



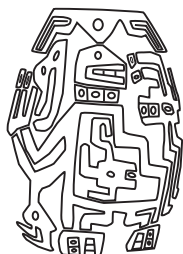
Año 7 N° 7. 2022

arqueológicas antropo



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS Y MUSEO ARQUEOLÓGICO





Año 7 N° 7. 2022

arqueológicas antropo



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
Y MUSEO ARQUEOLÓGICO

INIAM
MUSEO
UMSS
COCHABAMBA

2022 Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico
de la Universidad Mayor de San Simón
© INIAM-UMSS

D.L.: 2-3-85-11 P.O.

ISSN: 2225-0808

arqueoantropológicas es una publicación anual del
Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico
de la Universidad Mayor de San Simón
Diciembre 2022

Comité Editorial:

María de los Angeles Muñoz C.

Marco A. Bustamante R.

David E. Trigo R.

Genaro Huarita Ch.

Tapa y contratapa: Luis Yuricevic

Foto portada: David Emmanuel Trigo Rodríguez

Conopa lítica inca, colección NN09-47 INIAM, procedente del altiplano de Oruro

INIAM-UMSS

Jordán E-199, esq. Nataniel Aguirre

Teléfono: (591-4) 4250010

Email: iniam@umss.edu.bo

Website: www.museo.umss.edu.bo

Cochabamba – Bolivia

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático, sin autorización del Copyright, bajo las sanciones previstas por leyes.

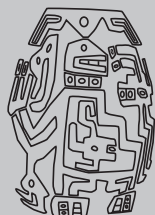
Prohibida su venta

Diagramación: Erik Soria Vargas (T.G.K.)

Impreso en Talleres Gráficos “Kipus” Telfs.: 4237448 – 4116196, Cochabamba

Printed in Bolivia

In Memoriam
Ramón Sanzetenea Rocha



Contenido

	Pág.
Presentación	9
SECCIÓN ARTÍCULOS	13
Herramientas agrícolas de piedra de la Cuenca de Paria (Departamento de Oruro, Bolivia) ATTILA PÉNTEK JÁNOS GYARMATI CAROLA CONDARCO	15
Perforaciones de elementos arquitectónicos de Pumapunku y Kantatayita: aportes desde la experimentación arqueológica RUBÉN S. MAMANI ROQUE	49
Envoltorios vegetales en cuerpos y ofrendas funerarias durante el Horizonte Medio en el montículo de Piñami, Cochabamba ZULEMA TERCEROS CÉSPEDES KAREN ANDERSON	69
La rebelión de los camélidos contra la humanidad: del sacrificador camélido Tiwanaku a los mitos y ritos coloniales y contemporáneos DAVID E. TRIGO RODRÍQUEZ SARAH I. BAITZEL	97
La “Chunkana”: dados oráculos de comunicación con el alma de los difuntos en Horencó (Oruro, Bolivia) GENARO HUARITA CHOQUE	135
Los molinos hidráulicos de Cochabamba. Una aproximación colonial, S. XVI-XVIII AUGUSTO COAGUILA CALVIMONTES	165
SECCIÓN INFORMES	199
Informe anexo a la Cédula de Reconocimiento en Superficie del Sitio Cr-14 (Incarracaycito) Tambo de Pocona, 1989 MARÍA DE LOS ANGELES MUÑOZ COLLAZOS	201
SECCIÓN MISCELÁNEA	211
IN MEMORIAM. Las cuatro décadas de trabajo arqueológico y museográfico de Ramón Sanzetenea Rocha en el Museo de la UMSS Cochabamba DAVID M. PEREIRA HERRERA	213

Presentación

Luego de una pausa por motivos ajenos a toda voluntad, el Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, tiene el agrado de retomar y continuar poniendo a disposición de académicos y público en general, la Revista *arqueoantropológicas*, proyectada desde un inicio para dar a conocer resultados de investigaciones en el amplio campo de la antropología, que incluye arqueología, historia, etnohistoria, etnografía, lingüística, bioantropología, museología, museografía, patrimonio, así como de paleontología.

Esta nueva entrega está dedicada, como merecido homenaje, a la memoria de nuestro querido colega y amigo, Ramón Sanzetenea Rocha.

Continuando con la estructura diseñada, se tiene una primera sección central de artículos de investigación científica y ensayos, seguida de una sección en la que se publica un informe interno del INIAM y, finalmente se cuenta con una sección miscelánea.

En el primer artículo, Attila Pentek, János Gyarmati y Carola Condarco, presentan 22 herramientas agrícolas fabricadas en roca volcánica y sedimentaria procedentes de prospecciones y excavaciones en diferentes sitios arqueológicos de la cuenca de Paria, Oruro, y sus posibles fuentes geológicas, colocándolas en un contexto más amplio de los artefactos líticos sur andinos. Es un aporte importante y necesario, dado que no existen en la literatura arqueológica, trabajos que caractericen con tanta precisión los materiales líticos.

En el segundo artículo, Rubén Mamani a través de arqueología experimental realiza un acercamiento a las herramientas, métodos y técnicas utilizadas para realizar perforaciones en elementos arquitectónicos asociados a frisos de la puerta III de Pumapunku y del dintel de Kantatayita de Tiwanaku. Las evidencias de su análisis de los surcos lo llevan a sugerir las herramientas con las que se perforó la andesita y al desarrollo de un protocolo experimental para reproducir las perforaciones. Se trata de un tema novedoso y una contribución importante del autor, ya que es un pionero en términos de experimentación sistemática.

En el tercer artículo, Zulema Terceros y Karen Anderson, dan cuenta del uso de materiales botánicos como parte de rituales de enterramiento, en contextos funerarios del Horizonte Medio en el sitio arqueológico de Piñami, Cochabamba, cuyo análisis permite el acercamiento a la identificación taxonómica y comparación de contextos funerarios. Es un trabajo sistemático con resultados sorprendentes e importantes, puesto que al dar cuenta de la materia prima con que se elaboraron los fardos funerarios de los entierros en el periodo mencionado, toca un aspecto del registro arqueológico mortuario del pasado prehispánico de Cochabamba, no estudiado previamente en Bolivia.

En el cuarto artículo, David Trigo y Sarah Baitzel, presentan un análisis comparativo de las características del ente “Sacrificador Camélido”, presente en diversos materiales prehispánicos, registros coloniales y etnografía contemporánea, develando a este personaje en distintos momentos en actos de inversión y rebelión contra la humanidad en los Andes, cuando el sacrificio que asegura la fertilidad de los camélidos no es realizado por los humanos; esto obliga a restaurar la relación humano-no humano por medio del sacrificio humano ejecutado por el camélido. Es un artículo muy importante, que revitaliza el interés por la imagen y el concepto de la iconografía Tiwanaku, desde el análisis concreto del camélido sacrificador, su trascendencia y vigencia incluso en la actualidad.

El quinto artículo, de Genaro Huarita, da cuenta de la función oracular de dos grandes dados o “chunkanas”, en tanto comunicadores con las almas de los difuntos, en la ceremonia mortuoria llamada chunkana, así como en la fiesta de Todos Santos en la comunidad de Horencó, Oruro. En un estudio de largo alcance, el autor nos lleva a constatar desde fuentes arqueológicas y etnohistóricas, la continuidad de este rito oracular prehispánico vigente todavía hoy y su función en los Andes. Se trata de un estudio muy novedoso, sobre la amplia, fértil y siempre presente tradición andina de los juegos-augurios en contexto sagrado.

Finalizando esta sección, el sexto artículo de Augusto Coaguila, remarca y sustenta -a partir de documentos de archivo inéditos-, cronistas y otras fuentes, la importancia de la tecnología de los molinos hidráulicos en Cochabamba y su rol en la economía, los conflictos étnicos y la vida cotidiana generados alrededor de los mismos, desde inicios de la época colonial hasta el siglo XVIII. Se trata de una importante contribución, no solamente por el recorrido histórico, sino especialmente como primera aproximación del autor a los molinos como espacios de socialización en Cochabamba.

El informe interno seleccionado esta vez, es de María de los Angeles Muñoz sobre el Sitio arqueológico Incarracaycito o Tambo de Pocona, cuya importancia radica en que por primera vez se publica el levantamiento topográfico que da cuenta de la totalidad del complejo y el detalle de cada una de las estructuras, evidenciando el grado de deterioro sufrido. Finalmente y de suma importancia es que permite asignar más certeramente en base a evidencias recientes, la función de al menos la Estructura 7, con un cambio radical de habitación a silo de almacenaje que presenta una tecnología y manejo hidráulico sin precedentes en la región.

En la sección Miscelánea, se privilegia el Homenaje a Ramón Sanzetenea escrito por el ex Director del INIAM, David Pereira, con quien nuestro querido colega y amigo Ramón trabajó muchos años y razón justa por la que fue invitado a realizar este tributo; merecido y afectivo homenaje al que todos y cada uno de quienes también compartimos muchos años con Ramón nos adherimos plenamente.

El Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la UMSS, manifiesta su profundo agradecimiento a los autores y muy especialmente a los pares académicos -algunas de cuyas palabras hice más en esta presentación-, por su desinteresada colaboración en la revisión de los artículos y su valioso aporte de alto nivel científico que realza nuestra Revista; al arquitecto Luis Yuricevic, por toda la colaboración brindada para el logro de la presente publicación.

María de los Angeles Muñoz C.

SECCIÓN ARTÍCULOS

LA REBELIÓN DE LOS CAMÉLIDOS CONTRA LA HUMANIDAD: DEL SACRIFICADOR CAMÉLIDO TIWANAKU A LOS MITOS Y RITOS COLONIALES Y CONTEMPORÁNEOS

Recibido: 04/07/2022. Aceptado: 11/10/2022

David E. Trigo Rodríguez¹
y Sarah I. Baitzel²

Resumen

Desde temas iconográficos prehispánicos en Tiwanaku hasta relatos indígenas de la colonia hispana y de mediados del siglo XX, el mito del Camélido Sacrificador de humanos evoca un acto de inversión y rebelión en los Andes, asociado a diversos artefactos y ritos de propiciación de la fertilidad de los camélidos, donde estos artefactos e imágenes brindan la “corporeidad” a este ser, dejando de ser percibidos como “objetos” para serlo como “sujetos” activos en los ritos humanos. La presente investigación, analiza comparativamente las características de un amplio conjunto de estas manifestaciones, sugiriendo puntos de conexión y de divergencia, que permiten una comprensión más profunda y heurística de este personaje y su mito inserto en la compleja relación de intercambio de dones entre seres humanos y seres no humanos (camélidos y conopas) por medio del sacrificio, así como el precio de la transgresión a esa interrelación ritual.

Palabras Claves: Camélido, sacrificador, devorador, tiwanaku, conopas

Introducción

Este artículo presenta los resultados investigativos sobre el origen prehispánico y los cambios y pervivencia en el periodo colonial y el siglo XX del mito andino del Camélido Sacrificador, cuyo atributo principal es la inversión del rol del camélido como víctima de los humanos a ser el victimador de los humanos. Se retoma inicialmente las investigaciones originales de su versión prehispánica en Tiwanaku denominada “Sacrificador Camélido Tiwanaku” o TCS (Baitzel y Trigo 2019 a y b), considerando su vigencia en periodos posteriores y los cambios que ha tenido dicho “mito” (Baitzel y Trigo 2021, Trigo 2021) ampliando su análisis con nuevas evidencias etnohistóricas y etnográficas.

1 Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), No. E-199 Calle Jordán Esq. Nataniel Aguirre Cochabamba - Bolivia. Email: david_falcoragest@hotmail.com d.trigo@umss.edu.bo

2 Department of Anthropology, Washington University in St. Louis, 1114, One Brookings Drive, St. Louis, MO 63130, USA. Email: sbaitzel@wustl.edu

Se analiza y define mediante el estudio iconográfico clásico (Panofsky 1983) la diferencia de género de las representaciones de camélidos del arte Tiwanaku y sus significados asociados, ampliando el estudio a los géneros del TCS. Adicionalmente se identifica al “cautivo” humano del TCS sugiriendo que se trata de un personaje vinculado con las caravanas de camélidos, detalle nada menor, ya que en tiempos posteriores los humanos pastores son también las víctimas del Camélido Sacrificador.



Fig. 1. a. Ritual de Wilancha con llama blanca en Monterani, Curahuara de Carangas (Foto: Organización “Khana Marka” 2009, gentileza de Genaro Huarita Choque 2022); b. Sacrificio de camélido a los ídolos y huacas del Collasuyo, y c. Rito de extracción del corazón de la llama (extraídos De Ayala, 2015: 149 y 522 [1615: 270 y 880]).

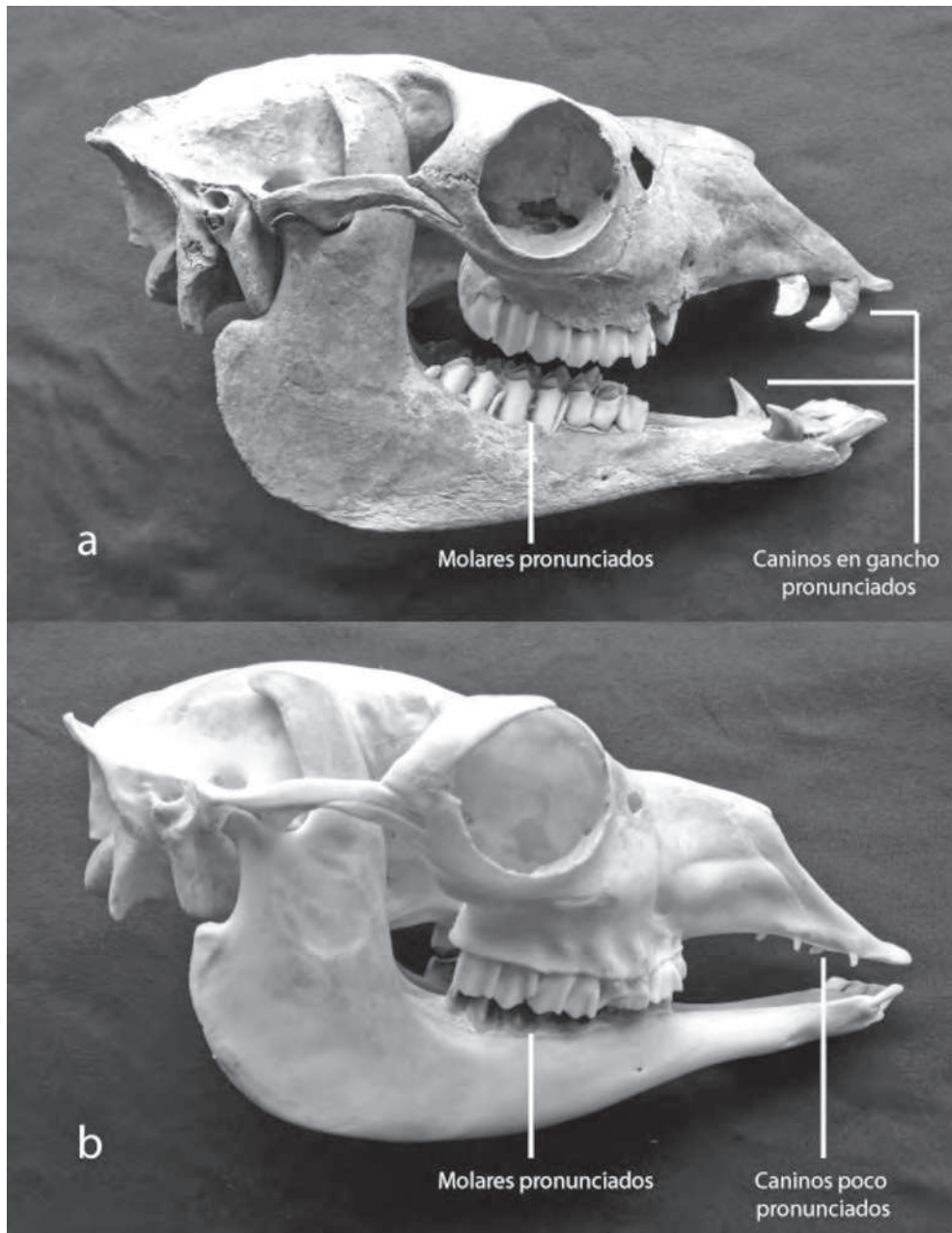


Fig. 2: a. Cráneo de camélido llama macho adulto con los caninos en forma de ganchos y molares pronunciados; b. Cráneo de camélido llama hembra adulto con los caninos no pronunciados (Fotos cortesía del Laboratorio de Arqueozoología de la Carrera de Arqueología de la UMSA, 2018).

Las evidencias etnohistóricas y etnográficas exponen un cambio en la “corporeidad” del Camélido Sacrificador, así como nuevas formas de sacrificio, aunque las intencionalidades y los ejes de relación con la humanidad prácticamente no han cambiado (sacrificio y propiciación de la fertilidad de los camélidos) y se basan en un intercambio de dones como formas de reciprocidad (Mauss 1979, Pazzarelli 2020). Para realizar una interpretación iconológica coherente y precisa de este ser, se ha recurrido al uso de múltiples enfoques que expliquen la relación entre humanos (pastores, caravaneros y chamanes) y no humanos (camélidos como animales y como ídolos) considerando cambios de perspectivas (Viveiros 2004) y la perspectiva andina animista en la cual ciertos materiales se perciben como “sujetos” y no así “objetos”, dentro de relaciones rituales y sociales (Allen 2018 y 2020), todo ello para entender las diferentes corporeidades y tipos de relación que el Camélido Sacrificador estableció con la humanidad.

El Camélido como víctima y ofrenda, generalidades

Los diversos grupos andinos actuales (sobre todo aymaras y quechuas) realizan ritos donde el camélido es “sacrificado” y “ofrendado”, como por ejemplo en la “*wilancha*” (fig. 1a), en dichos ritos el camélido es degollado y su sangre es utilizada como ofrenda con diferentes propósitos. Evidentemente se trata de ceremonias con antecedentes prehispánicos, así como coloniales (Molina 1574, Arriaga 1621), donde el sacrificio del camélido con diferentes fines es generalizado (fig. 1b y c). En las ofrendas actuales o “mesas” andinas que poseen igualmente una diversidad de propósitos, la presencia del camélido como “ofrenda” sacrificada se materializa en el elemento del “*sullu*” o feto de llama, que es un tipo de alimento de las deidades (Girault 1987: 202-211), un uso también de antecedentes prehispánicos (Janusek 2003a: 286-287 su fig. 10.26).

En Tiwanaku, cultura cuyos temas iconográficos en torno a camélidos analizaremos a continuación, los camélidos tuvieron una gran importancia socio-económica por articular sus redes de comercio, donde los gremios de caravaneros poseían cierta autonomía en su organización y estructura (Browman 1984, Nuñez y Dillehay 1995, Smith y Janusek 2014, Stanish et al. 2010, Vining y Williams 2020). Los camélidos asimismo fueron base de subsistencia (alimento), materia prima (textilería, artefactos óseos, etc.) y elemento central de la religión Tiwanaku donde se observa el sacrificio del camélido como ofrenda (Webster y Janusek 2003), pero también su aparición como “sacrificador” (Baitzel y Trigo 2019 a y b).

Los camélidos en el arte Tiwanaku: Géneros y roles

Las representaciones iconográficas de camélidos en la cuenca del Titicaca tienen importantes antecedentes en el periodo Formativo entre 200 a.C.-200 d.C. en Pucara (Chávez 2002: fig. 2.2c) y 150-500 d.C. en la iconografía de las estelas de Khonkho Wankane (Ohnstand 2013: figs. 5.3 y 5.5). En esta sección analizaremos solo algunos de los temas convencionalizados de

camélidos del arte Tiwanaku durante el Horizonte Medio (500-1150 d.C.), enfocándonos en los géneros y roles construidos culturalmente para estos temas, y posteriormente su relación de atributos con el TCS.

Los atributos biológicos del dimorfismo sexual macho y hembra de los camélidos han sido mantenidos en diferentes grados en las representaciones iconográficas Tiwanaku, y se han sumado atributos culturales (motivo de plantas, indumentaria, etc.), resultando en conjuntos de temas convencionalizados. Probablemente, el arte Tiwanaku se ha focalizado en representar a las llamas (*Lama glama*) por ser el camélido que tuvo la mayor importancia socio-económica en esta cultura, sobre todo los machos como animales caravaneros. El atributo sexual más reconocible es el dentario, entre otros también considerados en trabajos previos (ver Baitzel y Trigo 2019 a y b). Los camélidos machos poseen los caninos en forma de ganchos pronunciados que usan como “arma” en sus combates por el derecho al apareamiento y las hembras casi no los presentan, aunque ambos comparten molares pronunciados (Wheeler 1982) (véase la fig. 2a y b). Esta división es muy específica en las representaciones masculinas y femeninas de los camélidos en el arte Tiwanaku.

1. Camélidos machos: incensarios, relieves en lito-escultura, láminas y tabletas

El incensario-efigie de camélido, evoca una llama macho invariablemente por la dentadura y nariz circular, y expone al animal en posición de pie (véase la fig. 3b, c y e), siendo un tipo de pieza datada entre los años 500-800/1000 d.C. (Janusek 2003; Bermann 1994). Su función fue la de portar materias vegetales que se quemaban en su interior, logrando que emergieran humos o vapores de la sección de la espalda de la efigie, todo ello en rituales específicos, siendo posteriormente este tipo de incensarios depuestos como ofrendas. Este tipo de piezas se difundieron en la cuenca del Titicaca en Tiwanaku y Lukurmata asociándose a contextos rituales, incluyéndose su presencia como ofrenda en tumbas (Janusek 2003: 71-72, Bermann 1994:199-204). Fuera de esta región, estas piezas se importaron únicamente a Cochabamba (Piñami) entre 650-950 d.C. (Anderson 2018: 254), donde también son recreadas.

En la estela antropomorfa Bennett, datada entre los años 550/700 d.C.-1000/1050 d.C. (Isbell y Knobloch 2009), se pueden apreciar varias escenas que conforman un corpus integrado, una de éstas se despliega en su espalda (fig. 3a y b). Allí la deidad de rostro radiado aparece frontalmente sujetando dos objetos en una postura que señala algún tipo de libación o sahumerio, desplegándose a sus costados dos conjuntos de tres personajes: dos acompañantes alados antropomorfos y, en medio de éstos, un camélido. Similares en atributos a los camélidos de los incensarios y de la estela Bennett las láminas de metal, objetos de ofrenda, presentan muchos de sus atributos exceptuando el bulto de planta (ver Baitzel y Trigo 2019 a: 39 fig. 7).

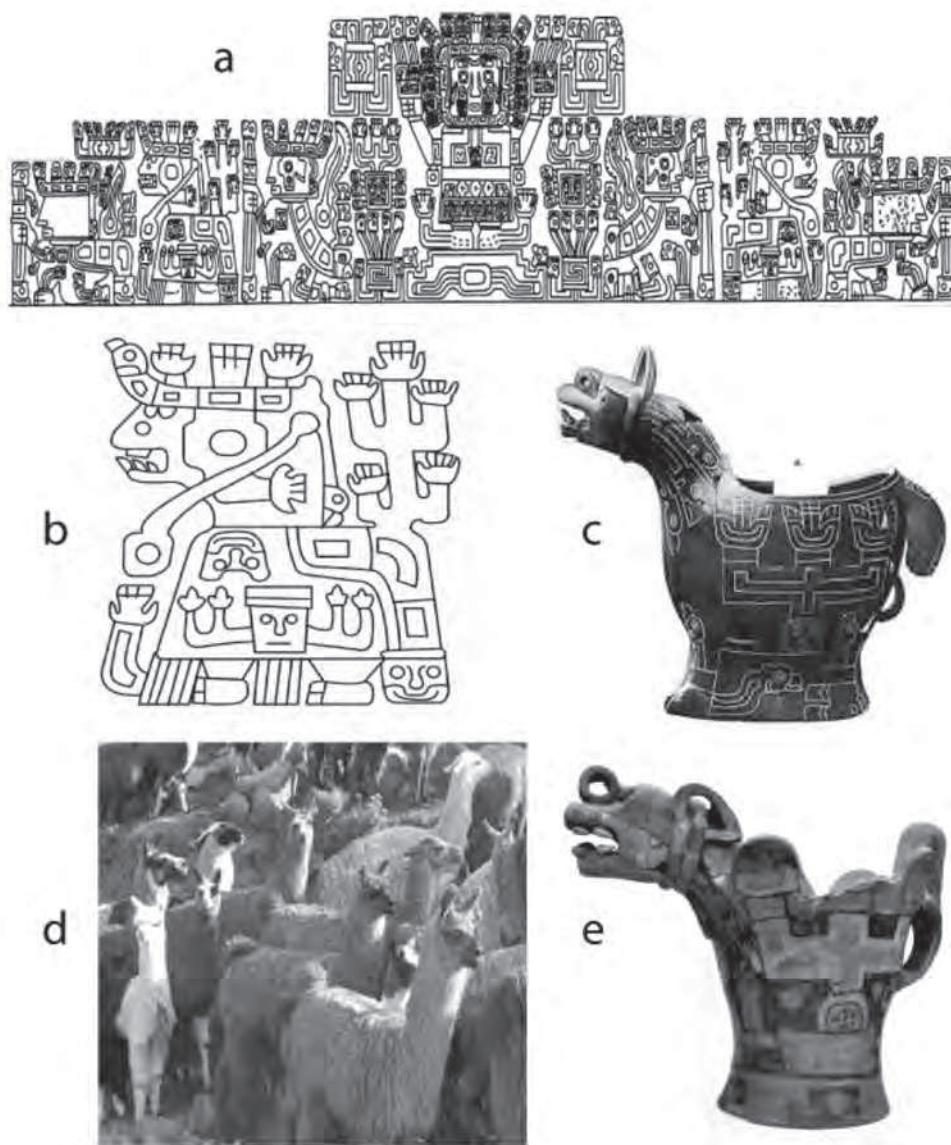


Fig. 3: a. Despliegue de una sección de la espalda de la estela Bennett (adaptado de Posnansky 1945 T. II: su fig. 117); b. Detalle del camélido de la anterior escena (ibid.); c. Incensario con forma de camélido de la colección Buck (extraído de Posnansky 1957 T.III: Plancha XLI.C. a); d. Llamas con adornos “tikas”, camino a Cocapata Cochabamba (cortesía de M. A. Muñoz, 2022); e. Incensario con forma de camélido proveniente de Lukurmata (Código 000715 MRT, Museo Regional de Tiwanaku, Foto DT).

Los incensarios-efigies de camélidos por sus atributos iconográficos son similares a los camélidos de la estela Bennett (fig. 3c y e): nariz circular, dentadura de molares y caninos pronunciados, sogas en el cuello, y las patas con pezuña de dos dedos, etc., además de los motivos de cabeza con apéndices de plantas y el bulto de planta en el lomo. Estas plantas se han interpretado como el *Trichocereus pachanoi* un cactus alucinógeno, aunque Torres (2018) invalida esta interpretación. También existen versiones de estos camélidos en tabletas para consumo de alucinógenos (*Anadenanthera colubrina*) del norte chileno (Torres 2004). Si bien la especie de planta del lomo de los camélidos no ha sido identificada, existen representaciones de mazorcas de maíz en el cuerpo de los camélidos de la estela Bennett y en el talón del camélido de una tableta (Torres 2004: fig. 7 tableta de Coyo Oriente, T. 4049-50).

Este tipo de representaciones plagadas de parafernalia y plantas, parecen aludir a camélidos divinizados y su participación en algunas ceremonias, como por ejemplo, la actual ceremonia de la *Llama-tinka*, que implica el adornar a los camélidos con adornos textiles que aluden a plantas (fig. 3d).

2. Camélidos hembra: vasijas de distribución, consumo y ofrenda

A diferencia de los casos anteriores, donde se alude a camélidos macho, cumpliendo la función de incensarios, las vasijas-efigie de camélidos con pitón (fig. 4a y b) funcionan como recipientes para el consumo de bebidas (probablemente chicha), y aluden claramente a camélidos hembras preñadas como apuntaba Villanueva (2016: 172-173), existiendo casos donde presentan una única boca con borde y una ausencia del pitón de consumo, lo que sugiere también existieron variantes con la función de distribución de bebida. Ampliando los atributos descritos por Villanueva, se observa que las vasijas-efigie de camélidos hembras son mucho más naturalistas que en los incensarios macho y, a excepción de algún caso que presenta iconografía (concretamente el rostro radiado en la boca de la vasija o una cuerda en el cuello) comúnmente no tienen representaciones de motivos o diseños iconográficos. Además, si bien pueden estar representadas de pie, mayormente están echadas de costado expresando el cansancio por el estado de gestación y muestran una dentadura sin caninos (ver Korpisaari y Pärssinen 2011: Plate 22 a y b, Villanueva, 2016: su fig. 8) o no muestran su dentadura habiéndose representado sus bocas cerradas (fig. 4a y b), siendo los ollares de sus narices realistas y ligeramente delineados y no cilindros pronunciados. El pitón siempre está en su parte posterior casi entre la cola, las piernas o incluso la sección del órgano reproductivo, con posibles implicancias rituales en torno a la fertilidad.

Este tipo de vasijas se encuentran restringidas a la cuenca del Titicaca en diferentes contextos: como ofrenda funeraria en Ch'iji Jawira entre 600-1150 d.C. (ver C. Rivera 2003, 1994: 74-75 fig. 8.8); y como cerámica votiva en dos conjuntos de ofrendas:



a



b

Pitón

Boca, bordes y cuello del
recipiente en el lomo de efigie

Boca de la efigie aludiendo
a estar cerrada y sin exponer
la dentadura

Vientre de la efigie abultado
aludiendo a embarazo

Fig. 4: a. Seis de las 9 Vasijas efigie de camélidos hembras preñadas provenientes de La Karaña (Códigos 708, 710, 711, 697, 702 y 706 del Museo Regional de Tiwanaku) b. Detalles de la Vasija efigie cód. 702 de La Karaña. (Fotos DT).

a) En La Karaña donde O. Rivera (1996: 512) enumera 9 de estas piezas: 6 efigies de camélidos echados y 3 de pie (véase la fig. 4a y b).

b) En tres ejemplares dentro de la ofrenda de la isla Pariti (Villanueva y Korpisaari 2013: fig. 7), fechados entre 980-1025 d.C. (Korpisaari y Pärssinen 2011: 71-72, Korpisaari, et al. 2012), donde también se ofrendaron cerca de 33 camélidos jóvenes (Korpisaari y Sagárnaga 2007:19).

El Sacrificador Camélido Tiwanaku (TCS): ampliando ejemplos e interpretaciones

En trabajos previos (Baitzel y Trigo 2019 a y b) se determinó que las representaciones heterogéneas del TCS mantienen la presencia en diferentes grados de los atributos biológicos (nariz circular, hocico, orejas, dentadura, pezuñas con dos dedos, etc.) y culturales (tocado, cetro, bulto de planta o alas en la espalda, etc.) principalmente de los camélidos machos del arte Tiwanaku. Sin embargo, de estudios recientes han emergido interpretaciones que permitirían ampliar el repertorio de ejemplos del TCS y considerar nuevas facetas del mismo que previamente no se habían considerado, como veremos adelante.

La definición del Sacrificador Camélido Tiwanaku o TCS (Baitzel y Trigo 2019 a y b) constituyó inicialmente un estudio iconográfico con horizontes bastante complejos del rol del camélido en el avatar del sacrificador con atributos mixtos de ser humano y animal, que sacrifica a un ser humano. Su desarrollo se da entre 150-1000 d.C. asociándose a la importancia que Tiwanaku dio a los camélidos en sus diferentes facetas (religiosa, socio-política y económica), y sobre todo enmarcado en la relación ser humano-camélido de forma específica. La aparición del TCS en objetos portables, de diferentes materiales y funcionalidad (tubos de hueso, tabletas, textiles, vasijas) y pocos casos líticos (los monolitos de Khonkho Wankane y el dintel de Hettner), junto con su amplia distribución geográfica (Cuenca del Titicaca, Cochabamba y Moquegua), implicaron la reproducción del tema con modificaciones que se realizaban unas veces de manera completa o parcial, debido a los diferentes artistas y convenciones regionales.

1. El TCS Hembra

Recientemente Burkholder (2018: 612 fig.20.13) ha interpretado a un personaje que sujeta con una de sus manos (¿?) una figura humana (¿?), presente en un par de challadores de la ofrenda de isla Pariti (véase fig.5 a y b); sugiere que se trata de un camélido hembra negro y antropomorfizado, que se hallaría en actitud de parto, y que sostendría un infante humano en una mano, mientras se observan alusiones a líquidos y/o sangre cercanos a sus piernas y desplazándose hacia dicho infante. Previamente Korpisaari y Pärssinen (2011: Plancha 39D) sugirieron que se trataba de un ser con cabeza de venado (por la sección de la oreja con apéndices) o cánido, y que el ser que sujeta es un “cautivo”.

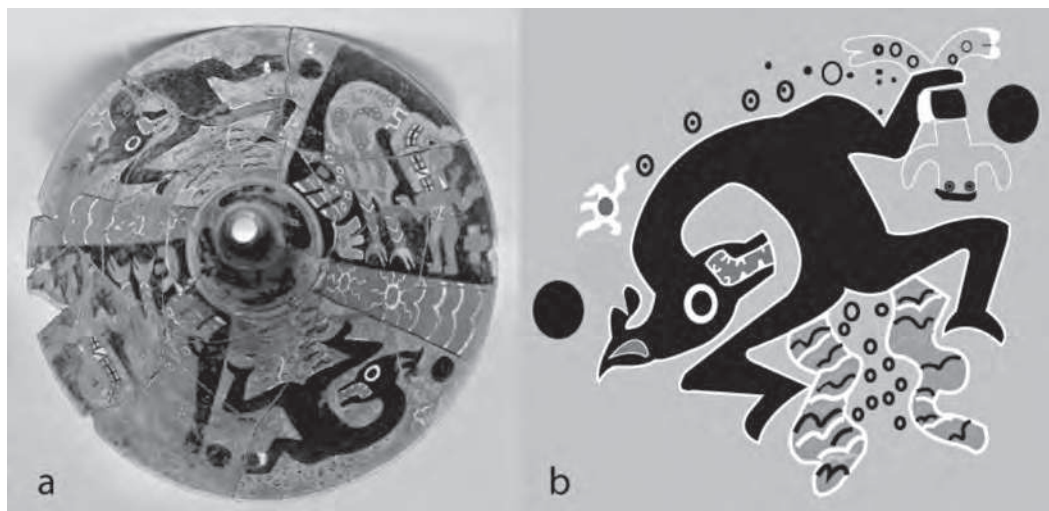


Fig. 5: a. Uno de los dos Vasos-Embudo o Challadores Tiwanaku de Pariti, Cód. 9959 PRT 00111 del MUNARQ;
b. Redibujado del Camélido Antropomorfo de una de las secciones de la pieza anterior.
(Foto y dibujo DT).

Sin embargo, la interpretación de Burkholder nos parece muy sugerente y la tomamos en consideración, ya que el personaje guarda atributos mixtos (humanos y animales) que efectivamente podrían asociarse a los camélidos. La presencia de adornos en sus orejas se observa en otras representaciones de camélidos del arte Tiwanaku (fig. 8c), análogos a las *tikas* o “flores” que son unos adornos textiles de los camélidos de ritos actuales (Sagárnaga 1987) como la *Llama-tinka* actual (Tomoeda 2013), pero no visibles en las orejas de cérvidos o cánidos. Los apéndices de las orejas son del mismo color que las orejas y el cuerpo y no se distinguen tanto como astas de cérvido (ver Trigo e Hidalgo 2018), sino que parecen ser parte de estas orejas (¿aluden a su corte?). Al igual que las efigies de camélidos hembra que están en gestación, este personaje no posee decoración de diseños geométricos ni otros motivos en su interior, siendo el parto del camélido antropomorfo de Pariti el único asociado al final de la gestación, este hecho lo hace particular, considerando que en dicha ofrenda existen personajes antropomorfos similares que aluden al embarazo (Saavedra 2019, Burkholder *ibid.*). Si bien la boca de este camélido antropomorfo está abierta, no delata caninos pronunciados aunque sí molares muy parecidos a los de los camélidos pero poco detallados, y su nariz no figura como un ollar circular.

Pero ¿es este personaje catalogable como una versión del TCS? La respuesta probable es que sí, aunque en un grado diferente ya que constituye una fusión de atributos de camélido y humano, pero no ejerce la violencia del sacrificio y decapitación de un humano, sino que su nacimiento, aparentemente alude a un mito de procreación y fertilidad humanas. Aun el TCS macho se halla en un estado de “transformación” continuamente “emergente” entre humano y camélido (Baitzel y Trigo 2019 a y b), en este caso el TCS hembra mantendría esta característica mediante sus atributos humanos y zoomorfos además del nacimiento de un ser que cruza los estados de humano/animal.



Fig. 6. Piezas del Museo Regional de Tiwanaku: a y b. Vasija efígie con representación del “Chacha-Karwa” proveniente de La Karaña (Código TWK-MC-01150 MRTI 3653); c. Wako Retrato proveniente de Ch’iji Jawira (Cód. TWK-MC-00338); y d. Kero Tiwanaku proveniente de Ch’iji Jawira (Código 000706 MRT).

(Fotos David Trigo).

2. El TCS macho en vasijas: jarra y jinete, wako, kero

La evidente dicotomía funcional y convencionalizada de las vasijas que representan camélidos machos (incensarios) y hembras (recipientes de consumo y distribución de bebida), se suma a otras convenciones en cerámica Tiwanaku. Por ejemplo, Villanueva (2016) percibe que en Pariti las vasijas efigie antropomorfas femeninas son para distribución de bebida, mientras las masculinas son para consumo, salvo una vasija de un tercer género con ambas funciones. Esta convención de género/función de este conjunto de vasijas-efigie no aplica a otros conjuntos cerámicos como las vasijas-efigie zoomorfas que presentan sus propias reglas de representación.

Las representaciones del TCS no solo son heterogéneas entre sí, sino que en el caso de las vasijas-efigies el género y/o sexo del TCS es mayormente masculino, y sus representaciones aparecen en vasijas que sirven tanto para el consumo y distribución de bebidas. Considerando que el TCS presenta atributos mixtos de humano y animal, es evidente que no responde ni a las convenciones de vasijas-efigies antropomorfas ni a las zoomorfas, sino que constituiría un conjunto de vasijas-efigie con su propia convención.

El TCS de una vasija vidriada (fig. 6a y b) de la ofrenda de La Karaña (O. Rivera 1996, Baitzel y Trigo 2019 a y b) se había considerado con los recaudos respectivos en cuanto a su autenticidad, aunque actualmente se conoce cerámica vidriada Tiwanaku contextualizada (Sagárnaga 2007) que apoyaría a considerarla con más seriedad. Este TCS reviste dos facetas simbólicas: una por su funcionalidad y su articulación con otras vasijas de camélidos de su propio contexto (registrado parcialmente), y otra por su contenido iconográfico. La funcionalidad de esta vasija es la de contener y distribuir líquidos o bebidas, ya que posee solo una boca ancha y no así pitón que sugiera su uso como vasija de consumo. Si el conjunto de vasijas de esta ofrenda hubiera funcionado al mismo tiempo, probablemente el que una vasija con la efigie de un TCS sirviera para distribuir bebida a vasijas de consumo con forma de camélidos hembras (fig. 4a y b), se relacionaría con alguna metáfora del apareamiento y propiciación de la fertilidad de los camélidos. Recordemos que incluso el atributo de los caninos en gancho pronunciados del TCS alude a los camélidos machos, y constituye un tipo de arma natural que usan estos en sus duelos por el derecho de aparearse con las hembras (Wheeler 1982).

Alconini (1995:189-204) interpretaba la existencia de una dualidad hombre-camélido representada en las vasijas de Ch'iji Jawira, que resaltaba la importancia del camélido como particularidad ideológica, ritual y económica para la población de este sector a los márgenes de la urbe Tiwanaku. Los ejemplos de esta dualidad son bastante concretos: dos keros exponiendo versiones de camélidos mitificados o sobrenaturales con dentición de camélido macho, con cabezas (¿trofeo?) pintadas en sus cuerpos (fig. 6d), que incluso presentaban en su contexto de hallazgo, efigies cerámicas de cabezas humanas, dentro de los keros (Alconini *ibid.*, C. Rivera

1994:93, 2003: 300), esta asociación ¿señalaría alguna alusión a la decapitación ritual? (Baitzel y Trigo *ibid.*). Otro ejemplo es un vaso efigie (wako retrato) de una cabeza antropomorfa realista con una nariguera cilíndrica que Alconini (*ibid.*) asimila como la alusión a la nariz con ollar circular del camélido (fig. 6c), siendo una representación humana con atributos de camélido. Asimismo, del mismo contexto se tienen tazones con camélidos con carga y cuerdas (C. Rivera 2003: 310 su fig. 11.26).

Es posible que los dos primeros ejemplos referidos de vasijas de Ch'iji Jawira utilizadas para el consumo de bebida, con elementos, motivos y asociaciones que aluden a la decapitación sean también versiones del TCS menos antropomorfizadas (keros) o menos zoomorfas (wako). Uno de los keros (fig. 6d) posee algunos atributos similares a los camélidos machos de la estela Bennett (el tocado, dentición y nariz, la cuerda), incluyendo adornos en sus orejas análogos a las *tikas* referidas para otras representaciones de camélidos, y es de color negro.

Por otra parte, la efigie del TCS de La Karaña (fig. 6a y b), evoca ciertamente los atributos mixtos de camélido y ser humano en un personaje en acción de degollar/decapitar a un cautivo humano (Baitzel y Trigo 2019 a y b). Pero el personaje es representado a manera de “jinete” montando un cuerpo de camélido circular y cilíndrico o toroide, con cuatro extremidades de camélido (patas con dos uñas), que carece de cabeza, entendiéndose que el jinete lo completa y complementa. Efigies cerámicas de “jinetes” humanos adultos y niños montando camélidos son, aunque escasas, existentes en otros repertorios culturales, como el caso Moche, Chimú e Inca y aludirían a inusuales situaciones donde el camélido ayudaría a los pastores a cruzar ríos (Flores Ochoa et. al. 1994:115,168-169 y 183). Actualmente, existen ejemplos de niños que son transportados por llamas en distancias cortas.³ En la iconografía Moche existen también representaciones de esqueletos de camélidos siendo montados por esqueletos humanos, que aluden a conceptos del inframundo y del camélido como ayuda/transporte del alma del muerto en su transición al otro mundo, lo que sería coherente con el hecho de encontrar camélidos enteros o partes sobrantes de estos fruto de festines rituales (patas y cabeza) como ofrendas en tumbas (ver Goepfert 2008:240-242, fig. 5). Posiblemente, el TCS de La Karaña tiene más características comunes con estas escasas representaciones de jinetes de camélidos de otras culturas que con los temas Tiwanaku, aunque el turbante o gorro que posee es similar al que lleva el personaje del wako de Ch'iji Jawira mostrando cierta coherencia con esta versión humana con atributos de camélido que sería parte del tema del TCS en cerámica.

3 Recientemente en 2022 la noticia de un niño ecuatoriano que monta una llama para ir diariamente a su escuela ejemplifica que esto puede ser inusual sin dejar de ser cotidiano:

<https://www.elcomercio.com/tendencias/nino-viaja-llama-escuela-cotopaxi.html>

<https://www.youtube.com/watch?v=9626UwzeCLo>

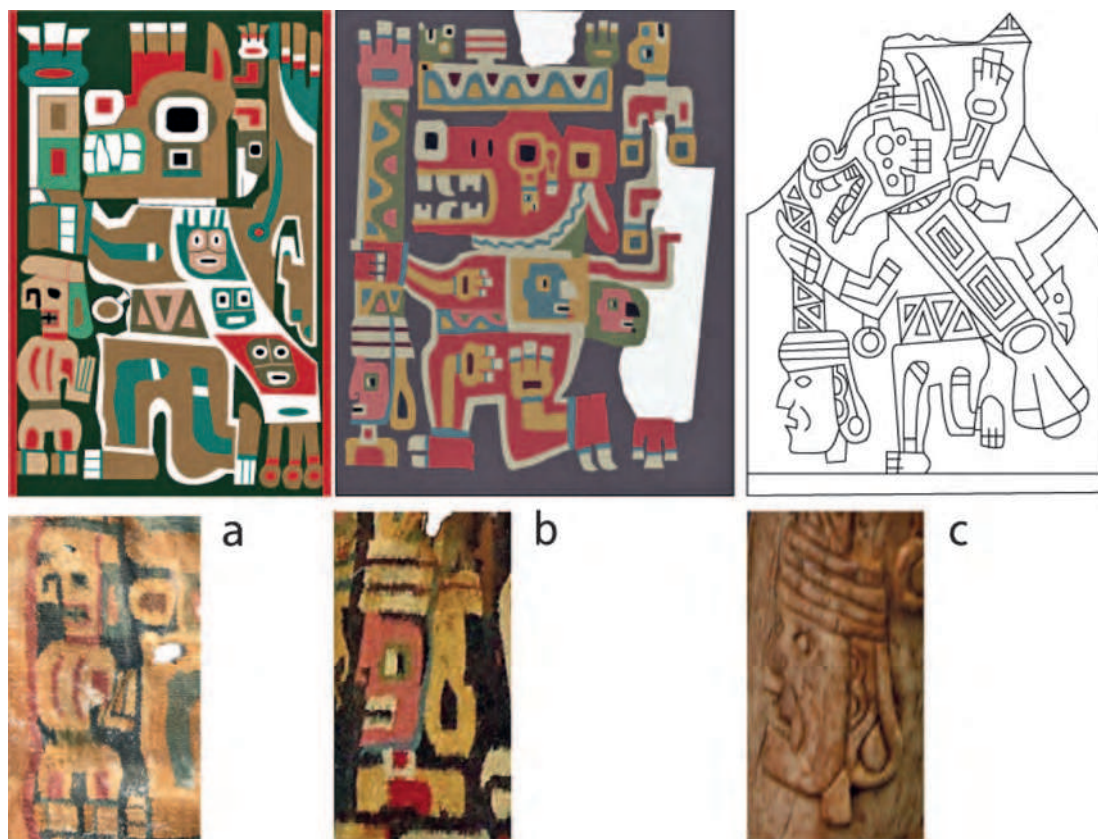


Fig. 7. Ejemplos de TCS y el cautivo de gorro o chuco: a. Tapiz de Río Muerto M43A (Dibujo DT y foto detalle cautivo cortesía de P. Goldstein, 2021); b. Tapiz de tumba M10S-16, Omo M10 (Dibujo y foto de detalle S. B.); c. Tubo de hueso grabado de Mizque-Cochabamba (Código 03607-INIAM-UMSS, dibujo de D T en base a fotos del original).

3. Identificación del personaje humano que es decapitado por el TCS

Las diferentes versiones del TCS analizadas y descritas en trabajos previos (Baitzel y Trigo 2019 a y b) presentan atributos comunes con el conjunto de representaciones masculinas de camélidos Tiwanaku (fig.7 a-c), siendo la dentadura uno de los atributos más notorios, que en ciertos ejemplos como el dintel Hettner y textiles (fig.7a) contienen el resto de los atributos del TCS, pero la representación de los caninos no en gancho como los camélidos machos, sino más bien como de los felinos, una innovación de los artistas que produjeron estas versiones, previamente habíamos considerado que el TCS puede ser representado con alguno o todos sus atributos, por lo que estos cambios eran parte de este fenómeno (*ibid.*).

Sin embargo, un motivo no analizado a profundidad previamente es el del personaje humano que constituye la víctima del TCS, ya sea bajo la forma de “cautivo” y/o “cabeza trofeo”, resulta

muy probable que al identificarlo, definirlo y analizarlo se pueda vislumbrar no solo su identidad sino quizás también la causa de su sometimiento y muerte a manos del TCS. Este “cautivo” y “decapitado” es diferente en los ejemplos del TCS considerados en nuestros trabajos previos, y se divide en dos conjuntos:

3.1. Cautivos y cabezas trofeo sin indumentaria. Las cabezas de los personajes de este conjunto solo presentan rasgos humanos (ojos, boca, oreja, con o sin cabellera) sin adornos o aditamentos (Baitzel y Trigo 2019 a: figs. 8-12). Una cabeza trofeo del TCS (*ibid.*: fig. 14) presenta ojos cerrados y labios cosidos (muy similar a las cabezas trofeo Nazca), ejemplo que expone al cautivo a veces representado vivo (ojos abiertos) y a veces muerto (ojos cerrados). Sería difícil definir a estos personajes, ya que son motivos comunes y reiterados de forma genérica en otros temas iconográficos.

3.2. Cautivos y cabezas trofeo con gorro o turbante. Consideraremos tres ejemplos del TCS que presentan específicamente este tipo de cautivos y cabezas que provienen de diferentes piezas y contextos: 1. Un textil (fig. 7a) proveniente de una tumba de infante del cementerio Río Muerto M44A de Moquegua de los años 800-1000 d.C. (Plunger 2009: fig. 33); 2. Un textil (fig. 7b) proveniente igualmente de la tumba de un infante del cementerio OMO M10 de Moquegua de los años 772-981 d.C. (Baitzel y Goldstein 2014: fig. 6b); y 3. Un tubo de hueso (fig. 7c) de Mizque Cochabamba (INIAM-UMSS Catálogo 4: 221-223, Ibarra Grasso 1973:209-210, 242-243) de los años 650-750 d.C. (Baitzel y Trigo 2019 a: 43 fig. 13).

Los cautivos y cabezas trofeo de este conjunto poseen la particularidad de tener un tipo de turbante o de *Chuco* (gorro) de franjas horizontales con un bulto circular en la parte posterior del mismo, además de un sujetador que se extiende del mentón de la cabeza del personaje a dicho gorro. Lo que interpretamos puede aludir a que se trata de un mismo personaje representado de diferentes formas, ya sea como cautivo con las manos en la espalda y las costillas resaltadas (fig. 7a), de torso (fig. 7b), o como cabeza decapitada (fig. 7c) siempre bajo el cetro del TCS. Siendo un motivo secundario y accesorio del TCS, que denota diferentes grados de representación desde un motivo completo hasta motivos más parciales del personaje. Existiendo para nosotros dos posibles temas y personajes que guardan atributos comunes con este personaje:

a) El personaje con Chuco en efigie, representado por una efigie masculina cuyo tema no ha sido definido y que puede asociarse incluso al personaje Arquero, con un gorro de características similares (fig.8a) y proveniente de la ofrenda Pariti (Korpisaari y Pärssinen 2011: 175-176 Plate 48E, Trigo 2013).

b) Un personaje que presenta un gorro o turbante de similares características (véase las figs.8b-d) del estilo Tiwanaku Derivado de Cochabamba, definido como el Arquero Tiwanaku (Trigo 2013 y 2019) o Sedente (Villanueva 2021), que entre sus convenciones de representación tiene una “parcialización” similar al cautivo con gorro del TCS: versiones de cuerpo completo, torso o cabeza aislada.

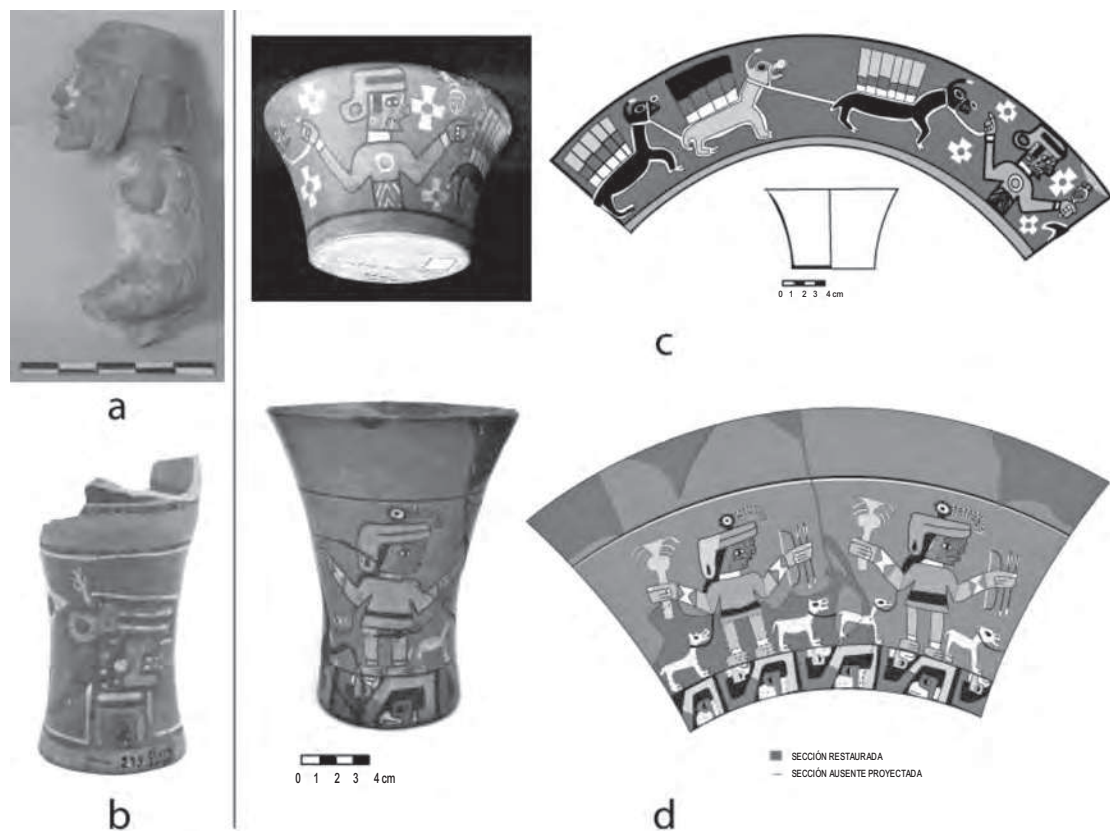


Fig. 8: a. Efigie de la ofrenda de Pariti, Cód. PRT 00174 (foto cortesía de Antti Korpisaari, 2021); b. Kero Tiwanaku Derivado, Ciaco-Arani, Cód. 219 INIAM-UMSS (foto DT); c. Tazón proveniente de Tiwanaku, cód. CFB 1331 del MMP (foto y despliegue DT); d. Kero de la Iglesia de Tiwanaku, cód. 2664 del MRT (foto y despliegue DT).

Mismo que aparece en tazones (fig.8c) como guía de una caravana de camélidos interconectados con cuerdas (Trigo *ibid.*), motivos zoomorfos con nariz circular y orejas adornadas con *tikas* (Sagárnaga 1987) y una carga en el lomo de secciones rectangulares análogas a las “talegas” utilizadas actualmente para las cargas de las llamas y ritos (Cereceda 2010). Existen escenas donde este personaje porta sus respectivas armas y parece proteger un pequeño grupo de crías de camélidos igualmente interconectadas con cuerdas (fig.8d) (Janusek 2003b:79 fig. 3.76, Trigo, *ibid.*). Es importante considerar que tazones con este contenido iconográfico, exceptuando al personaje antropomorfo, aparecen también en Ch’iji Jawira donde existen varias representaciones que aluden al TCS.

El Arquero es un personaje con una compleja interacción con los sacrificadores antrozo-morfos del arte Tiwanaku que ha sido objeto de diversos debates e interpretaciones, algunas de ellas sugieren que el Arquero aparecería como víctima de los sacrificadores. Siendo

decapitado por el Hombre Felino (Trigo 2019), o en el caso del Sacrificador Venado el Arquero expondría una relación del cazador que es decapitado por este personaje, pero que también puede convertirse en dicho sacrificador en un tipo de metamorfosis gráfica análoga a mitos indígenas coloniales y contemporáneos según la propuesta de Villanueva (2021). Y finalmente el Arquero puede asumir el rol de un cautivo que es decapitado por el TCS (ver Trigo 2013: 265-269), propuesta en la que no solo revestiría la cualidad de un caravanero, exponiendo la relación del camélido y el humano/pastor/caravanero de forma muy análoga a la estructura del camélido como victimador y el pastor como víctima que se observa en las etnografías del siglo XX analizadas adelante, y cuyas causas podrían ser ciertas transgresiones en la interacción de estos dos seres.

4. Las *illas* o *conopas* de camélidos: prehispánicas, coloniales y actuales

Con el colapso del Estado Tiwanaku también cesa la producción iconográfica del TCS y de las representaciones de camélidos de estilo Tiwanaku en general. En su lugar, entre 1450-1532 d.C., bajo el imperio inca, aunque no necesariamente instauradas en esa época, aparecen pequeñas efigies de llamas y alpacas talladas en piedra que eran a su vez recipientes con un pequeño agujero en la sección de su lomo (véase las figs. 9 a y b). Se trata de las denominadas “*conopas*” o “*illas*”, elementos centrales de cultos domésticos que aseguraban la reproducción y bienestar del ganado camélido, incluso repartidas por el Estado inca y depositadas en algunas de sus infraestructuras estatales, o en ciertos periodos cortos junto a las Huacas (Sillar 2016). Sillar (*ibíd.*) sugiere que el ritual asociado a estos ídolos tiene orígenes más antiguos, ya que el orificio tallado en la espalda de estas efigies de camélido, es análogo a la “boca” de ciertos recipientes cerámicos de efigie de camélidos de Tiwanaku y Wari, ya que está ubicada también en la espalda de éstos. Resulta curioso que Tiwanaku no generó ídolos de piedra aludiendo a camélidos, sino que la sacralización del camélido se manifestó en otro tipo de artefactos de carácter religioso como las vasijas que detallamos previamente y que son a las que Sillar hace alusión.

Para Sillar (*ibíd.*) al ser las *conopas* ídolos domésticos, su manufactura y distribución por el imperio inca, articulaba simultáneamente una relación entre el Estado inca, la Huaca local comunal, y el culto privado donde se realizaban rituales domésticos familiares. Aunque el culto de las *conopas* era privado y familiar, el chamán o sacerdote interactuaba ritualmente con éstas (Arriaga [1621] 1999:42) (ver Cuadro 1), ya que las *conopas* eran objeto también de un culto asociado al de la Huaca central de la comunidad. Existían rebaños de camélidos que eran propiedad de esta Huaca en las comunidades indígenas coloniales, que también eran sacrificados en diversos ritos (*ibíd.* 51), siendo su encargado el chamán (Hernández Príncipe [1622] 2021: 139).

En el periodo colonial hispano en los Andes, los registros escritos permiten generar un corpus muy puntual en torno a la definición, usos y significados de este tipo de ídolos de camélido, dando cuenta de la continuidad de su culto.



Fig. 9: a y b. Conopa o Illa prehispánica de piedra proveniente del altiplano de Oruro, Cód. NN09-47 (Fotos cortesía del INIAM-UMSS); c. Imagen del Santuario de San Antonio de Huancané, Challapata (Foto cortesía de Genaro Huarita Choque 2022).

Son diversos los nombres específicos de estos ídolos dentro la categoría de *conopas*: “*illa llama*”, “*bezoar*”, “*caullama*” y “*carnero*” como una descripción genérica cuando no se remite alguno de estos términos y que empero alude a los camélidos y no solo al ganado ovino introducido en el tiempo colonial, no sin generar cierta ambigüedad y confusión.⁴ Entre 1560 a 1622 las descripciones más someras de estos ídolos son rescatadas por los extirpadores de idolatría católicos, aunque no exclusivamente (ver Cuadro 1). Casi todas convergen en que su culto se enfoca en la propiciación de la fertilidad y protección de los rebaños de camélidos, siendo estos ídolos representados en piedras ya sean del tipo “bezoar” (provenientes del cuerpo de los camélidos) o de otros tipos con o sin la forma de camélidos, de pequeñas dimensiones y portables.

4 “...También ofrecen llamas, que son los que llamamos los caneros de la tierra...” (Arriaga, 1999: 51 [1621]).

Cuadro 1: Descripciones coloniales de las Illas y/o conopas con forma de camélidos

Año	Descripción	Fuente
1560-1561	“...También para multiplicar las ovejas tienen otra que se llama Illa Llama, es una piedra que se les haze a las ovejas en el vientre de comer tierra salobre o salitre porque en esta tierra ay gran cantidad de salitres y éstas siempre las tienen en una guaca que se llama Cavramago . A ésta mochan y adoran y suelen aver gran cantidad dellas...”	De San Pedro, Juan, [1560-1561]1992: 126
1581-1585	“...Bezoar...Y ansimismo en los ganados de la tierra que llaman llamas, se hallan unas piedras que nosotros llamamos besares, que en alguna [s] dellas hay piedras de grandor y peso; a estas las han guardado y guardan donde hay ganados de la tierra y las mochan con mucha reverencia llamándolas yllas llamas. ...usan de muchas supresticiones con ellas y crehen que, mochando a esta piedra, ninguna oveja abortara, ni subcederá mal a ninguno de sus ganados... y más las grandes que las pequeñas que hallan con facilidad las dan, no sabiendo la virtud que tenían... ”	Albornoz, [1581-1585] 1989: 165-166
1581-1585	“...Uilca...Tienen otro género de guacas que llaman uilcas, que aunque la uilca es un género de fruta poncoñosa que nace y se da en los Andes tierra caliente, de hechura de una blanca de cobre de Castilla, cúanse y púrganse con ella y se entierran con ella en las más provincias deste reino. Ase de advertir que unas figuras como carneros de madera y piedra y [que] tienen un hueco como tintero, ques donde se muele esta uilca, se a de procurar buscar y destruir. Llámase el tintero uilcana y la adoran y reverencian. Es esta uilcana hecha de muchas diferencias de piedras hermosas y de maderas fuertes. Tienen, fuera desta uilca, otros muy muchos géneros de medicinas que les llaman uilcas, en especial de purgas. Ay muchos géneros de médicos que todos son hechizeros que usan de curar e invocan al demonio primero que comiencen a curar, y esto es cierto y... ”	Albornoz, [1581-1585] 1989: 172.
1608	- Yyani. Moler en mortero. - Yyana. Mano de mortero, o de almirez. - Ylla. La piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que trayan consigo por abusión para ser ricos y venturosos. - Yllayoc runa. El hombre muy rico y venturoso, que tiene y guarda tesoro. - Ylla huaci. Casa rica y abundante y dichosa que tiene ylla. - Ylla. Todo lo que es antiguo de muchos años guardado.	Gonzales Holguín, [1608] (1989): 366-367.
1621	“Hay también Conopas más particulares...otras para el aumento del ganado que llaman Caullama que algunas veces son de figuras de Carneros... A todas las Conopas, de cualquiera manera que sean, se les da la misma adoración que a las Huacas , solo que la de estas es pública, y común de toda la Provincia, de todo el pueblo, o de todo el Aylo, según es la Huaca, y la de las Conopas es secreta, y particular de los de cada casa. Este culto y veneración, o se la dan ellos mismos por sus personas, ofreciéndoles las cosas que después diremos, o llaman para ella el Hechicero que les parece, y así los Hechiceros saben las Conopas, que tienen todos los del pueblo, y dan las señas de ellas... ”	Arriaga, [1621] (1999): 35-37.

1621	...huaca Caméc...era la huaca poco menos que un dedo, con sus faiciones, descabezado de una piedra blanca...acompañaban a esta mucha cantidad de conchas... y unos carneritos de piedra negra y media hanega de dioses caseros. ...huaca Llamoc... a quien acompañava su hermano Aurin, quera a modo de un zapo de piedra negra, dioses penates de carnerillos, y para el sustento de los maizes y papas, y gran cantidad de otros idolillos...	Hernández Príncipe, [1621] (2021): 222.
1622	Casa de piedras besares. Tenían en beneracion la casa de las piedras besares que llaman yllahuaci, ofrecido al Rayo para el aumento de los carneros de la tierra y tenían depositario para ello... Cada qual tenía sus ydolos menores junto al simulacro don//f.77// de adoraban al Rayo sobre tincurpas de plata y mahuas de oro bajo, y piedras vesares para el aumento de los carneros de tierra...	Hernández Príncipe, [1622] (2021): 121-124.

Sus contextos de uso religioso y donde yacen temporalmente en constante dinámica se remiten a los corrales de camélidos, el hogar o casa familiar, un templo donde son resguardadas con otras *illas* (*Illa Wasi*) y donde yacen temporalmente con la Huaca o deidad central de la comunidad (Sillar 2016), (ver Cuadro 1). Tal vez por ello en la actualidad en algunas regiones del altiplano boliviano la imagen del camélido permanece junto a las deidades, que aunque con la forma católica de santos poseen otros significados religiosos que antes fueron propios de las Huacas (fig. 9c) (G. Huarita com. Pers. 2022).

De forma muy aparte a la descripción de las *illas* de camélidos bajo el denominativo de “Bezares” (*sic.*), Alborno ([1581-1585] 1989: 172) describe un tipo de ídolos llamados *vilcanas* que también parecen tratarse de una variante de las *conopas* en forma de camélido. A diferencia de otras descripciones donde no se remiten los atributos específicos de este tipo de *conopas*, en la descripción de las *vilcanas* se detalla el agujero “como tintero” de estas efigies de “*carneros de madera y piedra*”, que sirven para moler la vilca (*Anadenanthera colubrina*), con fines médicos y mágicos por parte de hechiceros (ver Cuadro 1). Las *conopas* incas y coloniales presentan precisamente un hoyo de pequeñas dimensiones en su lomo (Sillar 2016) que podría ser el agujero al que alude Alborno, mismo que es un espacio para alojar un contenido que no está especificado en las fuentes coloniales a excepción de la descripción de Alborno.

Para apoyar esta interpretación de la *vilcana* como *conopa* o *illa*, podemos considerar por ejemplo a Gonzales Holguín (ver Cuadro 1), quien en 1608 define las palabras “*Yyani*” e “*Yyana*” para describir la acción de moler en mortero y la mano de mortero respectivamente. En este caso su relación con la palabra *illa* sería más clara si se considera la *vilcana* como un objeto que puede ser una *illa* y a la vez un “mortero”. Polia (2017: 247) ya afirmaba que el término “*vilcana*” alude a estatuillas de camélidos o a las tabletas con mangos escultóricos, que servían para moler y consumir vilca prehispánicamente respectivamente. La vilca es una planta con efectos alucinógenos, usada en ritos prehispánicos incluso previos a los incas por los chamanes, curiosamente en Tiwanaku las tabletas de rapé usadas para su consumo pueden incluir iconografía de camélidos machos (Torres 2018). Hidalgo (2011) al analizar las descripciones coloniales de la vilca se percata que existen cambios en su uso dentro de las sociedades indígenas andinas, ya que únicamente los relatos tempranos remiten su cualidad alucinógena vinculada a ritos chamánicos, mientras los más tardíos le atribuyen fines medicinales diversos.

5. La rebelión de los camélidos y los batanes: ¿Relación animal-objeto?

La posible relación entre *illas* y *conopas* de camélidos del tipo *vilcana* y su función como morteros, es una interpretación que podría hacer comprensibles ciertos pasajes de otros relatos coloniales, que de hecho articularán el concepto del *Camélido Sacrificador de humanos* prehispánico al *Camélido Sacrificador/Devorador de humanos* actual (ver adelante), por medio de un eslabón probable como puede ser el *Camélido como Perseguidor/(¿Devorador?) de humanos*, según descripciones como la siguiente:

“(2) Se cuenta que, en los tiempos antiguos, murió el sol. (3) La oscuridad duró cinco días. (4) Entonces, las piedras se golpeaban unas contra otras y **(5) los morteros [que llaman] muchas, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente. (6) De igual manera, las llamas comenzaron a perseguir a los hombres.**”⁵ (Choquecassa [1608], versión de Taylor 1999: 39, las negrillas son nuestras).

Esta descripción del manuscrito de Huarochirí, cuyo autor es el cacique indígena Cristobal Choquecassa (De la Puente Luna y Martínez Céspedes 2021), debe ser tomada con cautela ya que no existen estudios profundos del quechua colonial en que fue escrita, y de hecho esta descripción es disímil con la traducción de Arguedas y Duviols (2012:33) donde este suceso es traducido como un mito de origen de las herramientas y la domesticación de los camélidos. Además, la antigüedad del manuscrito todavía es fruto de debate sugiriéndose los años de 1598 (Arguedas y Duviols 2012), y más probablemente 1608 (Taylor 1999: XIII-XV, De la Puente Luna y Martínez Céspedes 2021:73).

Sin embargo, la versión de Taylor del manuscrito de Huarochirí no solo ofrece una evidente relación con el famoso tema iconográfico prehispánico (Moche) de la rebelión de los objetos contra sus dueños (Taylor 1999: 39, Quilter 1990), donde curiosamente los camélidos no figuran, sino que también deja expuesta una relación entre los utensilios de piedra para molienda (morteros y batanes) y los camélidos (animales) como bando dentro de una rebelión contra la humanidad. Esta rebelión causada por la ausencia de luz y calor con una oscuridad mítica prolongada en cinco días, conllevó hacia acciones de devorar (morteros y batanes) y perseguir (llamas) a la humanidad. Lo que sucede específicamente con los humanos perseguidos por los camélidos no es descrito, pero podría aludir a un destino similar al que tienen con los batanes y morteros: ¿serían devorados? Esta relación camélido-objeto o artefacto con una acción mítica de perseguir-devorar a la humanidad, invirtiendo nuevamente el orden establecido, se clarifica a mediados del siglo XX en etnografías de sociedades andinas agro pastoriles que se analizan a continuación.

5 La versión en quechua del segmento en negrillas refiere: “... (5) chaymantas cay mortero muhcacunari (15) chaymanta kay maracuna <pas> runacta micuyta callaririr (16) can(n) (6) llama horcocunare ynatat runacta ña catirircan...” (Extraído de la versión de Taylor, 1999: 38). Una traducción que brinda Genaro Huarita (com. Pers. 2022) es que la cita en negrillas se traduciría en quechua actual como: “...De la misma manera las llamas machos comenzaron a perseguir a las personas...”, el término “horco” aludiría al género masculino de los camélidos en esta frase, algo ya referido por Urioste (en Quilter 1990: 46) mientras en la versión de Arguedas y Duviols (2012:33) se traduce como que las llamas bajan de los cerros (horco), lo que podría ser errado.

6. Las *illas* de camélidos que devoran a los humanos

El uso de las *illas* y/o *conopas* de camélidos prehispánicas se ha mantenido vigente; éstas son heredadas o encontradas y reactivadas por las comunidades indígenas andinas de la actualidad, aunque su culto y ritos, que también delatan continuidad, sufrieron cambios en diferentes grados, incluyendo la aparición de *illas* líticas de especies animales introducidas durante la colonia hispana con un culto análogo al de los camélidos (Tomoeda 2013: 69-160, 143, Allen 2016). Las etnografías que realizaron Flores Ochoa en 1974 y Tomoeda (2013) entre 1979 y 1981 en Perú describen la capacidad de estas *illas* de camélidos (y de otros animales) de “devorar” humanos dentro de ciertas condiciones rituales, capacidad que parece haberse mantenido en las *illas* registradas en Bolivia, especialmente en ciertos casos del norte de Potosí (Lecoq y Fidel 2003, ver Stobart 2015: 206 en Allen 2020: 212). De allí que dentro de las ontologías andinas actuales estas *illas* no son percibidas como “objetos” sino como “sujetos” (Allen 2020).

El rito de la “*Llama-tinka*”, de “*tinku*” o “*tinkay*” en quechua, es un encuentro de humanos y no humanos, donde abundan las ofrendas de alimentos, licores, coca y otros para la reproducción del ganado camélido y vacuno. Incluye a veces el uso de artefactos prehispánicos como la *illa* lítica de camélido (inca), junto con un kero y un cuchillo *tumi* (Tomoeda 2013:70-88). Durante el rito se vierten licores en la *illa* de camélido y agua y chicha en el lomo y frentes de los camélidos a los que adornan con coca, ello no es arbitrario ya que los indígenas creen que la coca puede devolver tanto a los camélidos como a ellos la fuerza, y porque los camélidos representan para ellos conceptos análogos a los de la agricultura, esto es que se relacionan metafóricamente con las plantas (*ibíd.*).

Las *illas* de animales pueden ser figuras de piedra natural o elaborada y barro, de pequeñas dimensiones que yacen debajo de la tierra o en una sección de la vivienda, o ser de dimensiones mayores como aquella de Cora Cora Ayacucho que es una montaña, que si no recibe ofrendas “*se come los corazones del brujo y de otros*” (Tomoeda 2013: 150). Las pequeñas conopas de camélidos también presentan la capacidad de devorar:

“En el pueblo de Chumbivilcas, en Cuzco, el rito de los animales comienza por desarmar el paquete que contiene la figura pequeña llamada *iwayri* o *illa*, que estaba guardada todo el año, y sacarla. **Las *illas* tienen forma de carnero (y oveja), alpaca y llama, son figuras de piedra y poseen un agujero llamado *qoca* en la parte del lomo, donde se deposita un bloque de grasa. Si dejan vacía esta zona por descuido, los espíritus de los animales domésticos se comen el corazón del propietario y lo matan.** El cántaro de forma animal se usa como recipiente del licor, se llama también *iwayri*.” (Tomoeda 2013: 146, ver su fig. 143, las negrillas son nuestras).

El agujero del lomo de las *illas*, denominado también *qocha* o laguna en la ceremonia del *Haywarisqa* (Flores Ochoa 1974: 252), es por donde estas ingieren su alimento: un bloque de grasa animal que contiene esencia vital (Molinié 1991), denominado también *k'intu* (tres hojas de coca pegadas con grasa de llama) además de licores (vino, chicha y alcohol) (Flores Ochoa *ibíd.*). No alimentar a las *illas* tendría una doble consecuencia ya que “*si no se realiza la fiesta, no aumentan los animales domésticos; y si no le entregan ofrendas, la illa podría comerse el corazón de los propietarios*” (Tomoeda 2013: 151 fig. 143). El poder de las *illas* de camélidos

para generar vida no es permanente y requiere ser renovado con estos “alimentos/ofrendas”, explicándose que su ausencia implica un tipo de “hambre” para estos no humanos que causaría que devorasen a sus propietarios. Las *illas* que están en ruinas prehispánicas al carecer de alimento renovado han ido perdiendo su poder, sin valor o interés ceremonial para los indígenas actuales, pero siendo muy peligrosas por estar “hambrientas” (Flores Ochoa 1974:254, Allen 2020: 219-222).

De acuerdo a la mitología las *illas* no permanecen en la forma de piedras, sino que pueden cambiar su estado al de un animal real y viceversa, siendo el humano que las pueda capturar, su portador y poseedor de su esencia mágica que procura la fertilidad del ganado camélido (Tomoeda 2013: 152-159). *Enqaychu* parece ser otro denominativo de la *illa*, y ambos denominativos aluden a que son contenedores de “*enqa*” que parece ser la raíz de la vida, esto es la fertilidad, pero no solo para los camélidos, sino también directa o indirectamente de los humanos (Flores Ochoa 1974), un tipo de fuerza vital que como en otros casos vincula humanos y no humanos (Pazzarelli 2020: 89).

7. Interpretación iconológica

Considerando el desarrollo del análisis iconográfico realizado en trabajos previos (Baitzel y Trigo 2019 a y b) y en las primeras secciones de este trabajo, conforme a las etapas de estudio de lenguajes visuales clásicas (Panofsky 1983), se puede ahora realizar una mejor interpretación iconológica sobre el TCS prehispánico y su relación con el Camélido Sacrificador como se desarrolla a continuación.

7.1. El Camélido Sacrificador

Es posible que el tema iconográfico del TCS prehispánico y el mito del Camélido Devorador contemporáneo aludan a un mismo concepto o mito, y para poder sustentar dicha hipótesis debemos preguntarnos: ¿Cuáles son las características que permiten correlacionar al TCS prehispánico con el Camélido Devorador contemporáneo? La principal cualidad de ambos es el acto de “sacrificar”, ya que el sacrificio es el eje mediante el cual camélidos y humanos interactúan ritualmente para propiciar la fertilidad de los primeros en beneficio de los segundos.

El Camélido Devorador de las etnografías del siglo XX, devora el corazón de sus propietarios (pastores) y del brujo, si estos no realizan ritos de ofrenda y “sacrificio” o si estos ritos no fueron adecuados. El hecho de que este camélido mítico extraiga y devore el “corazón” se relaciona íntimamente y de forma invertida, con el rito de “sacrificio” donde el humano extrae el corazón del camélido (véase la fig. 1a y c) dibujado por Guamán Poma ([1615: 880] 2015: 522) y actualmente vigente, siendo el corazón del camélido devorado posteriormente por chamanes (sacerdotes o ministros de culto andinos) o comensales en diversos ritos:

“...Ofrecen llamas, que son los que llamamos los carneros de la tierra, y esto suele ser siempre en las fiestas más solemnes de las huacas...Atan a la llama de una piedra grande, hácenla dar cinco o seis vueltas a la redonda y luego la abren por el lado del corazón y se le sacan, y le suelen comer crudo a bocados, y con sangre asperjan a la huaca, y la carne reparte entre los ministros del sacrificio, y también suelen dar de ella a los demás indios...” (Arriaga [1621] 1999: 51, las negrillas son nuestras).

“...hazen por la ventura del re/cien nacido, por la salud degüellan vn carnero, y entre todos le comen sin de/xar pelo, ni gueso. **Por vida degüellan el carnero, y sin tocar ael per/zona particular, le quitan el coraçon, y lo lleuan al sacerdote del Idolo / para q. el selo coma...**” (Mastrilio ARSI 1638: ff. 127-155v en Polia 2017: 412, las negrillas son nuestras).

La extracción del corazón del camélido también se asocia a ritos de los difuntos (Pedro Pumaguraz 1656-1658: fol. 84v-85 en Duviols 2003: 44), o a ritos de lectura de oráculos del futuro donde los camélidos eran sacrificados y les extraían los bofes para dicha lectura, mientras en otros ritos se utiliza la sangre del camélido sacrificado para rociar a las *conopas* o *illas* para propiciar la fertilidad de los camélidos (Ayala ARSI 1614: ff. 258-262 en Polia 2017: 328-329, Hernández Príncipe [1622] en Duviols 2003:771).

Dentro de un escenario similar en las etnografías contemporáneas antes descritas, un sacrificio inadecuado o incumplido, haría que el camélido asuma el rol de sacrificador y realice míticamente el sacrificio requerido con características análogas al sacrificio del que era víctima en los ritos coloniales. Es decir, **el “Camélido Devorador” es conceptualmente también un “Camélido Sacrificador” como su versión prehispánica (TCS), aunque paradójicamente no de la misma forma (decapitación vs extracción del corazón)**. Por otra parte el TCS realiza en tiempos prehispánicos y de manera gráfica los actos de aprisionar y decapitar o “sacrificar” a un ser humano, y en algunos casos más específicos a un personaje que alude a actividades de pastoralismo y más abiertamente caravaneo con camélidos. La “decapitación” podría relacionarse aquí con el “degollamiento” que realizaban a los camélidos los chamanes o sacerdotes andinos como el Nacac (degollador) un ministro especial de la ofrendas animales (Anónimo 2017: 239[1590]) que incluso es un procedimiento usual en el sacrificio actual de camélidos por parte de los sacerdotes actuales (ver fig. 1a, y Mora y Goytia 2016: su fig. 6), lo que muestra que aun este tipo de sacrificio está presente en el TCS remarcando en su inversión la cualidad de “sacrificador” de la encarnación Tiwanaku del Camélido Sacrificador.

Este patrón podría ser el mismo que se observaría posteriormente con el Camélido Sacrificador/Devorador, y quizás narraría en Tiwanaku el costo de una transgresión ritual en el intercambio de dones con los no humanos. La “ingesta o el devorar” de este Camélido Sacrificador es hasta mediados del siglo XX análoga, y enunciada de forma muy literal, a los ritos coloniales de extracción del corazón, pero desconocemos si en otros lugares y tiempos este ser tuvo otros tipos de ingesta, por ejemplo, mediante enfermedades que es la ingesta que realizan otros entes no humanos (Pazzarelli 2020: 94-95) una posibilidad que debe ser tomada en cuenta.

7.2. *El espíritu de las cosas: transacciones con los no humanos.*

Enunciar que el espíritu del Camélido Sacrificador está presente en su imagen o ídolo (*conopa* o *illa*) parece tan verosímil como enunciar que “es” este mismo, dentro las ontologías andinas las *illas* son percibidas como “sujetos” no humanos en lugar de “objetos” (Allen 2018 y 2020, Viveiros 2004), una perspectiva muy parecida a parte de la propuesta de Debray (1994: 175-182) para el estudio de los lenguajes visuales en occidente. La necesidad de alimento ritual o la consecuencia de alimentarse de quien no lo provee, por parte del Camélido Sacrificador de los relatos del siglo XX, ejemplifica cuan real se considera a este sujeto no humano en las convenciones sociales andinas de los pastores.

El Camélido Sacrificador y la imagen del TCS giran en torno al sacrificio de los humanos. Mauss (1979: 166-176) analizaba que el “sacrificio” no es más que el intercambio de dones entre humanidad y deidades. Por ejemplo, en el caso Maorí (ibíd.) los objetos o regalos tienen un espíritu llamado “Hau” que obliga a la retribución tanto porque un don recibido reemplaza el espacio que ocupaba un don entregado, como porque las cosas de un lugar tratan de volver al mismo mediante dones, incluyendo severas consecuencias al incumplimiento de la retribución de dones como daños y muerte a los humanos transgresores por parte del Hau.

En los casos analizados el “cuerpo” (*conopa o illa*) del Camélido Sacrificador “es” el no humano con el que la humanidad realiza un intercambio de dones, sus versiones más antiguas (TCS) o recientes (*conopas* y oralidad) señalan la consecuencia del incumplimiento o transgresión del intercambio entre humanidad y no humanos. En el contexto andino tanto animales salvajes como domésticos son criados por entes no humanos (*Apus*) y humanos, la ausencia del “pago” que asegure el contrato o pacto entre los humanos cazadores o pastores con los entes no humanos, conlleva a la “masticación o ingestión” metafórica y mágica del cazador o pastor bajo formas como enfermedades mortales y locura (Pazzarelli 2020: 94-95), los animales son en última instancia “prestados” a la humanidad por los entes no humanos que los crían (Flores Ochoa 1974). Si no existen relaciones de intercambio con los no humanos, la producción no es posible, sean animales o plantas, y sin un intercambio de puntos de vista entre humanos y no humanos la comprensión de dicho intercambio comercial/ritual es también imposible (Viveiros 2004: 478).

Es importante considerar que existen otras perspectivas desde la cuales también se puede explicar la rebelión del Camélido Sacrificador: una asimétrica en donde la humanidad sacrifica camélidos a los no humanos camélidos para propiciar la fertilidad y reproducción de dichos animales, algo que en cierto grado sucede, y una versión idealmente simétrica en la cual el sacrificio humano, aunque ficticio, es coherente ya que la humanidad sacrificaría ficticiamente humanos a los no humanos camélidos para propiciar en retribución la reproducción de los no humanos (animales). En ambos escenarios la transgresión a dicho intercambio originaría al Camélido Sacrificador. Otra explicación es que la capacidad de los animales domésticos de volver a su estado salvaje siempre es latente y en consecuencia su insubordinación a la humanidad responde a su resurgimiento, en este marco pastoreo y predación son aspectos interdependientes (Pazzarelli 2020: 91 y 107).

7.3. La relación del Camélido Procreador con el Camélido Sacrificador

El TCS hembra en acción de parto de un humano se puede considerar no solo como un TCS antagónico en género y acciones (dar vida) sino complementario al TCS masculino, que si bien quita la vida a los humanos, lo hace para asegurar mediante el sacrificio la propiciación de la fertilidad de los camélidos cuando los humanos fallan. Empero, en la actualidad el Camélido Sacrificador más allá de proseguir ejerciendo el sacrificio humano como advertencia, es un ser bisexual que asume el rol masculino del inseminador y el femenino maternal en los ritos para propiciar la fertilidad de los camélidos, en donde es corpóreo en las *conopas* (véase Flores Ochoa 1974:253, Tomoeda 2013: 151, Allen 2020:196-197). Es decir, asume dos géneros que en sus versiones prehispánicas (TCS) estaban convencionalmente separados y definidos, aunque la iconografía Tiwanaku también poseyó personajes de un tercer género aparte del masculino

y femenino (Villanueva 2016, Korpisaari y Pärssinen 2011), y el TCS no presento este tipo de género.

El TCS hembra también podría aludir a un mito de origen de un grupo humano de Tiwanaku, ya que relatos coloniales describen huacas con nombres traducibles a camélidos como la llama, que originan grupos humanos, por ejemplo la Huaca Huari Carhua cuyo nombre alude a “Llama salvaje” procrea a la humanidad y los camélidos del ayllu Picos según el registro de Hernández Príncipe (2021:130 [1622]). En los Andes actuales este fenómeno se enmarca en las relaciones de mutualidad o “crianzas mutuas” que establecen parentesco conceptual entre humanos y animales, incluyendo orígenes “no humanos” de los bebés humanos hasta ser marcados como miembros de un Ayllu (ver Pazzarelli 2020: 89 y 93, Allen 2020:200) incluso desde el “perspectivismo” eso se relaciona con el intercambio de perspectivas con los no humanos (Viveiros 2004: 473).

7.4. *El contexto: La fiesta, el rito, el sacrificio y la fertilidad del camélido*

La ceremonia de la *Llama-tinka* contemporánea articula varios ritos y sacrificios para propiciar la fertilidad de los camélidos, en esta ceremonia el rol del Camélido Sacrificador corpóreo en la *illa* o *conopa*, es asegurar el intercambio de dones entre humanidad y no humanos, por medio del miedo a las consecuencias negativas que puede traer no realizarlo, siendo una advertencia mítica. A ello se suman ritos donde los camélidos son adornados con adornos textiles que evocan plantas y flores o *tikas* en orejas y otros elementos más en sus cuerpos (Lecoq y Fidel 2003, Tomoeda 2013), además de ofrendas de licores y alimentos que satisfagan a las deidades y espíritus de los camélidos (*ibid.*).

Una interpretación en retrospectiva a los temas iconográficos de camélidos Tiwanaku con base en una analogía con la *Llama-tinka* resulta sugestiva, ya que las representaciones de los camélidos macho plagados de parafernalia y plantas, atributos comunes con los TCS masculinos, parecen evocar un tipo de ceremonia parecida en la que el TCS jugaría un rol homólogo. A ello debe sumarse que el conjunto de representaciones del TCS masculino y camélidos hembra en vasijas de distribución y consumo de bebidas aluden a la importancia de este tipo de ofrendas dentro de estos ritos Tiwanaku para la fertilidad de los camélidos casi de forma articulada.

7.5. *El pastor, el chamán y los camélidos sacrificadores*

Gráficamente en Tiwanaku el Sacrificador Venado “devora” piernas humanas y parece tornarse visualmente en el cazador o Arquero que también es su víctima (Villanueva, 2021). Sin embargo, este último personaje cambia de cazador a caravanero en el tema del TCS, del cual será víctima y sin ninguna metamorfosis de uno en otro. El Camélido Sacrificador no devora en las historias gráficas prehispánicas a su caravanero, sino que lo decapita, y más tarde sustituye esta capacidad por la de devorar. Y sin embargo, el TCS también es un ser en transición o transformación entre los estados animal y humano aspecto relacionable con el chamanismo (Baitzel y Trigo 2019 a y b), pues el TCS también aparece en artefactos para ingesta de alucinógenos usados por los chamanes en sus ritos para entrar en trance (*ibid.*), a ello podría sumarse la posibilidad de que en tiempos incas y coloniales las *conopas* del tipo *vilcana* encarnaran al Camélido Sacrificador pero también tuvieran un uso similar al de los artefactos Tiwanaku referidos.

El chamán ejerce, y probablemente en Tiwanaku ejerció, un rol de mediador entre el Camélido Sacrificador y la sociedad para realizar el intercambio de dones. El “perspectivismo” de Viveiros (2004: 468) plantea que los humanos y los no humanos tienen diferentes “perspectivas” unos de otros, y el chamán cruza los límites ontológicos de ambos mundos buscando adoptar la perspectiva del no humano, logrando una administración efectiva de la relación de ambos tipos de seres al obtener un punto de vista diferente. Este enfoque podría explicar el rol no solo del chamán prehispánico Tiwanaku en torno al Camélido Sacrificador, sino también la “perspectiva” de este no humano: desde su mirada los humanos son las víctimas y no así los camélidos. Incluso la concepción del TCS con un cuerpo humano y el resto de sus atributos de camélido, parecen propios de la visión de los chamanes que consideran a los animales como un tipo de vestimenta de un algo interno siempre humano y se ven a sí mismos de la misma manera (*ibíd.*, 476).

En las etnografías analizadas pastores y chamanes parecen ser roles separados, pero los ejecutores de los ritos que son muy domésticos en el caso de las conopas, pueden ser los pastores o personas comunes. Empero debemos considerar que en los periodos colonial y prehispánico, los chamanes estaban encargados de los rebaños de camélidos de la Huaca (Hernández Príncipe 2021: 139 [1622]) y podrían simultáneamente haber sido pastores. Lo que deja en debate para Tiwanaku, el si ambos roles estaban separados o podían llegar a juntarse en la figura de un oficiante de ritos encargado de un rebaño sacralizado. La íntima relación del pastor con un no humano como el camélido, permite conocer efectivamente la perspectiva de este último que puede percibir cosas que el pastor no: En el manuscrito de Huarochirí una llama habla con su pastor y le advierte de un inminente diluvio (Taylor, 1999: 33).

Discusión

¿Es el Camélido Sacrificador una divinidad o deidad?, para responder a esta pregunta consideraremos que está en discusión el hecho de que ningún registro menciona que este no humano sea una divinidad sino que es casi una forma de ser de las *illas* de camélidos y de los camélidos reales cuando su relación de “pago” con los humanos no es satisfactoria. Por otra parte, en el mundo Andino todo está animado pero con diferencias jerarquizadas (Allen 2018 y 2020), por lo que sería cauto sugerir que se trata probablemente de un no humano, o de una divinidad no central, ya que prehispánicamente presenta algunos atributos de personajes cercanos a la deidad con cetros Tiwanaku (Baitzel y Trigo 2019 a y b), y mantendría su interacción con los humanos en ritos casi exclusivamente domésticos, como *illa* de los camélidos.

¿Es posible realizar comparaciones y analogías intertemporales y con regiones y grupos humanos diferentes de los Andes en torno al Camélido Sacrificador? Este trabajo sostiene que sí, pero considerando que los mitos y sus personajes cambian a través del tiempo, lo que es evidente en las diferencias que emergen en cada momento, lugar y cultura donde se registra al Camélido Sacrificador: desde su aparición en imágenes antro-po-zoomorfas hasta versiones orales asociadas a ídolos líticos prehispánicos de uso vigente en el siglo XX que no representan más que a un camélido naturalista.

Los registros prehispánicos, coloniales y etnográficos narran episodios con varios cientos de años de diferencia, pero con una constante: la asociación de los camélidos con actos de

sacrificio y violencia invertidos y mitológicos, de la misma forma que otros mitos andinos. Entre estos el mito de la “rebelión de los objetos” de la versión colonial de Huarochirí presenta, dentro de la secuencia del mito del Camélido Sacrificador, un eslabón muy complejo que requiere mayores estudios. Quilter (1990) considera que el mito de la rebelión de los objetos contra sus creadores y usuarios humanos fue una elaborada historia mucho más larga, de la que sobrevivieron algunos vestigios parciales de la misma, sumando a su fragmentación las adaptaciones de éste en diferentes culturas y cosmovisiones dentro y fuera del mundo andino, siendo la versión prehispánica Moche la más estudiada, con representaciones gráficas parciales que aluden a crisis míticas y militares dentro de un duelo no solo de objetos militares animados y rebelados contra los seres humanos, sino también entre entidades de la noche y el día. Con una heterogeneidad debida a factores diversos entre los que se incluye a los artistas y artesanos y sus diferencias al reproducirlo gráficamente.

Nosotros consideramos que el mito del Camélido Sacrificador y su rebelión contra la humanidad, narra una historia o creencia más completa y de larga data reinterpretada y con vacíos, independientemente de que en el caso de Huarochirí se relacione con el mito de la rebelión de los objetos. Pero al igual que este último, el del Camélido Sacrificador presenta características comunes entre sus versiones más tempranas y tardías, siendo su trasfondo la relación humanos con no humanos que mantiene el equilibrio natural o sobrenatural, resaltando también una “crisis” ritual que permite la inversión de roles. Empero, la versión del mito del Camélido Sacrificador de Huarochirí establece para nosotros diferentes lecturas: desde una referencia a un Camélido Perseguidor (y quizás devorador) de hombres, hasta una asociación con los objetos en rebelión: los batanes y morteros, por la posibilidad de que el camélido del mito se asocie a las *conopas* de camélido que presentan la misma función que los objetos en rebelión. Lo que no sería tan especulativo si se considera los casos etnográficos donde estas *conopas* siguen siendo usadas y son el cuerpo del Camélido Sacrificador que se rebela contra la humanidad en crisis rituales siendo esta interpretación abierta al debate y a nuevas investigaciones que brinden mayores luces a su entendimiento, ya que por ejemplo se ignora si los incas conocían o asociaban el mito del Camélido Sacrificador a dichos ídolos.

Otra pregunta de discusión es ¿por qué Tiwanaku no materializa el mito del Camélido Sacrificador en ídolos líticos, ni presenta ídolos de camélidos? Inicialmente hay que tomar en cuenta que en el Formativo culturas como Wankarani, presentan estelas pétreas con forma de cabezas de camélido relativamente portables (Ponce 1970), que aparecen al interior de casas en torno a fogones (Condarco et. al. 2002: 30-43) con probables funciones análogas a los ídolos *conopa* de camélidos del incario y la colonia que también se ubican en casas y reciben cultos privados, además considerando que estos últimos ídolos *conopa*, paradójicamente se inspiran en las formas cerámicas de efigies de camélidos de Tiwanaku y Wari (Sillar 2016), que en el siglo XX son soportes del mito del Camélido Sacrificador. Resulta evidente un tipo de proceso en el que el culto del camélido se ampara en ídolos líticos portables desde el Formativo hasta el siglo XX al que se hallaría insertado algunas veces el mito del Camélido Sacrificador. Pero en el Horizonte Medio en Tiwanaku dicho proceso conlleva a la reproducción del mito en la imagen del TCS en artefactos que no son objeto de culto pero sí parte del mismo. Este cambio rompe un poco con los antecedentes del Formativo referidos, pero también con los antecedentes más inmediatos como los monolitos antropomorfos de Khonkho Wankane que

poseen versiones tempranas del TCS, y que constituyen proto wakas adoradas en los ritos públicos de los caravaneros (Janusek 2015: 358-359, Baitzel y Trigo, 2019 a y b). Mientras en Tiwanaku, salvo la estela Bennett que podría poseer una función análoga y que presenta imágenes de camélidos, las representaciones del TCS aparecen solo en un dintel que formaría parte de alguna arquitectura templaria y en cambio son más abundantes en diferentes artefactos portables que no son ídolos líticos (ver Baitzel y Trigo *ibid.*).

Así pues, la pregunta de por qué Tiwanaku no genera ídolos líticos de camélidos análogos a las *conopas* incas o las previas estelas Wankarani, tiene alguna relación con el manejo del mito del Camélido Sacrificador, pero esta innovación formula más dudas: ¿alude a un manejo estatal más efectivo del mito a través de la iconografía del TCS en bienes más portables, comercializables o intercambiables como textiles, vasijas y artefactos de consumo de alucinógenos?, ¿ciertos objetos como las vasijas de efigie de camélidos que inspirarán las *conopas* posteriores pueden operar en los ritos Tiwanaku en algún grado de formas similares a estas *conopas*?, ¿el Camélido Sacrificador puede en Tiwanaku estar asociado no solo a sus representaciones iconográficas explícitas (TCS) sino a las vasijas efigie de camélidos, de manera similar a su asociación con las *conopas* en el siglo XX? Posiblemente, las respuestas a estas preguntas giren en torno a la concepción andina animista que brinda incluso a recipientes como los keros la capacidad de ser tomados como seres vivos (Mora y Goytia 2016), “participes” en las ceremonias y no solo objetos “usados” en las mismas, cualidades ya consolidadas y explícitas en el caso de las *conopas*.

Existen otros horizontes interpretativos más complejos que de momento este trabajo no profundiza, pero propone a discusión. Por ejemplo, el par de challadores cerámicos de la ofrenda Pariti en los que están plasmados los TCS hembras, presentan otros personajes (Ave Monstruosa) que se han interpretado como vinculados a fenómenos astronómicos y eclipses (Sagárnaga y Mencías 2014). Para nosotros el TCS hembra de estas piezas podría encarnar a una versión de otro mito mayor, como es la constelación de la llama negra *Yacana* descrita en Huarochirí (Taylor 1999:373-375), ya que al igual que ésta el TCS hembra es negra y si bien alude a la procreación humana, podría estar inserta en un discurso alusivo a fenómenos celestes. Urton (1981) ya refería la importancia de la *Yacana* y su culto para la propiciación de la fertilidad de los camélidos. El TCS hembra se asocia en algunos atributos a las efigies de camélidos hembra en estado de gestación, evidentemente dentro de una secuencia que sugiere fertilidad y procreación.

Conclusiones

Las conclusiones de la presente investigación, lejos de concluirla, iniciarán mayores trabajos, interpretaciones y debates en torno a la ontología y mitología andina de la rebelión de los camélidos contra la humanidad. Pero inicialmente concluimos lo siguiente:

1. Este trabajo aporta una identificación y definición de las representaciones de camélidos machos y hembras en el arte Tiwanaku, con diferentes conjuntos de contenido simbólico tanto en las versiones de machos (asociados a los sahumeros, el consumo de alucinógenos, etc.) y hembras (el consumo de bebidas y la propiciación de la gestación de camélidos). Así como a la definición de los géneros del Camélido

Sacrificador y los cambios que estos sufrieron a través del tiempo: En Tiwanaku (el TCS) con una diferencia marcada (macho/hembra) y a mediados del siglo XX bisexual, ambas construcciones de género socialmente convencionalizadas en torno a la fertilidad. La faceta masculina del Camélido Sacrificador otorgará la muerte a los humanos y la vida (inseminando) a los camélidos, mientras su faceta femenina, mucho más compleja, posiblemente se relacionará con la gestación, la maternidad, el “emparentamiento” conceptual con linajes humanos que también podría “originar”.

2. El Camélido Sacrificador emerge cuando se transgrede el principio sacralizado del intercambio de dones entre humanos y no humanos (camélidos) que regula la fertilidad de los camélidos. La ausencia de sacrificios y ofrendas, o su inadecuada ejecución por parte de los humanos, causan que el camélido deba ejecutar el sacrificio de humanos no solo como un castigo, sino también como una forma de reequilibrar la relación referida.
3. El Camélido Sacrificador mantiene la constante del sacrificio, pero a través del tiempo presenta diferencias y similitudes en su forma de realizarlo y el tipo de víctimas: sacrifica seres humanos asociados a los camélidos: caravaneros (en épocas prehispánicas) y pastores y chamanes (en épocas contemporáneas y posiblemente desde periodos previos), es decir, la similitud entre ambos momentos es que siempre se trata de humanos íntimamente ligados a los camélidos. La forma en que ejecuta el sacrificio posee variaciones y diferencias: decapitando (prehispánico) o extrayendo el corazón de su víctima y devorándolo (contemporáneo con raíces coloniales). Este ser en su versión encarnada en las *conopas*, puede perder sus fuerzas por la ausencia de su “alimento” ritual, pero su “hambre” y su capacidad predatoria hacia la humanidad parecen mantenerse intactas y amenazadoras, ampliando sus tipos de víctimas no solo a pastores sino a cualquier humano que este próximo en dichas condiciones (Flores Ochoa 1974:254, Allen 2020: 219-222).
4. El contexto de su aparición es el de ceremonias de propiciación de fertilidad y protección del ganado camélido por parte de pastores y hechiceros en tiempos actuales, y de caravaneros y chamanes en tiempos prehispánicos, donde existía para el caso Tiwanaku un tipo de manejo estatal del mito y su culto.
5. El Camélido Sacrificador es un no humano con una larga data y vigencia y con diferentes “corporeidades”: prehispánicamente registrado gráficamente con atributos mixtos de humano y camélido (TCS) aparece asociado a monolitos que son objeto de culto en Khonkho Wankane, y en Tiwanaku desde dinteles, hasta artefactos portables como textiles, vasijas para consumo y distribución de bebida, y equipos de consumo de alucinógenos de los chamanes (tubos de hueso, tabletas de madera). En el periodo colonial hispano parece asociarse a ídolos líticos portables como las *illas* o *conopas* de camélidos originadas en tiempos incas, entonces posibles morteros para procesar plantas alucinógenas, estas *conopas* lo encarnarán más plenamente en el siglo XX tiempo en que fungen como receptáculos de ofrendas de grasa animal, coca y licores.

6. Probablemente la cuenca del Titicaca sea la región de origen prehispánico de las versiones más antiguas del Camélido Sacrificador, aunque no es una respuesta final. Empero la difusión de su mito parece haber sido más amplia, y no necesariamente haberse plasmado únicamente en iconografía o una “corporeidad” definida tajantemente, en el caso de las *conopas* no se rescatan sus atributos en iconografía sino en narraciones orales. Pero así como es posible vislumbrar el origen de este ser, también parece posible prever su epílogo, las reflexiones de Allen (2020: 219-222) en torno a los cambios religiosos y económicos de las sociedades andinas sugieren un desapego y abandono en su dependencia con los camélidos y las *conopas* que permitían la propiciación de la fertilidad de los primeros, un cambio en su visión de estas *conopas* de “sujetos” a “objetos”. Nos preguntamos si esta situación presagia el final del Camélido Sacrificador que yacía corpóreo en las *conopas*, o solamente un cambio en su interacción y corporeidad.

Agradecimientos

Agradecemos al comité editorial de *Arqueoantropológicas* y al INIAM-UMSS por la oportunidad de publicar este trabajo, así como a los comentarios de los revisores externos que permitieron su retroalimentación y mejora, y a todas las instituciones y personas que ayudaron de una u otra forma al desarrollo del mismo. A su vez extender un agradecimiento por la cooperación a Antti Korpisaari (Universidad de Helsinki Finlandia) y Velia Mendoza (UMSA Bolivia). Y un especial agradecimiento al Lic. Genaro Huarita, cuyo apoyo en temas etnohistóricos y etnográficos resultaron fundamentales para este trabajo.

Referencias bibliográficas

Anónimo Jesuita

- 2017 [1590]. Las costumbres antiguas de los naturales del Perú y la historia de los incas, siglo XVI. *Crónicas tempranas del siglo XVI*, Tomo II, (Editado por C. Velaochaga, A. Herrera y R. Warthon). Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, pp. 215-281.

Albornoz Cristóbal De

- 1989 [1581-1585]. Instrucción para descubrir todas las Huacas del Piru y sus Camayos y haciendas. C. Molina C. de Albornoz, Fábulas y mitos de los Incas, (Editado por Henrique Urbano y Pierre Duviols), *Crónicas de América 48, Historia 16*. Madrid.

Alconini Sonia

- 1995 Rito, Símbolo e Historia en la Pirámide de Akapana, Tiwanaku: un análisis de cerámica ceremonial prehispánica. La Paz: Editorial Acción.

Allen Catherine

- 2016 The Living Ones Miniatures and Animation in the Andes, *Journal of Anthropological Research* 72 (4): 416-441.
- 2018 El animismo en los Andes. Interpretando Huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas, (Editado por Maria de los Ángeles Muñoz). Cochabamba: INIAM-UMSS, Talleres Gráficos Kipus: 589-604.

- 2020 Inqaychus andinas y la animacidad de las piedras, *Ensayos de etnografía teórica Andes*, (Editado por Oscar Muñoz Moran), NOLA editores, Madrid: 193-226.

Anderson Karen

- 2018 The Tiwanaku Style in Cochabamba: How “Derived” was it?, *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series* (Editado por William Isbell, Mauricio Uribe, Anne Tiballi y Edward Zegarra). Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California: 243-274.

Arriaga Pablo Joseph De

- 1999 [1621]. *La extirpación de idolatría en el Perú*. Henrique Urbano (Estudio y notas). Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco.

Arguedas José María y Pierre Duviols

- 2012 *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Re edición del Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Baitzel Sarah y Paul S. Goldstein

- 2014 More Than the Sum of its Parts: Dress and Social Identity in a Provincial Tiwanaku Child Burial. *Journal of Anthropological Archaeology* 35, 51-62.

Baitzel Sarah y David Trigo

- 2019a The Tiwanaku Camelid Sacrificer: Origins and transformations of animal iconography in the context of Middle Horizon (A.D. 400-1100) State Expansion, *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology, Volume 39, Number 1*, pp. 31-56.
- 2019b El Sacrificador Camélido Tiwanaku: orígenes y transformación de la iconografía animal en el contexto de un Estado en expansión durante el Horizonte Medio (400-1100 d.C.). *Arqueología Boliviana*, No. 5: 163-216.
- 2021 *Desarrollando el Sacrificador Camélido Tiwanaku como Procreador y Devorador: entre mitos (ícono) gráficos prehispánicos y relatos coloniales*. Conferencia virtual en el espacio Noches del Museo del INIAM-UMSS, 25 de octubre de 2021.

Bermann Marc

- 1994 *Lukurmata Household Archaeology in Prehispanic Bolivia*. New Jersey: Princeton University Press.

Browman David L.

- 1984 Tiwanaku: Development of Inter Zonal Trade and Economic Expansion in the Altiplano, *Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes*, (Editado por David L. Browman, Richard L. Burger y Mario A. Rivera), BAR International Series 194, Oxford: 117-142.

Burkholder Jo Ellen

- 2018 Mothers and Others Female images and life cycle rituals in the Southern Andes, *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*, (Editado por William Isbell, Mauricio Uribe, Anne Tiballi y Edward Zegarra), Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California: 601-630.

Cereceda Verónica

- 2010 Semiología de los textiles andinos: Las Talegas de Isluga. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 42 (1):181-198.

Chavez Sergio

- 2002 Identification of the Camelid Woman and Feline Man Themes, Motifs, and Designs in Pucara Style Pottery. *Andean Archaeology II*, (Editado por William H. Isbell y Helaine Silverman), Kluwer Academic/Plenum Press, New York: 35-69.

Condarco Carola, Huarachi Edgar y Mile Vargas

- 2002 *Tras las huellas del Tambo Real de Paria*. Universidad Técnica de Oruro, Centro de Ecología y Pueblos Andinos, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Debray Regis

- 1994 *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

De la Puente Luna, Carlos y Jimmy Martínez Céspedes

- 2021 El Archivo Arriaga: Las voces indígenas de la Extirpación. *El Taller de la Idolatría: Los manuscritos de Pablo José de Arriaga, SJ*. (Editado por Carlos De la Puente Luna y Jimmy Martínez Céspedes), Biblioteca Nacional del Perú, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima: 11-98.

De San Pedro Juan

- 1992 [1560-1561] *Relación de Los Agustinos de Huamachuco*. Lucila Castro de Trelles (estudio introductorio). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima.

Duviols Pierre

- 2003 *Procesos y Visitas de Idolatrías Cajatambo Siglo XVII*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Flores Ochoa Jorge

- 1974 Enqa, Enqaychu illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores, *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 63: 245-262.

Girault Louis

- 1987 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: Talleres Gráficos Don Bosco.

Gonzales Holguín Diego

- 1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. (Editado por Ramiro Matos Mendieta), Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Goepfert Nicolás

- 2008 Ofrendas y sacrificio de animales en la cultura Mochica: el ejemplo de la Plataforma Uhle, Complejo Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna. *Arqueología Mochica. Nuevos enfoques*, (Editado por Luis Jaime Castillo Butters, Hèlène Bernier, Gregory Lockard, Julio Rucabado Young), Pontificia Universidad Católica del Perú (P.U.C.P.) y el Instituto Francés de Estudios Andinos (I.F.E.A.), Lima: 231-244.

Guamán Poma Felipe

- 2015 [1615] *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Editado por Carmelo Corzón. La Paz: CIMA.

Hernández Príncipe Rodrigo

- 2021 [1621] Relación de la visita del pueblo de Santa María Magdalena doctrina de Marca provincia de Huailas, anno 1621. *El Taller de la Idolatría: Los manuscritos de Pablo José de Arriaga, SJ.*, (Editado por Carlos De la Puente Luna y Jimmy Martínez Céspedes), Biblioteca Nacional del Perú, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima: 221-224.
- 2021 [1622] Relación de la visita contra la idolatría del pueblo de Recuay. *El Taller de la Idolatría: Los manuscritos de Pablo José de Arriaga, SJ.*, (Editado por Carlos De la Puente Luna y Jimmy Martínez Céspedes), Biblioteca Nacional del Perú, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima: 119-140.

Hidalgo Roberto

- 2011 El papel de la Vilca en contextos mágico-religiosos y evidencias de su consumo en el registro arqueológico. *Khana Revista Municipal de Culturas*, 52: 133-139.

Ibarra Grasso Dick Edgar

- 1973 *Prehistoria de Bolivia*. Cochabamba-La Paz: Los Amigos del Libro.

Isbell William y Patricia Knobloch

- 2009 SAIS The Origin, Development, and Dating of Tiahuanaco-Huari Iconography, *Tiwanaku, papers from the 2005 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, (Editado por Margaret Young-Sánchez), Publication of the Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Art Museum, Colorado: 165-210.

Janusek John

- 2003a The changing face of Tiwanaku residential life. *Tiwanaku and Its Hinterland 2: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization*, (Editado por Alan L. Kolata), Smithsonian Institution Press, Washington, DC: 264-295.
- 2003b Vessels, Time, and Society: Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Heartland, *Tiwanaku and Its Hinterland 2: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization*, (Editado por Alan L. Kolata), Smithsonian Institution Press, Washington, DC: 30-91.

- 2015 Of Monoliths and Men. Human-Lithic Encounters and The Production of an Animistic Ecology at Khonkho Wankane. *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, (Editado por Tamara L. Bray), University Press of Colorado, Boulder, CO: 335-365.

Korpisaari Antti y Jedú Sagárnaga

- 2007 Investigaciones Arqueológicas en la Isla Pariti, Bolivia: Temporadas de Campo 2004, 2005 y 2006. *Chachapuma Revista de Arqueología Boliviana*, 1: 7-30.

Korpisaari Antti, Sagárnaga Jedú, Villanueva Juan y Tania Patiño

- 2012 Los depósitos de ofrendas tiwanakotas de la isla Pariti, lago Titicaca, Bolivia. Chungara, Revista de Antropología Chilena 44 (2): 247-267.

Korpisaari, Antti y Martti Pärssinen

- 2011 *Pariti: The ceremonial Tiwanaku pottery of an island in Lake Titicaca*. Finnish Academy of Science and Letters, Helsinki.

Lecoq Patrice y Sergio Fidel M.

- 2003 Prendas simbólicas de camélidos y ritos agro-pastoriles en el sur de Bolivia. *Textos Antropológicos*, 14 (1): 7-54.

Mauss Marcel

- 1979 *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, España.

Mora Gerardo y Andrea Goytia

- 2016 Los kerus vivos en Capital Ayllu Soraga y su participación en la fiesta de la Virgen del Rosario. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21 (1): 49-62.

Molinié Antoinette

- 1991 Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 20 (1): 79-92.

Molina Cristóbal De

- 2010 [1574]. *Relación de las fábulas y titos de los Incas*. Editado por Paloma Jiménez del Campo. Iberoamericana, Madrid.

Núñez Lautaro y Tom D. Dillehay

- 1995 Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica. Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.

Ohnstad Arik

- 2013 The Stone Stelae of Khonkho Wankane: Inventory, Brief Description, and Seriation, *Advances in Titicaca Basin Archaeology* 2, (Editado por Alexei Vranich y Abigail R. Levine), Cotsen Institute of Archaeology, Los Angeles, CA.:53-66.

Panofsky Erwin

- 1983 *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza.

Pazzarelli Francisco

- 2020 Parte-Pastor. Notas sobre pastoreo y depredación en los cerros jujeños (Andes meridionales, Argentina), *Ensayos de etnografía teorica Andes*, (Editado por Oscar Muñoz Moran), NOLA editores, Madrid: 85-113.

Plunger Elizabeth

- 2009 *Woven Connections: Group Identity, Style, and the Textiles of the "A" and "B" Cemeteries at the Site of Rio Muerto (M43), Moquegua Valley, Southern Peru*. Tesis de doctorado de la Universidad de California San Diego.

Polia Mario

- 2017 *Documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús Ministros de Cultos Autóctonos: Sacerdotes, terapeutas, adivinos y brujos*. Universidad de San Antonio Abad de Cusco, Perú.

Ponce Carlos

- 1970 Las culturas Wankarani y Chiripa y su relación con Tiwanaku. *Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, Publicación No. 25*.

Posnansky Arturo

- 1945 *Tiwanacu: La cuna del hombre americano*. Tomo II, J.J. Augustin Publisher, New York
1957 *Tiwanacu, la cuna del hombre americano*. Tomo III. La Paz: Ministerio de Educación de Bolivia.

Quilter Jeffrey

- 1990 The Moche Revolt of the Objects. *Latin American Antiquity*, 1 (1): 42-65.

Rivera Claudia

- 1994 *Ch'iji Jawira: Evidencias sobre la Producción de Cerámica en Tiwanaku*. Tesis de Licenciatura de Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
2003 *Ch'iji Jawira: A Case of Ceramic Specialization in the Tiwanaku Urban Periphery. Tiwanaku and Its Hinterland 2: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization*, (Editado por Alan L. Kolata), Smithsonian Institution Press, Washington, DC: 296-315.

Rivera Oswaldo

- 1996 Nuevas variantes para el estudio de la cerámica Tiwanaku, *Cosmovisión Andina*, Centro de Cultura, Arquitectura y Arte, La Paz, Bolivia: 497-540.

Saavedra Alberto

- 2019 Identificación del tema de la Mujer Heráldica en vasos embudo (Challadores) Tiwanaku y sus implicancias. *Arqueología Boliviana*, 5 (5): 221-239.

Sagárnaga Jedú y Javier Mencias

- 2014 Presagio de un ocaso: El conjuro de la caída de Tiwanaku, desde Pariti, *Chachapuma Revista de Arqueología Boliviana*, 7:10-16.

Sagárnaga Jedú

1987 Fritz Buck: *Un hombre una colección*. La Paz: Los Amigos del Libro.

2007 Cerámica vidriada en Pariti. *Chachapuma Revista de Arqueología Boliviana*, 1: 65-69.

Sillar Bill

2016 Miniatures and Animism: The Communicative Role of Inka Carved Stone Conopa. *Journal of Anthropological Research*, 72 (4): 442-464.

Smith Scott y John Janusek

2014 Political mosaics and networks: Tiwanaku expansion into the upper Desaguadero Valley, Bolivia. *World Archaeology* 46.5: 681-704.

Stanish Charles, De la Vega Edmundo, Moseley Michael, Williams Patrick Ryan, Chávez J. Cecilia, Vining Benjamin y Karl LaFavre

2010 Tiwanaku trade patterns in southern Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 29.4: 524-532

Taylor Gerald

1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Ricardo Palma, Lima.

Trigo David y Roberto Hidalgo

2018 El Decapitador Venado en la iconografía Tiwanaku: orígenes, desarrollo y significados. *Arqueología Boliviana* 4(4):131-162.

Trigo David

2013 *Las implicancias simbólicas del personaje "Arquero" en la iconografía de Tiwanaku durante el Horizonte Medio (500 d.C.-1150 d.C.)*. Tesis de licenciatura en Arqueología, Carreras de Antropología y Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

2019 El Arquero de la iconografía Tiwanaku: Identificación y desglose en motivos parciales. *Arqueología Boliviana*, 5 (5): 117-157.

2021 El arte prehispánico en Bolivia: Una breve introducción. *Miradas Indígena originaria campesinas*, (Editado por Iván Castellón Quiroga), Museo Nacional de Arte de Bolivia, La Paz: 34-51.

Tomoeda Hiroyasu

2013 *El Toro y el Cóndor*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Torres Constantino

2004 Imágenes legibles: La iconografía Tiwanaku como significante. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, No. 9: 55-73.

2018 Visionary Plants and SAIS iconography in San Pedro de Atacama and Tiahuanaco, *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*, (Editado por William Isbell, Mauricio Uribe, Anne Tiballi y Edward Zegarra), Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California: 333-371.

Urton Gary

- 1981 Animals and Astronomy in Quechua Universe". *Proceedings of American Philosophical Society*, Vol. 125, No 2: 110-127.

Villanueva Juan y Antti Korpisaari

- 2013 La cerámica Tiwanaku de la isla Pariti como recipiente: Performances y narrativas. *Revista Estudio Atacameños*, 46: 83-108.

Villanueva Juan

- 2016 Ideales de género en la cerámica antropomorfa de la ofrenda Tiwanaku de la isla Pariti, *Otras Miradas: Presencias femeninas en una historia de larga duración*, (Editado por Walter Sánchez y Claudia Rivera), Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), Cochabamba. 163-179.
- 2021 El soplo voraz. Interpretando la iconografía de venados en Tiwanaku desde las poéticas andino-amazónicas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 26 (2): 31-44.

Vining Benjamin y Patrick Ryan Williams

- 2020 Crossing the western Altiplano: The ecological context of Tiwanaku migrations, *Journal of Archaeological Science* 113: 2-15.

Viveiros de Castro Eduardo

- 2004 Exchanging Perspectives: The transformation of Objects into Subjects in Amerindian ontologies. *Common People*, 10 (3): 463-484.

Webster Demuth y John Janusek

- 2003 Tiwanaku Camelids subsistence, sacrifice and social reproduction. *Tiwanaku and Its Hinterland 2: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization*, (Editado por Alan L. Kolata), Smithsonian Institution Press, Washington, DC.:343-362.

Wheeler Jane

- 1982 Aging llamas and alpacas by their teeth. *Llama World* 1(2): 12-17.

La presente edición se terminó
de imprimir el mes de diciembre de 2022
en Talleres Gráficos “KIPUS”

c. Hamiraya 122 • Telf./Fax.: 591- 4 - 4582716 / 4237448

Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas y
Museo Arqueológico
Universidad Mayor de San Simón
Cochabamba - Bolivia

ISSN 1668-3668

	Presentación	9
	SECCIÓN ARTÍCULOS	13
Herramientas agrícolas de piedra de la Cuenca de Paria (Departamento de Oruro, Bolivia)	ATTILA PÉNTEK JÁNOS GYARMATI CAROLA CONDARCO	15
Perforaciones de elementos arquitectónicos de Pumapunku y Kantatayita: aportes desde la experimentación arqueológica	RUBÉN S. MAMANI ROQUE	49
Envoltorios vegetales en cuerpos y ofrendas funerarias durante el Horizonte Medio en el montículo de Piñami, Cochabamba	ZULEMA TERCEROS CÉSPEDES KAREN ANDERSON	69
La rebelión de los camélidos contra la humanidad: del sacrificador camélido Tiwanaku a los mitos y ritos coloniales y contemporáneos	DAVID E. TRIGO RODRÍGUEZ SARAH I. BAITZEL	97
La “Chunkana”: dados oráculos de comunicación con el alma de los difuntos en Horenco (Oruro, Bolivia)	GENARO HUARITA CHOQUE	135
Los molinos hidráulicos de Cochabamba. Una aproximación colonial, S. XVI-XVIII	AUGUSTO COAGUILA CALVIMONTES	165
	SECCIÓN INFORMES	199
Informe anexo a la Cédula de Reconocimiento en Superficie del Sitio Cr-14 (Incarracaycito) Tambo de Pocona, 1989	MARIA DE LOS ANGELES MUÑOZ COLLAZOS	201
	SECCIÓN MISCELÁNEA	211
IN MEMORIAM. Las cuatro décadas de trabajo arqueológico y museográfico de Ramón Sanzetenea Rocha en el Museo de la UMSS Cochabamba	DAVID M. PEREIRA HERRERA	213

