

La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)

Daniela di SALVIA
Universidad de Salamanca
danielads@usal.es

Recibido: 4 de octubre de 2011

Aceptado: 5 de febrero de 2013

RESUMEN

Este artículo analiza el culto a la Madre Tierra andina conocida como Pachamama, a partir de las referencias contenidas en aquellas crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII que hacen de la religiosidad andina uno de sus primarios objetos de estudio. Ponemos énfasis, especialmente, en la peculiaridad de los detalles que las mismas brindan acerca de las terminologías, representaciones, creencias y rituales asociados a los cultos telúricos en época prehispánica, así como de su persistencia a lo largo de las primeras décadas de colonización de las tierras centro-andinas. En este sentido, subrayamos también cómo las diversas crónicas tomadas a examen brindan una cada vez mayor precisión de las informaciones inherentes a la veneración a la Pachamama, lo que consideramos que representa una fuente de riqueza etnohistórica extremadamente útil para los avances del conocimiento de la antigua religiosidad andina.

Palabras clave: Religiosidad andina, Perú, crónicas peruanas, cultos ctónicos, Pachamama.

Pachamama in the Inca and Post-Inca Period: An Andean Vision from the Colonial Chronicles of Peru (16th and 17th Centuries)

ABSTRACT

This article analyzes the cult to Andean Mother Earth known as Pachamama, starting from the references contained in those Peruvian chronicles of the sixteenth and seventeenth centuries that make of the Andean religion one of its primary objects of study. We emphasize, in particular, the peculiarity of the details that they provide about terminology, representations, beliefs and rituals associated with telluric cults in the Prehispanic period, and their persistence throughout the first decades of colonization of the central Andes. In this sense, we also underline how the various chronicles taken into examination provide an increasing accuracy of the informations concerning the veneration to the Mother Earth, something that we think it represents a source of ethnohistorical richness extremely useful for the development of knowledge of ancient Andean religion.

Key words: Andean religion, Peru, Peruvian chronicles, chtonic cults, Pachamama.

Sumario: 1. Introducción. 2. Lo «femenino» y lo «natural» en las crónicas del Descubrimiento y de la Conquista. 3. Lo «telúrico» en las crónicas de las guerras civiles. 4. La «madre tierra» en las crónicas de Indias. 5. La Pachamama en las crónicas del Incario y en las extirpaciones de idolatrías. 6. La Pachamama en las crónicas indias y mestizas. 7. Conclusiones. 8. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

El panorama de la historiografía indiana que se produce por impacto de la conquista y colonización del antiguo Tawantinsuyu incaico, se presenta notablemente rico y variado. En tan sólo ciento veinte años (Porras Barrenechea 1986: 13) se escriben y se difunden, en los ámbitos literarios ibérico y americano, diferentes tipologías de crónicas que resaltan por su extraordinaria complejidad, tanto en los temas y contenidos como en la mano de quien las firma. Pese a que sean el producto directo de una subjetividad

Cuadro 1: Esquema tipológico de las crónicas del Perú (siglos XVI-XVII)

Tipología de las crónicas	Fase cronológica	Cronistas que refieren de cultos telúricos
Crónicas del Descubrimiento y de la Conquista	Segundo tercio siglo XVI	Pedro Sancho de la Hoz (1534); Miguel de Estete (1534); Pedro Pizarro (1571)*
Crónicas de las Guerras Civiles	Mediados siglo XVI	Pedro Cieza de León (1552-54; 1553); Agustín de Zárate (1555); Pedro Gutiérrez de Santa Clara (ca. 1590)*
Crónicas de Indias	Segundo tercio siglo XVI – Principios siglo XVII	Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1535-56); Bartolomé de Las Casas (1554); Francisco López de Gómara (1555); Antonio de Herrera y Tordesillas (1601)
Crónicas del Incaico	Mediados siglo XVI – Mediados siglo XVII	Cristóbal de Molina 'El Almagrista' (1552); Polo de Ondegardo (1567a; 1567b; 1571); Hernando de Santillán (1572); Cristóbal de Albónoz (1582); José de Acosta (1590); Martín de Murúa (1590; 1616); Pablo José de Arriaga (1621); Giovanni Anello Oliva (1630); Bernabé Cobo (1653)
Crónicas indias y mestizas	Finales siglo XVI – Principios siglo XVII	Cristóbal de Molina "El Cuzqueño" (1584); Garcilaso de la Vega 'El Inca' (1609); Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613); Felipe Guamán Poma de Ayala (1615)

*Crónicas redactadas y/o publicadas posteriormente a la vivencia de los eventos narrados

vivencial experimentada por sus redactores, así como de un contexto histórico-cultural en continua evolución, podemos clasificar esas crónicas sobre la base de un enfoque histórico-cronológico (Cuadro 1), elaborado a partir de Porras Barrenechea (1986) y aplicado por nosotros particularmente a las crónicas que refieren cultos telúricos prehispánicos y coloniales en tierra centro-andina.

Podemos afirmar que las festividades incaicas no desaparecen de forma repentina tras la llegada de los españoles; por el contrario, éstos se muestran inicialmente muy tolerantes, e incluso llegan a presenciar las opulentas celebraciones de los incas (Duvols 1977: 110). Más adelante, cuando el Concilio Limense de 1551 suprimirá las manifestaciones espectaculares, éstas revivirán en los apuntes de cuantos hayan podido admirarlas o tener noticia de ellas, junto con disertaciones sobre la manifestación de una religiosidad más alejada de las fastuosidades de los centros de poder imperial, y dedicada a la veneración local de una multitud de númenes del mundo agro-natural, entre los cuales figura la Tierra conocida como Pachamama.

Es cierto que esta misma religiosidad local constituirá la dialéctica básica sobre la cual los pueblos andinos seguirán fundamentando, a lo largo del tiempo, sobre todo una constante veneración a lo telúrico en cuanto elemento productivo impregnado de poder, tanto en su vertiente agrícola como silvestre. Aún así, el culto tributado a la Tierra en área centro-andina es, en principio, el que menos queda identificado dentro de los relatos cronísticos, aspecto éste un tanto misterioso, ya que la Pachamama no era sólo ve-

nerada por los pueblos cordilleranos alejados del poder central, sino que también estaba incluida entre las deidades oficiales del panteón incaico, siendo destinataria de un culto estatal y por tanto públicamente notorio¹. Sea lo que fuere, su culto termina siendo generalmente ignorado por los cronistas hasta la primera mitad del siglo XVI, pues, antes de que se hagan una precisa idea de lo que éste realmente supone, son especialmente los soldados españoles de la Conquista (Sancho de la Hoz [1534]; Estete [1534]; Pizarro [1571]) quienes omiten mencionarlo, al aportar sólo referencias genéricas a la existencia de antiguos ídolos de tipo femenino, o *wak'a*, cuya veneración cubría en todo caso regiones limitadas o ámbitos locales (Rostworowski 1986: 95). Será sólo a partir de mediados del siglo XVI cuando otros cronistas (Fernández de Oviedo [1535-56]; Molina 'El Almagrista' [1552]; Cieza de León [1552-54]; Las Casas [1554]; Zárate [1555]; López de Gómara [1555]) empezarán a profundizar en el conocimiento de los rituales telúricos, sobre todo en virtud del afán de «catalogación» que algunos de ellos tenderán a manifestar hacia lo religioso del mundo andino. A tal propósito, estos rituales serán eminentemente etiquetados como una de las tantas formas ceremoniales mediante las cuales los pueblos andinos exteriorizan su apego religioso al entorno natural: en particular, muchas crónicas de hasta aproximadamente 1570 emplearán terminologías tales como 'tierra', 'tierra que es madre' o, hecho muy relevante, 'tierra que tiene madre'², como testimonio de la existencia de un complejo imaginario icónico-metafórico acerca de este elemento.

Ya estamos en una época que preludia el surgimiento, a partir del último tercio del siglo XVI, de crónicas más «etnográficamente» detalladas en cuanto a religiosidad telúrica, y que podemos escindir entre las informaciones que proporcionan, por un lado, los «extirpadores de idolatría» (Albórniz [1582]; Acosta [1590]; Arriaga [1621]), y otros cronistas contemporáneos como Polo de Ondegardo (1567, 1571), Santillán (1572) y Gutiérrez de Santa Clara (*ca.* 1590); y por otro lado los cronistas indios y mestizos, quienes marcan el paso del siglo XVI al XVII (Molina 'El Cuzqueño' [1584]; Garcilaso de la Vega 'El Inca' [1609]; Santacruz Pachacuti [1613]; Guamán Poma de Ayala [1615]). Éste es precisamente el período en que, a nivel narrativo, se dispensan las más minuciosas indicaciones sobre la existencia, tanto en la época incaica como colonial, de un culto tributado a la Tierra, pues las crónicas empiezan a perfilar más detalladamente el núcleo de creencias y prácticas religiosas referentes al mismo, no sin caer a menudo en un vaivén de mutuas imitaciones literarias (Pärssinen 2003). De todos modos, es aproximadamente a partir de finales del siglo XVI cuando este elemento material hecho objeto de culto aparecerá citado en las crónicas, y también en otras fuentes documentales de la época, con el apelativo de 'Pachamama', hoy en día aún muy difundido en área andina. Y así es cómo, de hecho, seguirán mencionándolo también los relatos

¹ Basándose en cronistas distantes en el tiempo como Cristóbal de Molina 'El Cuzqueño', quien publica su relación en 1584, y Bernabé Cobo, cuya obra se remonta a 1653, Silverblatt (1990: 37) concluye que «una imagen de la Pachamama figuraba junto a las de Viracocha, el Sol, el Trueno y la Luna en la plaza principal de la capital, durante las principales fiestas allí mensualmente celebradas. Entonces se le hacían ofrendas, al igual que a los otros dioses reverenciados por los cusqueños».

² Esta característica denominación es empleada, por ejemplo, por Cristóbal de Molina 'El Almagrista' (1968 [1552]: 76), quien escribe que los indios «mochaban a la Tierra porque decían que tenía madre y teníanle hecho su bulto y sus adoratorios».

cronísticos indios y mestizos, y más en general, los de la época post-toledana, que en cierto sentido cierran el ciclo más fértil de la historiografía colonial peruana, al hacer hincapié sobre todo en la importancia que el culto a la Pachamama tenía durante la época incaica. El punto final a este cambio de perspectiva será dado por obras sucesivas a la primera mitad del siglo XVII (como la de Cobo [1653]), que se limitarán fundamentalmente a imitar o repetir contenidos religiosos ya abordados en los escritos antecedentes.

2. Lo «femenino» y lo «natural» en las crónicas del Descubrimiento y de la Conquista

Las crónicas del Descubrimiento y de la Conquista surgen de la pluma de ‘conquistadores’ que experimentan personalmente, y reflejan por escrito, el choque cultural que supone el entrar en contacto con los pueblos nativos y sus desconocidos modos de vida, así como con el crudo dramatismo de las acciones de conquista, por un lado, y de las consecuentes resistencias a la invasión española de las tierras incaicas, por otro. Los ecos de las hazañas y vivencias de soldados como Sancho de la Hoz (1534), Miguel de Estete (1534) o Pedro Pizarro (1571), alcanzan pronto los círculos intelectuales de toda Europa, alimentando también la difusión subitánea de anónimas hojas impresas que anuncian «el descubrimiento fabuloso del Perú y las riquezas entregadas por Atahualpa a los españoles» (Porrás Barrenechea 1937: 29).

En efecto, en la crónica soldadesca de Pedro Sancho de la Hoz³ y en la de Miguel de Estete, titulada *Noticias del Perú*, se dispensan detalladas referencias sobre las copiosas riquezas de los templos incaicos con los que los españoles se encontraron en su camino al Cuzco, y en la capital misma. Entre éstas, consideramos importante destacar las representaciones escultóricas femeninas de las que ambos cronistas refieren, pues, aunque probablemente se tratara de estilizaciones artísticas de las Qoya, es decir de las esposas de los reyes incas, puesto que el culto a las antepasadas-heroínas circundaba no sólo la política sino también la religión imperial (Silverblatt 1990: 41), es probable asimismo que entre ellas hubiera reproducciones personificadas de algún numen femenino andino. De la pluma de Sancho de la Hoz leemos sobre el hallazgo, efectuado en el Qorikancha del Cuzco, de «diez o doce figuras de mujer», hechas de oro y adoradas como diosas; y el cronista también alude a la presencia de otra estatua, «de plata de la misma hechura» (en Urteaga 1938: 167), que, por diferir de las demás, quizá no representaría una antepasada real sino alguna deidad del panteón incaico que desafortunadamente queda muy poco definida. Por su parte, Miguel de Estete parece ampliar las referencias narrativas de su contemporáneo, al dar cuenta de que las imágenes veneradas (tanto en la ciudad del Cuzco como «en ciertos templos a ella comarcanos») representaban «algunas señoras muertas», o en todo caso reproducciones estilísticas femeninas a las que se daba de comer, si bien «haciendo cierta oración al Sol se lo quitaban y lo comían aquellos sus sirvientes derramando contra el Sol alguna parte del manjar» (en Urteaga 1938: 241-242). A propósito de esta última práctica gestual, consideramos interesante

³ Éste es autor de una *Relación para su Magestad de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la Tierra*.

señalar que, según el propio Urteaga (1938: 242, nota 1), «es una forma muy usada de sacrificio, y aunque se conserva entre los indios la costumbre de derramar, soplando un poco de la chicha o cualquiera otra bebida; pero se relaciona más este uso con los antiguos ritos de culto a Pachamama, o la tierra».

Sobre la predilección que los pueblos incaicos manifestaban hacia el arte como vehículo de «explicitación de lo religioso», otro soldado de la Conquista, Pedro Pizarro (1938 [1571]: 190-191), primo y paje del conquistador Francisco Pizarro, detalla minuciosamente las semblanzas características de un antiguo ídolo denominado Apurima, cuya reproducción rudimentaria («un palo grueso, más grueso que un hombre muy gordo, y este palo tenía muchos pedazos desgajados») ostentaba rasgos típicamente femeninos, al tener pecho, ser vestido «con ropas de mujer muy delicadas» y llevar colgados «cascabelitos chiquitos de oro y de plata». Pizarro también explica que al lado de esta escultura había muchos otros palos, más pequeños, vestidos de la misma manera «y con sus copos semejando estatuas de mujeres». Todas las esculturas eran además empapadas de sangre y a su servicio se ponía una guardiana, lo que refuerza la convicción de que podía tratarse de unas de las muchas *wak'a* andinas diseminadas a lo largo del territorio incaico, que se consideraban impregnadas de poderes numinosos. Igualmente interesante es el detalle narrativo que Pizarro (1938 [1571]: 195-196) también proporciona sobre otra posible *wak'a* del reino incaico, probablemente destinada a rituales de culto ctónicos: una «cueva grande», ubicada a las afueras del Cuzco, que albergaba otras tantas piezas estilizadas, hechas de oro y de barro, y esculpidas con reproducciones figurativas de animales, como arácnidos y reptiles, que se vinculaban simbólicamente a la sacralidad del mundo telúrico.

3. Lo «telúrico» en las crónicas de las guerras civiles

Los relatos de esta época (mediados del siglo XVI) recogen los ecos de las rivalidades intestinas entre los conquistadores que contienden por el dominio del Cuzco huérfano del Inca, pero, por otro lado, también dispensan un conocimiento cada vez más detallado del territorio andino, así como de las tradiciones religiosas y culturales de sus habitantes. De hecho, es a partir de esta época cuando se empieza a dar cuenta de la existencia en los Andes de un culto autóctono tributado a un específico numen telúrico.

En particular, la primera referencia a la Tierra vista como 'madre' se encuentra en la *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* del Contador Agustín de Zárate (1862 [1555]: 476), quien, al rememorar las desavenencias de los primeros encuentros entre incas y españoles, relata que «a lo que [el padre Valverde, *ndr*] decía de Jesucristo, que había criado el cielo y los hombres y todo, que él [Atahualpa, *ndr*] no sabía nada de aquello ni que nadie criase nada sino el sol, a quien ellos tenían por padre, y a la tierra por madre, y a sus guacas [...]». Por su parte, el *Quinquenario o Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*, de Pedro Gutiérrez de Santa Clara, dispensa detalles quizá aún más peculiares, que le valen a este cronista el mérito de ser considerado un «genio pictórico» cuya crónica «desborda de colores» (Porrás Barrenechea 1986: 236). Sobre la Tierra, por ejemplo, el mismo presenta indicios verosímiles de que a este numen le competían ciertas denominaciones

lingüísticas y semblanzas figurativas, y esto pese a que se le impute haber copiado otros cronistas como Las Casas, Murúa y López de Gómara (Pärssinen 2003: 60, 61-67):

«Asimismo tenían estos indios por diosa a la Tierra, y cuando juraban la tocaban con los cuatro dedos de la mano derecha, y luego alzaban la mano en alto al Sol, o a la Luna, diciendo: *jullol annan pacha ynde*, o *annan pacha quilla*. Y así decían lo que querían proponer en su dicho: *Pacha* llaman al Sol, hacedor de todas las cosas; *ynde* es el Sol; *quilla* es la Luna; *anna* es cosa alta; de manera que quiere decir: Juramento hago al Sol, o al hacedor de la gran tierra y de la Luna, que pasa esto y esto. [...] había muchos ídolos particulares, como los dioses Penates, mas los principales ídolos eran Pachacama, el Sol y la Luna, que estaban hechos de oro y vaciadizos, excepto la Tierra, que estaba hecha de barro» (Gutiérrez de Santa Clara 1963-64 [ca. 1590], II: 231-232).

En este fragmento se muestra cómo, a diferencia de las demás esculturas doradas y plateadas, la reproducción estilizada de la Tierra se componía de un elemento terroso por excelencia: el barro. Además, es muy factible el que a esta entidad se asignara también un referente lingüístico (*pacha*), si bien Gutiérrez de Santa Clara lo documenta de forma confusa y aproximada: de hecho, en su crónica el astro solar figura como «hacedor de la gran tierra y de la Luna», pero en base a una interpretación errónea de la voz *pacha*⁴, que más bien habría de referirse a la «gran tierra». Por otro lado, este cronista también alude a una significativa praxis ritual, que consistía en tocar la tierra «con los cuatro dedos de la mano derecha», dirigiendo una dedicación al sol o a la luna de profunda connotación cultural en cuanto a la importancia concomitante de los tres astros. Sobre esto el propio Gutiérrez de Santa Clara (1963-64 [ca. 1590], II: 234) escribe seguidamente que los indios «tuvieron por mayores y preeminentes en superlativo grado a [...] dos dioses Cons y Pachacama, porque fueron más poderosos que el sol, ni la luna, ni la tierra: mas que idos estos dioses quedaron estos tres por dioses, pues los ven cada día, porque acrecientan, multiplican y clarifican los que otros hicieron y formaron». Esta referencia es importante en la medida en que atestigua un hecho cultural directamente relacionado con la observación físico-natural: el que la veneración tributada al Sol, a la Luna y a la Tierra se debiera a que estos astros «colaboraban» mutuamente en la preservación y regeneración del medio agrícola y silvestre, porque «acrecientan, multiplican y clarifican». Vemos interesante hacer notar que, aún medio siglo después, en su *Historia del Nuevo Mundo*, Bernabé Cobo (1964 [1653], II: 147) también escribirá que los antiguos pueblos andinos «adoraban con igual reverencia y con unos mismos actos de culto y sumisión a las segundas causas como al sol, al agua, a la tierra y a otras muchas cosas que tenían por divinas, por entender tenían virtud para hacer o conservar lo necesario para la vida humana».

No nos ha de extrañar el que esta veneración a los astros también se hiciera tangible en las plegarias con que la nobleza incaica invocaba a la Tierra en su papel de «protectora» junto con el Sol y la Luna, como documenta otro eminente cronista de la época de las guerras civiles, Pedro Cieza de León (1985 [1553]: 57), en *El Señorío de los Incas*: «¡Oh Inca grande y poderoso, el Sol y la Luna y la Tierra, los montes y los árboles, las

⁴ En su glosario final, Gutiérrez de Santa Clara (1963-64 [1590 ca.], II: 220) traduce *pacha* como «hacedor», mientras sabemos que esta voz designa en quechua tanto nociones temporales circunscritas como nociones referentes al 'espacio terrenal' (Mariscotti 1978: 29, 251 [nota 16]; Bouysson-Cassagne y Harris 1987: 47).

piedras y tus padres te guarden de infortunio y hagan próspero, dichoso y bienaventurado sobre todo cuantos nacieron!». Y es de destacar la relevancia cosmológica que en esta «exhortación de protección» también mantenían no sólo los propios antepasados reales incas, sino sobre todo diversos elementos naturales andinos arraigados de alguna que otra manera a lo telúrico. En otras partes de su larga narración, el mismo Cieza de León hace hincapié varias veces en la numinosidad que los pueblos andinos infundían a los componentes de este medio natural eminentemente telúrico: así, en el capítulo XXXVIII de su *Crónica del Perú*, escribe que los pueblos andinos «adoraban en árboles y piedras, como los gentiles» (Cieza de León 1879 [1552-54]: 390), información que amplía en *El Señorío de los Incas*, cuando afirma que «adoraban en árboles, piedras, sierras y en otras cosas que ellos imaginaban» (Cieza de León 1985 [1553]: 32).

4. La ‘madre tierra’ en las crónicas de Indias

A partir de los años inmediatamente sucesivos a la conquista del territorio inca, y hasta principios del siglo XVI, varios funcionarios reales o tan sólo «espíritus curiosos» (Porrás Barrenechea 1986: 31) se dedican a la redacción de obras sobre el Nuevo Mundo, ya sea por motivos vocacionales y/o profesionales. Todos ellos son intelectuales y humanistas españoles que no necesariamente viajan a América o que, si lo hacen, no llegan hasta el Perú; por lo tanto, hecho que estimamos importante, escriben «en lo que se refiere a la historia y cosas de éste, únicamente de oídas» (Porrás Barrenechea 1986: 31), aunque, eso sí, proporcionan detalles valiosos sobre numerosos aspectos de la religiosidad andina, en los que las referencias a la Tierra siguen haciendo hincapié en su esencia numinosa como ‘tierra’, pero ahora también como ‘madre’.

Las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo (*Historia General y Natural de las Indias*) y Francisco López de Gómara (*Historia General de las Indias*) atestiguan la vigencia de la devoción que, todavía a mediados del siglo XVI, se le seguía teniendo a la Pachamama en área andina. Fernández de Oviedo (1992 [1535-56], V: 99) escribe que los pueblos del Cuzco «[...] tienen e adoran al sol por su dios, e dicen que el sol es su padre e la tierra su madre»; López de Gómara (1877 [1555]: 232) especifica que:

«Hay en esta tierra tantos ídolos como oficios, no quiero decir hombres, porque cada uno adora lo que se le antoja. Empero es ordinario al pescador adorar un tiburón ó algún otro pez; al cazador un león, ó un oso, ó una raposa y tales animales, con otras muchas aves y sabandijas; el labrador adora el agua y tierra; todos, en fin, tienen por dioses principalísimos al sol y luna y tierra, creyendo ser esta la madre de todas las cosas, y el sol, juntamente con la luna, su mujer, criador de todo; y así, cuando juran, tocan la tierra y miran al sol»⁵.

El que fuera sobre todo «el labrador» quien adoraba tanto al agua como a la tierra pone de manifiesto el papel de mutualidad e interdependencia con el que estos dos constituyentes del mundo natural cumplen en una cosmología andina eminentemente

⁵ Reaparecen aquí referencias al mismo tipo de gestualidad ritual citado por Gutiérrez de Santa Clara, quien probablemente pudo haber copiado fragmentos narrativos de la obra de López de Gómara (Pärssinen 2003: 60; 61-67).

canalizada hacia lo ecológico, si pensamos en la importancia agro-funcional que el primero tiene para la fecundidad del segundo. Además, siendo «diosa principalísima», junto con el Sol y la Luna, a la Tierra se le consideraba como «madre de todas las cosas», a la cual quizá quedaban subordinados los otros dos astros, que desempeñaban más bien el papel de dioses «criadores/alimentadores». El gran arraigo de esos cultos en área centro-andina queda reflejado también en la obra de Bartolomé de Las Casas (1909 [1554]: 193), la *Apologética Historia de las Indias*, en la que este cronista afirma que «[...] lo primero que á los ojos humanos se ofrece digno de consideración por su grandeza y hermosura son los cuerpos celestiales, como son el sol y la luna, los cielos, las estrellas, los elementos, el huego, el aire, el agua, la tierra [...]». El dominico también da cuenta de que a estos elementos se tributaban cultos que en las ásperas regiones de la sierra andina estaban particularmente motivados por el temor de perder, por caprichos naturales, lo más preciado para la continuidad vital cotidiana, esto es, el alimento. Así, especialmente «los serranos, por lo que toca á sus sementeras, las cuales muchas veces se les perdian, déllas por falta de lluvias y déllas por sobra de nieves ó hielo [...] tenían sus dioses que en aquellas cosas presidian, y á ellos, cuando les convenia, con sus sacrificios y devociones acudian» (Las Casas 1909 [1554]: 334). ¿En qué consistían estos sacrificios? De acuerdo con otro fragmento de la obra de Las Casas (1909 [1554]: 476-477), se veneraban los diversos elementos naturales, astrales y atmosféricos para que «diesen los frutos de la tierra», y mediante «ofrendas y sacrificios [...] de ovejas, de plumas pintadas, de mahiz, de vino y de ropa hecha de lana de muchas colores, y de todas las otras cosas que ellos [los pueblos del Perú, ndr] tenían entonces por preciosas». Tales ofrendas y sacrificios, buena parte de las cuales sin duda perdura bajo renovadas formas en los rituales de culto que en la actualidad los pueblos andinos tributan especialmente a la Tierra en épocas específicas del año, también son enumeradas por el cronista e historiador Herrera y Tordesillas (1725-30 [1601], IV: 91-92) como «yerva Coca, de ellos tan estimada, i Maiz, que es su Trigo, i Plumaz de colores, Chaquiras, i Conchas de la Mar, i Oro, i Plata, en figuras de animales, Ropa fina, Madera olorosa, i Sebo quemado: [...] Cuyes, que son como Gaçapos, Carneros, ò Pacos, Lanudos, i Rasos [...]».

5. La Pachamama en las crónicas del Incario y en las extirpaciones de idolatrías

Ya a partir de mediados del siglo XVI, y bajo el impulso intelectual del régimen del Virrey Francisco de Toledo, aparecen numerosas crónicas de la mano de personalidades del mundo religioso y laico, que se muestran sinceramente interesadas en indagar la cultura material y espiritual de los pueblos andinos, aunque algunas también ostentan el propósito de destruir las creencias y los rituales autóctonos aún subsistentes. De hecho, tras la convocación del primer Concilio Limense (1551), miembros de diversas Órdenes religiosas son enviados como visitadores y extirpadores de idolatrías hasta las más remotas comunidades de la sierra andina, a fin de «rastrear el sustrato espiritual de creencias, ritos y fábulas indígenas» (Porrás Barrenechea 1986: 34), y decretar el triunfo del Evangelio y de las enseñanzas católicas. En este clima destaca el hecho de que la mayoría de los cronistas de la época dispensen sugestivos detalles sobre la veneración tributada a la Tierra, tanto en su condición de «madre» como en relación a

las terminologías reverenciales, a los sacrificios y ofrendas ceremoniales, y a los antiguos adoratorios dedicados a la misma. En particular, es el vallisoletano Juan Polo de Ondegardo quien inaugura este ciclo de minuciosidades descriptivas: cada una de sus obras sugiere lo ardua que hubo de ser su labor de recopilación, y de hecho sus esmeros narrativos no pasan desapercibidos, puesto que son tomados al pie de la letra por otros cronistas y literatos como Martín de Murúa y Bernabé Cobo.

El gran mérito de Juan Polo de Ondegardo reside en que éste es el primer cronista que informa del apelativo reverencial atribuido a la Tierra. En *El mundo de los Incas* narra, por ejemplo, que, entre las niñas y doncellas que se solían elegir como las más hermosas y perfectas del imperio para ser consagradas al Sol, había algunas que «se daban a la Pachamama, que ellos llaman la Tierra» (Polo de Ondegardo 1990 [1571]: 81). Del mismo modo el cronista actúa también en otras crónicas, siendo sus referencias terminológicas parafraseadas incluso por Martín de Murúa, como mostramos de forma comparada en el Cuadro 2).

Es evidente la influencia que el afán de especificación terminológica inaugurado por Ondegardo seguirá ejerciendo tanto sobre Murúa como sobre otros tantos exponentes religiosos. En su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), el jesuita José de Acosta (1986 [1590]: 316-317) igualmente escribe que «después del Viracocha o supremo Dios, fue y es en los infieles el que más comunmente veneran y adoran, el sol, y tras él esas otras cosas que en la naturaleza celeste o elemental se señalan, como luna, lucero, mar, tierra. [...]», y que también «adoraban a la Tierra, que llamaban Pachamama, al modo que los antiguos celebraban la diosa Tellus [...]». Asimismo, en el siglo XVII avanzado, el jesuita italiano Anello Oliva (1998 [1630]: 165) anota, en su *Historia del Reyno y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la compañía de Jesús* (1630), que los indios «también adoraban la tierra fértil, que llaman Pachamama: que quiere decir la tierra madre fecunda y frutífera», mientras que Bernabé Cobo escribe que «todos también adoraban a la tierra, a la cual nombraban pachamama, que quiere decir ‘la madre tierra’» (Cobo 1964 [1653], II: 161).

Tanto sobre la identificación de la Pachamama con la tierra fértil y en especial modo con el campo agrícola sometido a labranza, como sobre las antiguas ofrendas y secuencias rituales relacionadas con el culto a este elemento productivo, destacamos cómo Martín de Murúa establece otras similitudes textuales con los testimonios narrativos de Juan Polo de Ondegardo (Cuadro 3).

Cuadro 2: Comparación de detalles narrativos de las crónicas de Polo de Ondegardo y Murúa

Juan Polo de Ondegardo <i>Los errores y supersticiones de los Indios</i> (1571)	Martín de Murúa <i>Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú</i> (1590)
«Despves del Viracocha (a quien tenian por señor supremo de todo y adorauan con summa honra) adorauan tambien al sol, y a las estrellas, y al trueno, y a la tierra que llamauan Pachamama, y otras cosas diferentes» (Ondegardo 1985 [1571]: 265).	«Después de Típsi Viracocha, a quien tenían por señor supremo de todo el Reino, también adoraban al sol y a las estrellas y al trueno y a la tierra, que llaman pachamama, y a otras cosas diferentes [...]» (Murúa 1946 [1590]: 285).

Cuadro 3: Otros paralelos narrativos entre las crónicas de Polo de Ondegardo y Murúa

Juan Polo de Ondegardo	Martín de Murúa	Martín de Murúa
<i>Instrucción contra las ceremonias, y ritos que vsan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad</i> (1567)	<i>Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú</i> (1590)	<i>Historia General del Perú</i> (1616)
«Es cosa comun entre Indios adorar a la tierra fértil, qes la tierra que llaman Pachamama, o Camac pacha, derramando chicha en ella, o coca o otras cosas, para que les haga bien» (Ondegardo 1985 [1567]: 255).	«Era cosa común entre indios adorar a la tierra fértil y la tierra que llaman Pacha mama y macpacha, derramando chicha en ella y coca y otras cosas, para que les haga bien; [...]» (Murúa 1946 [1590]: 278).	«[...] y así adoraban la tierra fértil, que llaman camac pacha, y la tierra nunca cultivada que dicen pacha mama, y en ella derramaban chicha y arrojaban coca y otras cosas, rogándole que les hiciese bien [...]» (Murúa 1987 [1616]: 423).
«Y para el mismo efecto en tiempo de arar la tierra, barbechar, y sembrar, y coger mayz, o papas, o quinua, o yucas, y camotes, o otras legumbres y frutos de la tierra suelen ofrecerle sebo quemado, coca, cuy, corderos, y otras cosas: y todo esto bebiendo y bailando. Para el mismo efecto suelen ayunar, y abstenerse de comer carne, sal, axi, y otras cosas. Item tienen por abusión, que las mugeres preñadas, o que estan con el mes no pasen por lo sembrados. [...]» (Ondegardo 1985 [1567]: 255).	«[...] y para el mismo efecto, en tiempo de arar la tierra, barbechar y sembrar y coger maíz y papas y quinua, yucas y camotes y otras legumbres y frutas de la tierra, suelen ofrecerle asimismo, sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas, y todo esto bebiendo y bailando; para lo cual solían ayunar y abstenerse de comer carne, sal ají y otras cosas semejantes, ni cosa que haya llegado a fuego, y tienen por gran [¿abusión?, nda] que las mujeres preñadas y que están con el mes no pasen por los sembrados [...]» (Murúa 1946 [1590]: 279).	«Al tiempo de berbechar o arar la tierra, sembrar o coger el maíz, papas y quinua, yucas, camotes y otras legumbres y frutas de la tierra, le suelen ofrecer sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas, bebiendo y danzando y, para ello, algunas veces ayunaban, absteniéndose de comer carne, sal y otras cosas que hubiesen llegado a juego, y tenían por abusión que las mugeres preñadas, o las que estaban con el monstruo, pasasen por los sembrados» (Murúa 1987 [1616]: 424).
«Tambien vsan algunos asperjar con los dedos la chicha que han de beber hazia el sol, o hazia el fuego, o hazia la tierra pidiendo que les den paz vida y contento» (Ondegardo 1985 [1567]: 255).	«[...] y también usaban con los dedos asperjar la chicha que habían de beber, hacia el sol o hacia el fuego o hacia la tierra, do el año era estéril por falta de lluvia o por llover demasiado o por hielo o granizo» (Murúa 1946 [1590]: 280-281).	

En primer lugar, en estos fragmentos nos parece relevante subrayar cómo Murúa diferencia entre «la tierra fértil, que llaman camac pacha, y la tierra nunca cultivada que dicen pacha mama». Sin minusvalorar el que este último apelativo es el que delinea particularmente la esencia holística de este numen telúrico, tenemos que reconocer que *camac pacha* lo enriquece aún más en cuanto a «vivificación anímica»: este apelativo se traduce de hecho como ‘la Tierra animadora’⁶, lo que hace patente cierto vitalismo

⁶ El sustantivo *kamaq* significa literalmente ‘el que anima’, ‘el animador’ (Taylor 2000: 4).

apriorístico infundido a la tierra en sí, y más por sus facultades productivas. Tanto es así que bien Polo de Ondegardo bien Murúa informan de la importancia decisiva que la veneración a la Pachamama adquiría en las épocas del año destinadas a la siembra y cosecha de los productos agrícolas; más adelante en el tiempo, el extirpador José de Arriaga (1999 [1621]: 27-28) también señalará al respecto que «a Mamapacha, que es la tierra, también reverencian, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha, y derraman para esto chicha y maíz molido, o por su mano o por medio de hechiceros». Por otro lado, tanto Ondegardo como Murúa remarcan este estrecho vínculo entre la fertilidad de la mujer y la de la tierra, al referir que el estado de embarazo o menstrual de la primera constituía un elemento de «peligrosidad» para ciertas fases de regeneración y producción de la segunda, con lo cual se hacía necesario respetar ciertas prescripciones en concomitancia con la evolución del ciclo agrícola. En este sentido, es evidente la asociación metafórica que los pueblos andinos establecían entre la mujer, con su potencial fecundador, y la Tierra que quedaba literalmente investida de iguales facultades en cuanto «fecunda y fructífera», como afirma el cronista Oliva. Este nexo asociativo parecía ser, además, extremadamente determinante en la realización de diversos sacrificios que eludían de aquéllos agrarios: en su *Relación de los Incas*, el jurista Hernando de Santillán (1950 [1572]: 57-58) escribe por ejemplo que «la adoración destes indios de muy antiguo es al sol y á la luna y á la tierra [...]. También adoraban á la tierra, que decían que era su madre, y al día y á las estrellas. A cada una destas cosas hacian sus sacrificios particularmente», especificando seguidamente que «tenian á la tierra por especial abogada de las mujeres que están de parto, y cuando habian de parir le hacian sacrificios». Aquí el connubio tierra-mujer por medio de la fecundidad que caracteriza a ambas se transforma incluso en una metáfora vehiculada por el carácter de maternidad, que la una muestra en cuanto sustentadora alimenticia y la otra en cuanto generadora de vida.

En continuidad con estas capacidades de fertilización, diversas crónicas se detienen en la numinosidad que mantenían las *chagra*, esto es, las parcelas puestas a cultivo, como si de elementos de identificación geofísica y de auténticos *topoi* de veneración a la Pachamama se tratara. Varios cronistas atestiguan este aspecto, documentando la existencia de específicos «adoratorios agrarios» entre las más de trescientas *wak'a* diseminadas a lo largo del Tawantinsuyu. Por ejemplo, Juan Polo de Ondegardo (1990 [1571]: 23) ubica uno en la región oriental del Antisuyu, al escribir que: «En el septimo Ceque llamado Yacanora, habia otras siete Guacas. La primera se decia Ayllipampa: era un llano donde está la chacara que fué de Mesa (¿?)⁷. Decian que era la diosa Tierra llamada Pachamama, y ofrecianle ropa de mujer pequeña». Aparte de una nueva evocación de la Tierra como mujer a la que se ofrendaba ropa en miniatura, tenemos que reseñar que, casi un siglo después, también Bernabé Cobo (1964 [1653], II: 177-178) vuelve a proporcionar igual referencia textual sobre el mismo adoratorio rememorado por Polo de Ondegardo. Por su parte, el clérigo y visitador de idolatrías Cristóbal de Albórniz refiere en su *Instrucción* de la existencia de otra *wak'a* sugestiva, ubicada en

⁷ Alonso de Mesa fue un soldado que presencié los hechos de Cajamarca, Xaquixaguana y Saqsaywamán, y que más tarde se estableció en el Cuzco, donde se apoderó de la mencionada parcela (Porras Barrenechea 1949: 95, nota 61).

Cuadro 4: La sacralidad de la chacra según las crónicas de la época post-toledana

Martín de Murúa <i>Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú</i> (1590)	«[...] ponían en medio de las chacaras una piedra luenga, para desde allí invocar la verdad [...] de la tierra y para que les guardase las chacaras [...]» (Murúa 1946 [1590]: 278).
Martín de Murúa <i>Historia General del Perú</i> (1616)	«[...] y ponían en medio de las chacaras una piedra grande, para en ella invocar a la Tierra, y le pedían les guardase las chacaras [...]» (Murúa 1987 [1616]: 423).
Pablo J. de Arriaga <i>La extirpación de la idolatría en el Perú</i> (1621)	«Chichic o huanca llaman una piedra larga que suelen poner empinada en sus chacaras, y la llaman también chacrayoc, que es el señor de la chacara, porque piensan que aquella chacara fue de aquella huaca, y que tienen a cargo su aumento, y como a tal la reverencian, y especialmente en tiempo de las sementeras le ofrecen sus sacrificios. [...]» (Arriaga 1999 [1621]: 37).
Giovanni A. Oliva <i>Historia del Reyno y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la compañía de Jesús</i> (1630)	«Ponen por guardas de las chacaras unas piedras largas, ó de color porque entienden que estas conservan la humedad de la tierra. Y para aseguralla de ladrones ponen por guardas conchas de tortuga que llaman quirquinchu, que causan tan gran temor a los que pasan, y las miran, que ninguno dellos se atreverá a entrar en la chacara donde ellas están, porque entienden se an de enchar de lepra» (Oliva 1998 [1630]: 164).
Bernabé Cobo <i>Historia del Nuevo Mundo</i> (1653)	«[...] solían poner en medio de sus heredades y chacaras, en honra de esta diosa y como ara o estatua de ella, una piedra luenga, para hacerle allí oración e invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chacaras; y cuanto una heredad era más fértil, tanto era mayor el respeto que le tenían» (Cobo 1964 [1653], tomo II: 161).

el territorio de delimitación de la capital incaica, y relacionada con uno de los incas más animosos y combativos de la estirpe real: «Cusicancha pachamama, que era una casa donde nació Tupa Inga Yapanqui» (en Duviols 1967: 26). Metraux (1989: 161) informa que a veces se infundía carácter sagrado a las *wak'a* en virtud de un nexo personal existente entre ellas y algún inca, con lo cual, si bien los adoratorios incaicos catalogados por Albórnaz coinciden, en su mayoría, con una multitud de elementos del medio ambiente andino (cerros, piedras, nevados, volcanes, cuevas, lagunas, fuentes, etc.), es probable que la *cusicancha pachamama* identificara algún lugar doméstico que fue convertido en objeto de culto, y asociado al poder tutelar de la Pachamama, por haber sido el lugar de nacimiento del mencionado inca.

Directamente relacionada con la sacralidad propia de la *chacra* estaba, asimismo, una praxis ritual cuyas modalidades, características y razones, aparecen relatadas en varias crónicas de la época post-toledana (Cuadro 4).

Las piedras que se colocaban en los terrenos agrícolas tenían la funcionalidad concreta de preservar la salubridad biológica de los mismos, ya que retenían «la humedad de la tierra» (Oliva). Este fenómeno geofísico era motivo suficiente para que las piedras mismas se consideraran empapadas de sacralidad en su propiciación de la fertilidad

agrícola: de hecho, la denominación que se les daba de *chichic* (Arriaga)⁸, así como sus propias dimensiones y características (piedras largas y grandes y, a veces, coloreadas), y también su posición «empinada» en el terreno, reforzaban, tanto a nivel terminológico como visual figurativo, la efectividad de esta sacralidad. Pero es más: tales piedras actuaban también como altares de invocación a la Pachamama, para que ésta «guardase y fertilizase» las *chagra* (Cobo), benevolencia que se propiciaría mediante la ofrenda de sacrificios, «especialmente en tiempo de las sementeras» (Arriaga). Y, elemento aún más relevante, las mismas piedras incluso actuarían como «estatua» de la diosa (Cobo): de ser así, entonces, además de asociarse con la tierra y la figura femenina humana, la Pachamama también estaba identificada con el elemento lítico, es decir con un constituyente que, siendo parte integrante del mundo natural, en el imaginario religioso andino adquiere relevancia numinosa en virtud de su imperdurabilidad en el tiempo. Arriaga corrobora este aspecto, al definir este tipo de piedra *chacrayoc* («el que posee la chacra», lit. quechua), y explicar que su nombre se debe a que ésta «es el señor de la chacra».

Dentro de la sacralidad intrínseca al campo agrícola, todo lo que éste generaba de insólito y abundante también entraba de derecho en la categoría de lo numinoso. Por ello, los pueblos cordilleranos guardaban los productos alimenticios que destacaban entre los demás por tener alguna característica física extraordinaria, como podemos apreciar en el Cuadro 5.

Las mazorcas de maíz y las papas de diferente forma que las demás, así como las primicias y los demás frutos «que la naturaleza con la viçiosidad y fertilidad de la tierra produjo» (Oliva), guardaban una fuerte carga simbólico-religiosa en razón de su peculiaridad física (forma, tamaño, etc.), es decir, de un evento que, siendo fuera de lo ordinario, era interpretado como una demostración de la benevolencia telúrica en favor de las cosechas. La prohibición de comer estos productos y, más aún, la praxis ritual de conservarlos en algún lugar apartado de la casa (Oliva) denotaban el grado de poder mágico que se les atribuía, especialmente en relación con la propiciación de buena suerte para las temporadas agrícolas venideras. A semejanza de ellos, incluso se reproducían pequeñas manufacturas «de piedras diferentes o de oro o plata» (Albóroz), que, a manera de talismanes o amuletos, desempeñaban igualmente funciones propiciatorias. Al informar de sus nombres («mamaçara», «mamapapa», etc.), Albóroz pone de relieve el carácter «maternal» que a estos objetos se les infundía, como si de «'arquetipos germinantes' de cada especie se tratara» (Bouysse-Cassagne y Harris 1987: 48); y al respecto, el padre Arriaga proporciona una sugestiva descripción de las semblanzas icónicas que estas manufacturas (sobre todo las de maíz) ostentaban:

«Zaramama son de tres maneras y son las que se cuentan entre las cosas halladas en los pueblos. La primera es una como muñeca hecha de cañas de maíz, vestida como mujer con su ánaco, y lliclla, y sus topos de plata, y entienden que como madre tiene virtud de engendrar y parir mucho maíz [...] Otras son de piedras labradas, como choclos o mazorcas de maíz, con sus granos relevados [...] Otras son algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas mazorcas y grandes, o cuando salen dos

⁸ González Holguín (1989 [1608]: 109) recoge la definición «*Chhichhi muni, o chhichhini*. Brotar lo sembrado o arbol», lo que refuerza el vínculo simbólico con las entrañas telúricas.

Cuadro 5: Las *mamasaras* y las *mamapapas* (o *llallahuas*)

Cristóbal de Albórniz <i>La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus Camayos y Haziendas</i> (1582)	«Hay otros géneros de guacas, a quien reverencian y sirven con mucho cuydado, que son de los frutos primeros que coxen de alguna tierra que no fue sembrada. Escocxen el más hermoso fruto y le guardan y, a semejança dél, hizieron otros de piedras diferentes o de oro o plata, como una maçorca de maíz o una papa y les llaman mamaçara y mamapapa; y así de los demás frutos [...]» (en Duviols 1967: 18).
Martín de Murúa <i>Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú</i> (1590)	«[...] y en tiempo de la cosecha, viendo las papas, llamadas llallaguas, que son de diferente forma que las demás, y viendo mazorcas de maíz y otras raíces de diversa hechura que las otras, las solían adorar, e hacer muchas ceremonias particulares de adoración, bebiendo y bailando, teñiéndolo por agüero [...]» (Murúa 1946 [1590]: 278).
Martín de Murúa <i>Historia General del Perú</i> (1616)	«y, al tiempo que cogían los frutos della, si hallaban un género de papas diferentes que las ordinarias, llamadas llallaguas, y las mazorcas de maíz y otras raíces de diferente hechura, las adoraban y hacían, como dicen comúnmente, la mocha ⁹ con diversas ceremonias, y comían y bebían y bailaban alrededor de ellas [...]» (Murúa 1987 [1616]: 423).
Giovanni A. Oliva <i>Historia del Reyno y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la compañía de Jesús</i> (1630)	«A este tono qualquiera cosa que tenga estrañeza entre las de su género, les parecía que tenía divinidad, hasta haçer esto con rayçes y frutos de la tierra. Los labradores usavan (y aún todavía lo usan si se les mira bien a las manos) que escogiendo el mayz, las mazorcas más bien granadas y las primeras que cogen las guardan colgadas en sus casas y aunque parescan de hambre no ay llegar a ellas y en las sementeraz haçen sus çeremonias: como es antes de sembrar la semilla toman algunos granos de mayz y los ofreçen a los ríos, echándolo enteros o molidos [...]. Al tiempo de la cosecha si allan alguna maçorca de mayz pegada una con otra, ó en otras semillas alguna cosa extraordinaria que la naturaleza con la viçiosidad y fertilidad de la tierra produjo, que llaman llallava, la adoran, y no la comen: ni aún la toccan si no es con muy grande veneración» (Oliva 1998 [1630]: 164-165).
Bernabé Cobo <i>Historia del Nuevo Mundo</i> (1653)	«Item, adoraban árboles de extraña grandeza, raíces y otros frutos de la tierra. En tiempo de la cosecha, viendo las papas llamadas llallahuas, que son de diferente forma que las demás, mazorcas de maíz, o otras legumbres de diversa hechura que las otras, las solían adorar besándolas, bebiendo y bailando otras ceremonias particulares de veneración» (Cobo 1964 [1653], tomo II: 166).

* «El acto físico que se asociaba a ‘mochar’ era una especie de ‘beso’ o soplido que se daba a quien se ‘mochaba’» (Hernández 2002: 28, nota 2): con él, se confería carácter sagrado al objeto venerado.

mazorcas juntas y éstas son las principales zaramamas, y así las reverencian como a madres del maíz [...]. La misma superstición tienen con las que llaman axomamas, que son cuando salen algunas papas juntas y las guardan para tener buena cosecha de papas» (Arriaga 1999 [1621]: 37-38)⁹.

⁹ Arriaga (1999 [1621]: 37-38) también relata que existían «conopas más particulares, unas para el maíz, que llaman zarap conopa; otras para las papas, papap conopa [...]». Éstas eran idolillos que se ponían a vigilancia de la casa (Arriaga las denomina *huacicamayoc*, esto es, ‘guardianas de la casa’, lit. quechua), y cuya veneración estaba directamente relacionada con el poder de la Pachamama, ya que personificaban diversas plantas cultivables (maíz, papas, coca, etc., cf. Hernández Astete 2002: 49, citando a Rostworowski).

Arriaga describe tres maneras con las que los andinos traducían, en términos figurativos, la numinosidad intrínseca a los productos agrícolas dispensados por la Pachamama. Pero es más: las manufacturas estilizadas que surgían de este proceso cumplían con dos funciones: por un lado una función mágica, destinada a «imitar» el mundo real para influir sobre él en la propiciación de otros tantos eventos de abundancia posibles de los productos implicados en esta dialéctica naturalista; por otro lado, una función simbólico-representativa, por la que tales manufacturas tomaban semblanzas femeninas y maternas, por ser un «emblema» más del poder de la Pachamama y albergar poderes divinos para engendrarse a sí mismas abundantemente (Silverblatt 1990: 20).

6. La Pachamama en las crónicas indias y mestizas

Algunas crónicas de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII surgen en una sociedad abocada ya a la consolidación del sistema colonial, siendo sus autores mestizos e indios partícipes del nuevo proceso histórico y cultural. Éstos manifiestan de hecho en sus escritos una cierta tendencia a la «cristianización póstuma del Incario» (Porras Barrenechea 1986: 40), ya sea mediante rutinas de comparación y forzosas armonizaciones entre las tradiciones católicas y la religiosidad indígena preexistente, ya sea narrando las informaciones inherentes a mitos, creencias, ceremonias y rituales andinos de una forma un tanto cristalizada. No obstante, precisamente por ser tales, los cronistas indios y mestizos también muestran, como sus contemporáneos, un detallado conocimiento de las tradiciones religiosas andinas y de la ritualidad agraria referente a la Pachamama, dando algunos de ellos incluso a conocer novedosos detalles sobre concepciones míticas, fórmulas ceremoniales y normas de comportamiento relacionadas con el culto a este numen¹⁰.

Precisamente en materia de nociones y mitos cosmogónicos, el papel de la Pachamama aparece concretamente marcado en la *Relación de antigüedades deste reino del Perú* (1613) del cronista indio Juan de Santacruz Pachacuti. En ella se recoge un valioso diagrama cosmogónico, en el que las nociones simbólicas referentes al imaginario religioso andino son, por primera vez, expresadas bajo significativas imágenes y terminologías explicativas. Así, señalada en el detalle siguiente por una flecha (Figura 1), a la Pachamama le compete por ejemplo una representación figurativa esencialmente naturalista y evocadora de su faceta planetaria.

De la entidad telúrica Santacruz Pachacuti proporciona tanto una configuración estilística como unas definiciones terminológicas, que encuentran parcialmente su razón de ser en la influencia ejercida por la óptica europea de la época colonial. En primer lugar, resalta en el diagrama la evidencia de que la Pachamama aparezca representada como un espacio vital que abarca la totalidad de la realidad experimentable, visualizada, en el caso específico, en la representación de un círculo y tres montañas, de las que brota un río destinado a fecundar los campos agrícolas circunstantes. Por otro lado, la

¹⁰ Hace excepción Garcilaso de la Vega 'El Inca' (1980 [1609]: 28), que, pese a ser un gran conocedor de la cosmovisión religiosa andina, sigue la huella generalista de otros cronistas de la época y se limita a relatar que los antiguos peruanos «adoraban la tierra y le llamaban Madre, porque les daba sus frutos».



Figura 1: Detalle del diagrama cosmológico del universo religioso andino elaborado por Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (Vargas 1997: 147).

denominación que Santacruz Pachacuti proporciona de *mama pacha* ya está plasmada a partir de la manera propia de la lengua española de identificar terminológicamente a la «madre tierra»; sin embargo, también hacemos notar que en su diagrama cosmogónico el cronista usa la misma terminología «vivificadora» de *camac pacha* que Polo de Ondegardo y Murúa ya habían destacado unas cuantas décadas antes en sus respectivas crónicas.

Estrechamente vinculada con su percepción cosmológica, está la esfera de actuación mítica de la Pachamama en el conjunto de relatos cosmogónicos incaico-andinos. Santacruz Pachacuti recoge en concreto uno, en el que la Tierra actúa como procreadora de quien sería el fautor del dominio de la estirpe inca sobre un gran número de poblaciones locales andinas, o, en otras palabras, como garantizadora mítica de la instauración de un orden social ante un caos imperante, cronológicamente antecedente a lo incaico:

«El que dicho *Apomancocapac*, despues que murió su padre y madre, llamados Apotampo, Pachamamaachi, y biendose ya sin padre, guarfanos, y siendo ya hombre, hizo la reseña de su gente, para ber que fuerças tenía para el nuevo conquista que pretendía hacerlo, y como le halló algunas deficultades y contradiciones, y como le bió todo aquello, hizo su conçierto con sus hermanos para buscar tierras, tomando sus bestidos ricos y armas, sacando aquel palo que abía dejado el dicho Tunapa [...]; y llamando a sus hermanos, y así se partió hazia el çerro de donde sale el sol, o mediodía» (Santacruz Pachacuti 1968 [1613]: 284-285).

Actuando como antepasados progenitores, Apotampo y Pachamamaachi¹¹ representan la pareja arquetípica del tiempo mítico de los orígenes, de cuya unión descende una nueva humanidad, encarnada en la realeza inca que es investida de una misión ordenadora del mundo. Santacruz Pachacuti (1968 [1613]: 286) remacha esta justificación cosmogónica mediante la significativa metáfora simbólica de que «Yncaptampotocon, o Pacarinancapavnanchan. [...] Estos dos arboles significauan a sus padres y madre Apotampo y a Pachamamaachi. [...] y que los dos árboles se abían de ser tronco y rayz de los yngas [...]». Aún más allá de la alusión a «la ‘pareja’ como ‘responsable’ de la realización exitosa de las acciones de ordenación y creación» (Hernández Astete 2002: 27), la reivindicada descendencia a partir de ciertos elementos vegetales y naturales

¹¹ Apotampo es precisamente «‘el señor de los Tambos’, vale decir, el kuraka de la nación principal (Ayllu), de aquellos que van a fundar el Tahuantinsuyo, según la leyenda. [...] Pachamamaachi, vale decir, ‘la gran Pachamama’ (‘madre tierra’)» (Vallée 1982: 110).

(árboles, piedras, cuevas, rocas, etc.) se explica con que tales elementos actuaban como puntos geofísicos de origen de los diferentes linajes andinos (*ayllu*). En este sentido, entonces, quizá Pachamamaachi (la «gran Pachamama») se relacionara o identificara cosmológicamente con la venerabilidad de ciertos parajes silvestres.

Cuadro 6: Oraciones dedicadas a la Pachamama según Molina ‘El Cuzqueño’

Agosto – Ceremonia de la Citua	Abril – Ceremonia de la Capacocha
Pachamama casillacta quispillacta capac yncá huahuay-quicta marcari atalli.	Pachamama cuyrumama casillacta quispellacta capac yncá guaguay y quicta macari hatalli.
[Pachamama	[Pachamama
Qasillacta qespillacta	Qasillacta qespillacta
Qhapaq Inka wawaykipta marq’ariy hat’alliy]	Qhapaq Inka wawaykipta marq’ariy, hat’alliy]
Declaración de esta oración	
O Tierra Madre, a tu hijo el Yncá, ténlo encima de tí, quieto y pacífico.	O Tierra Madre, a tu hijo el Yncá ténlo encima de tí quieto y pacífico.
[Madre Tierra,	[Madre Tierra
Dichoso, bienaventurado	Madre Nube
El Señor Inca, tu hijo, acógele en tus brazos, ténlo de la mano]	Dichoso, bienaventurado
	El Inca Señor, a tu hijo, acógele en tus brazos, ténlo de la mano]*

* Entre corchetes, los editores transcriben la misma fórmula ritual sustituyendo la grafía castellana con una fonéticamente más cercana a la lengua quechua. Además, acompañan la libre traducción al castellano del cronista con una más literal. Por otro lado, en cuanto a la traducción del apelativo Kuirumama como ‘Madre Nube’, Alberdi (1999: 148, nota 139) señala que *qoyro* designa más bien «redondo; llama blanca», lo que quizá pueda avalar una concepción prehispánica de una Tierra circular, tal como figura dibujada en el diagrama cosmogónico de Santacruz Pachacuti.

Por su papel de madre generadora y tuteladora de la estirpe real inca, a esta entidad se dirigían, de derecho, fórmulas rituales y oraciones religiosas en quechua, como las que el mestizo Cristóbal de Molina ‘El Cuzqueño’ recopila, transcribe y traduce al castellano en su *Fábulas y Ritos de los Incas*. Los antiguos sacerdotes incaicos, y quizá también las poblaciones serranas, se servían de ellas para invocar a la Tierra sobre todo en ocasión de la celebración de aquellas festividades institucionales que hacían eco a prácticas rituales relacionadas con la siembra, el aporque y la cosecha de los productos alimenticios. Molina ‘El Cuzqueño’ (1989 [1584]: 91; 125) detalla en particular dos fiestas sacrificiales, la Citua y la Capacocha, que a su parecer se llevaban a cabo respectivamente durante los meses de agosto y abril, teniendo como finalidad la purificación de los habitantes del incario así como la propiciación de prósperas cosechas agrícolas, y en las cuales las invocaciones a la Pachamama resonaban tal como documentamos en el Cuadro 6.

En agosto los sacrificios rituales dedicados a las divinidades incaicas se llevaban a cabo durante cuatro días, siendo el cuarto exclusivamente dedicado a «la Luna y la Tierra, haciéndoles sus sacrificios y oraciones acostumbrados» (Molina ‘El Cuzqueño’ 1989 [1584]: 94). Mediante los propios actos sacrificiales se daba comienzo al ciclo

agrícola, propiciando la llegada de las lluvias que habrían de regar naturalmente los cultivos. Y, como el agua y la humedad también llevarían consigo toda tipología de enfermedades, la celebración de la Citua tenía como finalidad la purificación espiritual y material de los habitantes del Tawantinsuyu, así como de todo el territorio incaico, ya que «la condición previa de la fiesta era el abandono de la ciudad que tenían que hacer los forasteros, los hombres de orejas quebradas [...], los deformes [...], y los perros» (Tomoeada 1993: 297). En esto, las invocaciones a la Pachamama tenían la utilidad mágica de propiciar la desaparición de los que se concebían como «males de la tierra», y también garantizar el bienestar de la casta imperial inca. Durante el mes de abril, las ofrendas sacrificiales también seguían siendo determinantes para el buen desarrollo del ciclo agrícola, pues tenían la finalidad de evitar que eventos atmosféricos radicales, como las fuertes lluvias o las granizadas, tan frecuentes en esa época húmeda, pudieran afectar el crecimiento de los cultivos. Para esto, los sacerdotes «ofrecían al cielo la parte del sacrificio que para ello dedicado tenían, y también a la tierra» (Molina 'El Cuzqueño' 1989 [1584]: 125).

Hemos de reseñar que esta veneración que se tenía a la Pachamama y en general a la Naturaleza andina incluso motivaba, en el ámbito socio-religioso incaico, la puesta en acto de normas de comportamiento que, de no ser respetadas, suponían un castigo ejemplar para los irreverentes. En su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala (1980 [1615], I: 224) refiere en detalle que merecían ser castigados los que hablaban mentiras («llulla rimac»), los que engañaban al mundo («pacha pantac»), y los que maldecían y levantaban falso testimonio contra el sol, las *wak'a*, los *willka* [linajes familiares, *ndr*] y la Pachamama («llullata ynti uaca bilcata pacha mamata sucario»). Es interesante destacar cómo las tipologías de delitos eran varias, incluyendo no sólo aquéllas mencionadas por Guamán Poma de Ayala, sino también toda una serie de crímenes cometidos contra el Inca, la Religión o el Estado. En ello, las ofensas ocasionadas a las deidades eran castigadas, en cuanto suponían el incumplimiento de las reglas impuestas por el culto (Kauffmann Doig 1990, II: 143). Así, la Pachamama figuraba entre las entidades a las que era prohibido deshonrar, lo que no hace sino remachar el papel de preeminencia que el culto a la misma mantenía en el antiguo Tawantinsuyu. Guamán Poma de Ayala (1980 [1615], II: 104, 179) vuelve a aludir a ella una vez más, cuando, a manera de paralelo narrativo, enumera los castigos que, en contraposición con la praxis normativa incaica, las autoridades eclesiásticas coloniales siguieron infligiendo a quienes, en cambio, persistían en sus prácticas de culto ancestrales. El cronista indio rememora, en concreto, la obra extirpadora de Cristóbal de Albónoz, «becitador general de la sancta yglecia», quien solía castigar cultos y creencias supersticiosos relacionados con enfermedades que, aún a finales del siglo XVI, los pueblos locales consideraban causadas, entre otras, por «la madre tierra», y que había que expulsar con adecuadas prácticas purificadoras.

7. Conclusiones

Escribe Kauffmann Doig (1990, II: 46) que «la información recopilada en los siglos XVI y XVII [...] por más confusa, pintoresca y legendaria que aparezca, ofrece válidos lineamientos de trozos históricos reales y de mitos, que los monumentos arqueológi-

cos no son capaces de ofrecer». En efecto, de acuerdo con las informaciones que los cronistas aquí tomados a examen brindaron a lo largo de estos dos siglos, y tanto en referencia a la época prehispánica como incaica (y aún, en parte, colonial), nos resulta evidente cómo la Tierra siguió siendo destinataria de un culto ferviente y fuertemente arraigado en área andina, hasta el punto de persistir aún en la actualidad. Conforme fueron pasando los decenios y se fueron asentando los españoles en tierra andina, los que hoy en día se conocen como cronistas del Perú perfeccionaron sus conocimientos de las prácticas y de los rituales de culto ctónicos y naturalistas; de este modo, fueron incluyendo preciosas informaciones sobre uno de los númenes más importantes del universo cosmológico-religioso andino.

De los detalles contenidos en sus escritos, inferimos en particular tres consideraciones. En primer lugar, el culto a la Tierra tenía una relevancia fundamental dentro del conjunto de prácticas y rituales de culto autóctonos; la veneración tributada a la Pachamama no se traducía sólo en la puesta en acto de ofrendas sacrificiales y actos ceremoniales, sino también en la manifestación de un culto que abordaba el entorno natural por entero. En este sentido, la propia Pachamama era concebida y venerada en cuanto numen que permeaba tanto el ámbito agrario como silvestre. En segundo lugar, el imaginario colectivo andino tenía de la Pachamama una precisa concepción simbólico-icónica, primariamente identificable con la tierra en sí, a saber, no sólo el campo puesto a cultivo sino también el medio ambiente natural. Pero también se identificaba a la Pachamama con una figura de carácter eminentemente femenino y maternal, debido a la visión que se tenía de este numen como entidad dispensadora de los productos alimenticios, y, por tanto, sustentadora de todo ser viviente, de manera análoga a cómo lo haría toda madre con sus hijos. Al respecto, bien señalan Bouysson-Cassagne y Harris (1987: 48) a la Pachamama como «la abundancia o totalidad de arquetipos germinantes del suelo». Junto con esta visión, otras tantas formas y conceptos representativos eran asociados a la Pachamama en virtud de una lógica de conexiones metafóricas, que investía tanto el universo vegetal y productivo como aquél inanimado lítico. En tercer y último lugar, existía todo un acervo de invocaciones y dedicaciones dirigidas específicamente a la Pachamama: fórmulas fijas, plegarias y actos gestuales alimentaban y daban forma a unas dinámicas rituales que destacaban en cuanto a complejidad. Los mismos formaban parte integrante de un culto que, por lo menos en la época incaica, fue avalado en el plano institucional, lo que motivaba castigos ejemplares en caso de incumplir con las debidas obligaciones rituales y ceremoniales. Pero tampoco olvidemos su paralelo carácter local y hogareño, que fue determinante en la preservación de los cultos telúricos hasta la actualidad, aun cuando éstos fueron incorporando a lo largo del tiempo elementos de cambio inevitables en aquel proceso de asentamiento socio-cultural experimentado por los pueblos andinos en su contacto con otras culturas.

AGRADECIMIENTOS: El presente análisis etnohistórico de las fuentes historiográficas peruanas forma parte de una más amplia investigación doctoral, que se ha llevado a cabo gracias a una Ayuda para la Formación del Personal Investigador financiada por la Universidad de Salamanca.

8. Referencias bibliográficas

- ACOSTA, José de
1986 *Historia natural y moral de las Indias* [1590], edición de José Alcina Franch. Crónicas de América, 34. Madrid: Historia 16.
- ALBERDI VALLEJO, Alfredo R.
1999 *Tiksimuyu, el universo: la etnoastronomía quechua y su incidencia en el hombre andino*. Berlín: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de
1999 *La extirpación de la idolatría en el Pirú* [1621], edición de Henrique H. Urbano. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse y Olivia HARRIS
1987 «Pacha: en torno al pensamiento aymara», en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Thérèse Bouyssé-Cassagne *et al.*, pp. 11-59. La Paz: Hisbol.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1879 «La crónica del Perú» [1522-54], en *Historiadores primitivos de Indias*, pp. 349-458. Biblioteca de Autores Españoles, 26. Madrid: Rivadeneyra.
1985 *El Señorío de los Incas* [1553]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COBO, Bernabé
1964 *História del nuevo mundo* [1653], edición de Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles, 91-92. Madrid: Atlas.
- DUVIOLS, Pierre
1967 «Un inédit de Cristóbal de Albórniz. La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus Camayos y Haziendas». *Journal de la Société des Américanistes* 26 (1): 7-39.
1977 *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo
1992 *Historia general y natural de las Indias* [1535-56], edición de Juan Pérez de Tudela y Bueso. Biblioteca de Autores Españoles, 117-121. Madrid: Atlas.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. [1608], edición facsimilar de la versión de 1952. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro
1963-64 *Quinquenario o historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias* [ca. 1590]. Biblioteca de Autores Españoles, 165-167. Madrid: Atlas.
- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco J.
2002 *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- KAUFFMANN DOIG, Federico
1990 *Introducción al Perú antiguo, una nueva perspectiva. II, El Incario*. Lima: Monterrico.
- LAS CASAS, Bartolomé de
1909 *Apologética historia de las Indias* [1554], edición de Manuel Serrano y Sanz. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 13. Madrid: Bailly-Baillière é Hijos.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco

- 1852 «Historia general de las Indias» [1555], en *Historiadores primitivos de Indias*, Enrique de Vedia, ed., pp. 155-455. Biblioteca de Autores Españoles, 22. Madrid: Rivadeneyra.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana M.

- 1978 *Pachamama Santa Tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Suplemento de la revista Indiana 8. Berlin: Gerbrüder Mann Verlag.

MÉTRAUX, Alfred

- 1989 *Los Incas*. México: Fondo de Cultura Económica.

MOLINA, Cristóbal de, 'El Almagrista'

- 1968 «Relación de las muchas cosas acaescidas en el Perú» [1552], en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Francisco Esteve Barba, ed., pp. 57-95. Biblioteca de Autores Españoles, 209. Madrid: Atlas.

MOLINA, Cristóbal de, 'El Cuzqueño'

- 1989 «Relación de las fábulas y ritos de los Incas» [1584], en *Fábulas y mitos de los Incas*, Henrique H. Urbano y Pierre Duviols, eds., pp. 47-134. Crónicas de América, 48. Madrid: Historia 16.

MURÚA, Martín de

- 1946 *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú* [1590]. Madrid.
1987 *Historia general del Perú* [1616], edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. Crónicas de América, 35. Madrid: Historia 16.

OLIVA, Giovanni A.

- 1998 *Historia del reino y provincias del Perú* [1630]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ONDEGARDO, Juan Polo de

- 1985 «Instrucción contra las cerimonias, y ritos que vsan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad» [1567], en *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las otras personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa Fé*, Luis Pereña ed., pp. 253-262. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1985 «Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del tratato y aueriguación que hizo el Licenciado Polo» [1571], en *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las otras personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa Fé*, Luis Pereña, ed., pp. 265-283. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1990 *El mundo de los Incas* [1571], edición de Laura González y Alicia Alonso. Crónicas de América, 58. Madrid: Historia 16.

PÄRSSINEN, Martti

- 2003 *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

PIZARRO, Pedro

- 1938 «Descubrimiento y conquista de los reinos del Perú» [1571]. Biblioteca de Autores Españoles 168, pp. 159-242. Madrid: Atlas.

POMA DE AYALA, Felipe Guamán

- 1980 *Nueva Crónica y Buen Gobierno* [1615], transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease García-Yrigoyen. Biblioteca Ayacucho, 75-76. Caracas.

- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
 1937 *Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú*. Cuadernos de Historia del Perú, 2. París: Les Presses Modernes.
 1949 *Las primeras crónicas de la conquista del Perú*. Madrid: Opus Miracvlvm Orbis.
 1986 *Los cronistas del Perú, 1528-1650 y otros ensayos*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
 1986 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de
 1968 «Relación de las antigüedades deste reyno del Pirú» [1613], en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Francisco Esteve Barba, ed., pp. 281-319. Biblioteca de Autores Españoles, 209. Madrid: Atlas.
- SANTILLÁN, Hernando de
 1950 «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas» [1572], en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Marcos Jiménez de la Espada, ed., pp. 33-131. Asunción del Paraguay: Editorial Guaranía.
- SILVERBLATT, Irene
 1990 *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- TAYLOR, Gérald
 2000 «Camay, camac y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí». En *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, pp. 1-17. Lima: Centro Bartolomé de Las Casas – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TOMOEDA, Hiroyasu
 1993 «Los ritos contemporáneos de camélidos y la ceremonia de la citua», en *El mundo ceremonial andino*, Luis Millones y Yoshio Onuki, eds., pp. 289-306. Osaka: National Museum of Ethnology.
- URTEAGA, Horacio H.
 1938 *Los cronistas de la conquista*. París: Desclée de Brouwer.
- VALLÉE, Lionel
 1982 «El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui». *Allpanchis Phuturinga* 20: 103-126.
- VARGAS PACHECO, Ernesto
 1997 «Religiosidad andina. Sincretización: origen y estrategias». *Andinidad y Etno-folklore* 2: 137-169. Cuzco.
- VEGA, Garcilaso de la, 'El Inca'
 1976 *Comentarios Reales de los Incas* [1609], edición de Aurelio Miró Quesada. Biblioteca Ayacucho, 5-6. Caracas.
- ZÁRATE, Agustín de
 1862 «Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú» [1555], en *Historiadores primitivos de Indias*, Enrique de Vedia, ed., pp. 459-574. Biblioteca de Autores Españoles, 26. Madrid: Rivadeneyra.