ciénaga. *Publicaciones* 20. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo. Facultad de Filosofía, Humanidades y Arte. Universidad Nacional de San Juan. San Juan, Argentina.

Serrano, Antonio

1943. *El Arte Decorativo de Los Diaguitas*. Publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore. Universidad Nacional de Córdoba.

Tarragó, Myriam N.

1996. El Formativo en el Noroeste Argentino y el alto valle Calchaquí. *Actas y Memorias del XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina (2º Parte) Revista del Museo de Historia de San Rafael (Mendoza)* Tomo XXIII (1/4) San Rafael, Argentina (pp.103-119).

1999. El Formativo y el surgimiento de la complejidad social en el Noroeste Argentino. En: *Formativo Sudamericano, Una Reevaluación. Ponencias Presentadas en el Simposio Internacional de Arqueología Sudamericana. Cuenca-Ecuador (13-17 de enero de 1992)* Paulina Ledergerber-Crespo editora. Ediciones ABYA-YALA. Quito, Ecuador (pp.302-313).

Tello, J. C.

1923. Wira-Cocha. *Inca* 1, vol. 1 (pp. 93-320) y vol. 3 (pp. 583-606).

Thomas Winter, C.

1986. Zoomorphic representation of the snuff trays and rock art in the Loa Medio region. *Actas del World Archaeological Congress* (Southampton).

Uhle, M.

1910. Las relaciones prehistóricas entre el Perú y la Argentina. *Actas del 17º Congreso Internacional de Americanistas*. Buenos Aires (pp. 509-540).

Valcarcel, L. E.

1958. Símbolos mágicos-religiosos en la cultura andina. *XXXI Congreso Internacional de Americanistas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Willey, Gordon R.

1971. *An Introduction to American Archaeology. Volumen Two: South America*. Prentice-Hall Anthropology Series. Prentice-Hall Inc. New Jersey. E.E.U.U.