



Chungara, Revista de Antropología Chilena

ISSN: 0716-1182

calogero_santoro@yahoo.com

Universidad de Tarapacá

Chile

Bouysse-Cassagne, Thérèse; Chacama R., Juan
PARTICIÓN COLONIAL DEL TERRITORIO, CULTOS FUNERARIOS Y MEMORIA ANCESTRAL EN
CARANGAS Y PRECORDILLERA DE ARICA (Siglos XVI-XVII)
Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 44, núm. 4, 2012, pp. 669-689
Universidad de Tarapacá
Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32625066004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



PARTICIÓN COLONIAL DEL TERRITORIO, CULTOS FUNERARIOS Y MEMORIA ANCESTRAL EN CARANGAS Y PRECORDILLERA DE ARICA (SIGLOS XVI-XVII)*

COLONIAL TERRITORIAL DIVISION, FUNERARY CULTS AND ANCESTRAL MEMORY IN CARANGAS AND THE PRECORDILLERA OF ARICA (XVI-XVII CENTURY)

Thérèse Bouysse-Cassagne¹ y Juan Chacama R.²

El presente artículo intenta evaluar de qué modo el régimen colonial introdujo múltiples modificaciones en el espacio sagrado de Carangas y de la precordillera de Arica, y cómo estas transformaciones actuaron a varios niveles generando numerosas readaptaciones por parte de los pueblos que habitaban los valles altos de Arica y el Altiplano. Las alteraciones provocadas por la introducción de cementerios cristianos son perceptibles en las nuevas formas de enterramientos. También se observan alteraciones a nivel de la *marca* y de los *ayllu* con la permuta de los mojones, lo que no significó que todos los marcadores del espacio ancestral desaparecieran o fueran reformulados.

Palabras claves: Carangas, precordillera, *chullpas*, mojones, pueblos viejos, volcanes.

This paper intends to evaluate the way the Spanish colonizer introduced abundant modifications into the sacred space of Carangas and the precordillera of Arica, which acting at different levels, made the peoples who lived in the higher valleys of Arica and the Altiplano assume numerous changes. Adjustments brought about by the introduction of Christian graveyards can be observed in new burial modes, as well as at the levels of marcas (region) and ayllus, through the change of mojones (boundary markers), not all of which were removed from or redesigned in the ancestral space.

Key words: Carangas, precordillera, *chullpas*, mojones, precolonial villages, volcanoes.

Hace tan solo unos ochenta años un militar que recorría la precordillera de los altos de Arica y Tacna describe (Canales 1925) una singular ceremonia para atraer la lluvia en la provincia de Calacoto (altos de Tacna). A pesar de estar presentado bajo la forma cristiana de una rogativa, este ritual tenía como actor principal el cuerpo de un “gentil muerto” –un *mallki*– hacía ya más de medio milenio. Este sorprendente texto evoca inmediatamente para el lector los transportes de momias en Huarochiri en el siglo XVII, o las ceremonias que hacían los mismos incas cuando trasladaban el cuerpo de Inca Roca para atraer a la lluvia (Cobo 1964:216). Sin embargo, sería equivocado pensar que este rito corresponde a un mundo inalterado desde el época prehispánica, ya que en esta fuente, la momia, considerada culpable según la mejor tradición cristiana, recibe de parte de los vivos un castigo, que no suelen mencionar las fuentes tempranas del siglo XVI, en las que se

considera que el *camaquen* o *hupani*¹ hambriento y sediento alimentado periódicamente –pero no castigado– aseguraba a cambio de sacrificios y ofrendas la buena marcha de los ciclos vegetales, la salud de los hombres, la reproducción del linaje y la continuidad de la identidad cultural (Bouysse-Cassagne 1999:65, 2011b).

Esta fuente tardía nos hace reflexionar sobre la importancia del culto a los muertos en la comarca y sobre el grado de éxito alcanzado por la evangelización cristiana en el contexto tan peculiar de los Andes Centro-sur. Nuestro viajero escribe:

Los vecinos de Ancomarca² estaban convidados a una rogativa que debía hacerse en Talabaya para conseguir la lluvia del cielo, porque hace tiempo que no llueve en esa región. Como el dueño de casa es un potentado de laconismo, hemos pedido a los

* Artículo proyecto ECOS-CONICYT *Dinámicas culturales en el Área Centro Sur Andina*. Código C06H04 y PICS 4796.

¹ Directrice de recherches émérite au CNRS, Paris, Francia. therese.bouysse.cassagne@gmail.com

² Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. jchacama@uta.cl

guías que nos expliquen el acontecimiento indígena de la rogativa en cuestión.

Dicen que se trata de una costumbre inmemorial entre quichuas y aymaraes. Es un acto público, especie de meeting, en que todo un pueblo congregado se encamina hacia el sitio donde yacen las reliquias mortales de sus antepasados. La manifestación se lleva a cabo de la manera siguiente: Reunidos los habitantes de dos o más villorrios, bajo la dirección de sus alfereses o jefes, marchan todos al gentilar (así se llama el cementerio donde se guardan los restos humanos, anteriores a la invasión española, tal vez de 6 a 7 siglos a la fecha). Allí bajo ciertas ceremonias que entre todos practican, se extrae un gentil o cadáver y lo llevan en procesión al cementerio de otro pueblo. A voluntad general lo depositan en una tumba que, naturalmente, no es la suya. De esta manera y según el espíritu del procedimiento, le infligen una sanción al difunto para que obtenga la lluvia. Lo dejan allí castigado hasta que el tiempo se descompone y finalmente llueve, cosa, que, según los interesados, ocurre sin lugar a duda, a los pocos días de la rogativa. Después que caen las deseadas lluvias, los indios vienen gozosos en nueva romería para restituir la momia del milagro a su cementerio propio, donde sigue disfrutando del afecto y la gratitud de los vivos. En adelante nadie toca esos restos que son sagrados y forman el amuleto de la raza. Los indios creen que el alma castiga con la muerte al que se atreve a profanar esas tumbas (Canales 1925:71-73)³.

Esta singular y tardía ritualización de la muerte, a pesar de cierta connotación cristiana, nos remite a un conjunto de creencias que marcaron la región durante el período Intermedio Tardío, la época Inca y parte de la Colonia y corresponden a un amplio espacio que abarcaba la extensión comprendida entre el lago Titicaca y el océano Pacífico. Obviamente, la cordillera con los volcanes que separan Bolivia de Chile y que se entiende en la actualidad como una moderna frontera no constituyó de ninguna manera un obstáculo para los grupos que se situaban de ambos lados de ella, como lo atestigua la presencia de *mitmakuna* Lupacas, Pacajes, Carangas oriundos

del altiplano que compartían espacios productivos en los valles y en la costa (Durstun e Hidalgo 1999; Hidalgo y Durston 1998; Llagostera 1976; Muñoz y Chacama 2006). Según la encomienda de Lope de Mendieta existía en 1540 presencia caranga en las cabeceras de los valles yungas (Hidalgo 2004:419) y sabemos que había una colonia de *mitmakuna* de este grupo en Codpa, cuya población dependía de Chuquichambi, señor de la mitad de arriba de todos los carangas, con residencia en Turco. Cayoca, jefe dependiente de Chuquichambi, tenía también gente en el valle de Lluta así como en las estancias de pescadores de la costa. Los recientes estudios de Helena Horta precisan este último dato y concluyen la presencia de población caranga, reconocible por sus tocados (gorros en aduja), en los cementerios excavados de Chaca 5 y Azapa 15 (Horta 2009:27). Resulta, sin embargo, difícil entender todos los componentes étnicos de los pueblos donde se situaban estos carangas de los valles y de la costa y saber cuánta gente de origen local, costeros o *mitmakuna* hubo en ellos.

Pero es importante no perder de vista que los diversos espacios socioculturales interdigitados que funcionaron a lo largo del tiempo en el altiplano, la cordillera, los valles, el desierto, la costa del Pacífico, no sólo son la resultante de complejas relaciones económicas, sino que estas se expresaron durante siglos mediante creencias compartidas y vaivenes de intercambios ritualizados que pudieron plasmarse en tumbas (*chullpas*), objetos o vestimenta por citar algunos de ellos (Bouysse-Cassagne 2006).

Las divisiones coloniales fragilizaron, como lo veremos, tanto los lazos existentes entre la zona nuclear y las colonias de *mitmakuna*. Además, al mismo tiempo que las reducciones debilitaron los *ayllu* con la imposición de parroquias y cementerios cristianos, las fronteras de los *ayllu* constituidas por diversos hitos sagrados incluyeron además de las tumbas: volcanes, montes, *apachetas* y mojones. Todos estos procesos conllevaron múltiples tácticas adaptativas que analizaremos en adelante y que afectaron el conjunto de los cultos a los muertos.

De las Desigualdades de la Evangelización

En la última década se ha publicado una serie de trabajos que contemplan de qué manera la introducción del cristianismo afectó el conjunto de las creencias prehispánicas y en particular las relativas a la muerte (Estenssoro 2003; Gose 2008; Ramos

2010). Todos estos trabajos se fundan esencialmente en documentos de extirpaciones de idolatrías. Contrariamente a los dos primeros autores que tienden el primero de ellos a una teoría general de la evangelización y el segundo a una teoría de la colonización de la muerte andina –ambos basados en documentos que proceden de múltiples regiones– el estudio de Gabriela Ramos se centra en dos ciudades: Lima y Cuzco y concluye a una aceptación de los rituales cristianos en un ámbito donde operó, según la propia autora, “la contestación, la adaptación y la asimilación” (Ramos 2010:284) (ver Ragon 2012). Si bien nuestro trabajo considera los resultados de dichos estudios, se sitúa en una región, que además de no ser urbana sino eminentemente rural y marítima, no engendró para el “tiempo largo” la misma clase de documentos de extirpación de idolatrías que los tres autores citados usaron⁴ y por lo tanto los modelos de cristianización de la muerte que proponen se adecuan parcialmente a los que estudiamos localmente.

A nivel metodológico procuramos articular datos de la arqueología relacionados al culto a los muertos con los de la historia a fin de vincular realidad social y cultos en el “tiempo largo”. Pensamos de esta manera proponer un marco adecuado a un estudio de caso, orientado a comprender las modificaciones coloniales locales de los cultos prehispánicos.

Se trata de una zona un tanto aislada de las grandes olas de la evangelización, con diversas etnias y una población dispersa que no despertó tempranamente el interés del clero y el de las autoridades administrativas y que fue dividida tardíamente (1609) en dos arzobispados distintos y en dos corregimientos⁵. Y sólo a partir de 1619 el Virrey de Esquilache organizó unas visitas generales a los arzobispados de Arequipa y la Plata (Duviols 1971: 210).

En el Carangas nuclear dependiente del arzobispado de la Plata, la temprana evangelización estuvo a partir de 1560 a cargo de los agustinos que tuvieron una casa en Challacollo donde encontraron mucha dificultad para evangelizar a los uru (de Torres 1974:878). Pero uno de los problemas mayores que dificultó la empresa fue, sin duda alguna, que la gran mayoría del clero ignoraba los idiomas vernaculares. El cura Bartolomé Álvarez, que hablaba aymara, escribe desde el pueblo de Pampa Aullagas en 1588 quejándose de que los nombramientos de curas que se hacen desde España

no tomaban en cuenta las dotes de predicadores y sus habilidades para hablar las lenguas de los indios contrariamente a las recomendaciones del Tercer Concilio (Álvarez 1998 [1588]:284-286).

Sabemos también por el jesuita Barzana que aunque los pueblos de la costa de Arica y Arequipa, como muchos del altiplano, hablaban el idioma pukina durante los dos primeros siglos de la Colonia, este no fue aprendido por los curas. Lo que deja suponer que cuando sus locutores fueron evangelizados lo fueron en otro idioma que el suyo, y mayormente en aymara. Constatamos en efecto que el catecismo del Tercer Concilio Limeño no fue traducido al pukina y que hasta 1638 no existieron ni catecismo ni libro de oraciones en este idioma, lo que dificultó obviamente una cabal evangelización de los pukina hablantes, numerosos en la región y entre los cuales se encontraban muchos uru (Bouysse-Cassagne 2011a, 2011c). ¡Y qué decir de los uru de idioma uruquilla! Según la Visita General del Virrey Francisco de Toledo la población del Carangas nuclear sumaba 28.692 habitantes y se componía de una población aymara con un altísimo porcentaje de uru (Bouysse-Cassagne 1975:375). En el pueblo de Aullagas, por ejemplo, los uru componían un tercio de la población en torno a 1575 (Bouysse-Cassagne 1975:317). Parte de ellos habían sido compelidos a aprender el aymara bajo la dominación inca y algunos fueron evangelizados en este idioma, lo que fue insuficiente para afianzar su fe cristiana.

En cuanto a los pescadores de la costa, aquellos se encontraban en una situación similar a los uru. Considerando que hablaban una lengua muy entreverada, los jesuitas del Convento de Oruro que a duras penas llegaron a Iquique en 1635 se dirigieron a ellos en quechua. En consecuencia, es muy probable, como lo constataremos, que las diferencias de trato a los distintos grupos de cara a la evangelización hayan agudizado las disparidades culturales existentes entre ellos.

Pero más que todo, la división territorial española fragmentó un territorio antes mucho más amplio, trastornando la cohesión del espacio sagrado que se originaba tanto en el territorio mismo como en distintos marcadores espaciales y que vinculaba muertos y vivos (Bouysse-Cassagne 2000:58). Es esta división que tenemos que tomar en cuenta, a la hora de evaluar hasta qué punto el culto a los ancestros, que como bien sabemos, se plasmaba en torno a los monumentos funerarios, los volcanes, los montes, como así también en las porciones más

mínimas del territorio, fue o no obstaculizado por la evangelización.

Los Edificios Sagrados

Partiendo de la idea de que en la sierra peruana los monumentos funerarios fueron instrumentos para crear espacios sociales, Isbell relacionó las estructuras funerarias con los procesos de apropiación del territorio (Isbell 1997) ya que el culto a los ancestros en su dimensión espacial aseguraba la cohesión identitaria del *ayllu*, fundado en la tierra y en los lazos de sangre. Obviamente estos procesos de apropiación territorial prehispánicos conciernen al Carangas nuclear y las regiones precordilleranas y costeñas y conviene relacionarlos con los *ayllu*, en tanto que grupos de parentesco rindiendo cultos a antepasados comunes.

Si queremos estudiar cómo las distintas divisiones coloniales afectaron el culto a los muertos en Carangas, debemos estar en condición de considerar en primera instancia para la época prehispánica los lugares de entierro como “la cristalización” de los vínculos sociales y jerárquicos que unían las dos porciones de territorio situadas de ambas partes de la cordillera (Ramos 2010:278). Y tomar en cuenta también que en Carangas, como en las demás regiones del Tawantinsuyu, la dominación del Estado inca fue vinculada a una interacción de procesos políticos y religiosos. Sabemos que parte de los carangas de la precordillera correspondían a poblaciones que residían allí desde el siglo XIII. Después de la época Tiwanaku, el culto a los ancestros se había manifestado en el altiplano meridional mediante las torres funerarias, conocidas como *chullpas*. Según Pärssinen, las torres funerarias en el altiplano corresponden a un fenómeno repentino, adaptado desde mediados del siglo XIII (o un poco antes) y en ellas no se ha encontrado nunca cerámica tiwanaku (Pärssinen 2005:164). Cabe notar, sin embargo, que no existen *chullpas* en todas las comarcas. No las hay en la región de Chuquisaca en Bolivia (Pärssinen 2005:121), tampoco en los tramos bajos y medios del extremo norte de Chile y sur del Perú. Según Álvarez (1998 [1588]:98) “los sepulcros levantados en alto dependían del valor de la gente o de su linaje que lo enterraba”, y tenemos efectivamente noticias de que en el Altiplano los curacas de alto rango como Tata Paria, jefe de los qaraqara, podían mandar construir dos tumbas de piedras labradas, demostrando de esta forma todo

su poder (Platt et al. 2006:771, 773, 775). El apego a esta tradición postiwana y su importancia como señal de nobleza y alcurnia era tan grande que ciertos linajes siguieron construyendo *chullpas* hasta entrado el siglo XVI, como fue el caso de los pacajes de Caquiaviri (Pärssinen 2005:144).

En la bóveda baja de este sepulcro enterraban los nobles y con ellos sus sacrificios. En algunas partes hacían el cimient hueco, sin puerta baja... y allí los enterraban y arriba ponían los sacrificios. Otros, haciendo el cimient macizo en la bóveda de arriba ponían todos los muertos-asentados los curacas en sus sillas y los demás sin ellas, vestidos con sus ropas... cubiertas sus cabezas con sus plumajes y paras que es una cosa como patena que traen en la frente, de oro de plata o azófar-cada uno con su modo de caperuza (Álvarez 1998 [1588]:93).

A pesar de numerosas diferencias, existió sin embargo una continuidad estilística entre las *chullpas* de Carangas y las de la precordillera donde se encontraban los *mitmakuna*. En efecto, Pärssinen nota al estudiar una *chullpa* situada al este del tambo de Zapahuira⁶, del lado chileno, que para la construcción del techo interior como del dintel de la puerta, los albañiles utilizaron troncos de madera mediante una técnica muy parecida a la que se observaba en el vecino Carangas. Según Pärssinen, las fechas arrojadas por muestras de *ichu*, correspondiente a esta *chullpa* y a otra *chullpa* vecina, permiten situar su construcción entre 1289 y 1420 (Pärssinen 2005:160). Estos datos matizan y precisan las hipótesis de Muñoz y Chacama (Chacama 2008; Muñoz y Chacama 2006), fundadas en dataciones cerámicas, que consideran que la precordillera, ocupada en primera instancia por poblaciones de los valles occidentales, hubiera recibido ulteriormente poblaciones altiplánicas, presumiblemente caranga, que hubiesen introducido la tradición de las *chullpas* en la región en torno al siglo XIII. Siguiendo los planteamientos propuestos por Isbell (1997), a los que nos referimos anteriormente, fue probablemente en aquel momento cuando se desplazaron los *mitmakuna* con sus *wakas* y una vez vencidas las poblaciones locales se repartieron las tierras de los valles altos y costeños y se construyeron las *chullpas*⁷ (Rothhammer y Santoro 2001).

Sin embargo, mientras que son contados los conjuntos de *chullpas* en los pueblos de la precordillera, las grandísimas agrupaciones que se encuentran a ambos lados del río Lauca con vistas a las lagunas de Macaya y Sacabaya, los de Sajama, Curahuara de Carangas, Totorá, Pumiri, Sabaya, Makaya, Iktonami, Iscara, Palca, y las que se encuentran en los lindes del territorio Carangas-Pacaje, constituían como lo demostraron los trabajos de Pärssinen (2005) y Gisbert (1996) los mayores conjuntos funerarios del Collasuyu con edificios mucho más imponentes que los de la precordillera de Arica, lo que permite suponer una jerarquía entre ambas regiones. Sin embargo, todos estos grandes conjuntos altiplánicos no correspondían únicamente a entierros de los carangas. Algunas de estas *chullpas*, especialmente las del río Lauca, ostentan todavía en sus fachadas decoraciones que recuerdan variados tipos de *unku*, lo que permite pensar que pertenecen a grupos distintos, aunque todavía no estemos en condición de identificarlos todos. Gisbert constata que los diseños de los *chullpares* de esta zona remiten a *unku* incaicos y que se trataría “de la fijación en los muros por medio del color y del diseño de las mantas que cubrían las tumbas” cuando moría algún miembro de la nobleza (Gisbert 1996:45). De tal modo que las *chullpas* decoradas de Carangas constituirían indicadores de la relación que varios *mallku* del Collasuyu tuvieron con los incas al mismo tiempo que eran los enterramientos de la aristocracia de varias cabezas de linajes.

Por su parte, Horta llega a relacionar los diseños con aspas, símbolos propios del Collasuyu en la época inca, que se encuentran en algunas *chullpas* del río Lauca (como Willa Kollu, por ejemplo) con los aríbalos rojos con aspas negras que se pueden visualizar en los cementerios de Azapa, Tacna y que también acompañan las ofrendas del niño del Llullaillaco (Horta 2009:21). Este estudio permite identificar definitivamente los lugares donde vivían y fueron enterradas las poblaciones de *mitmakuna* carangas.

En las cabeceras de valle de la región de Arica no sólo no existen conjuntos funerarios sino que comprobamos que las *chullpas* existentes –aun si algunas se parecen en su estructura con las del Carangas nuclear– son de menor tamaño que las altiplánicas y no son pintadas, con la excepción de Incaullo (valle de Belén) (comunicación personal de Percy Dauelsberg a Juan Chacama 1982). Generalmente

no se encuentran en las inmediaciones, sino en el centro mismo, o inmediatamente al exterior de los poblados prehispánicos, distribuidos estos a lo largo de ocho valles precordilleranos⁸ (Figura 1). Una excepción es el sitio Caillama (valle de Chapiquiña) que reúne un conjunto de 16 *chullpas*, lo que sitúa a este poblado como un centro de culto a los muertos de cierta importancia (Muñoz y Chacama 2006; Romero 2003). Estas marcadas diferencias entre ambos lados de la cordillera pueden significar que los poblados de los altos de Arica construyeron desde el Intermedio Tardío, *chullpares* que correspondían a jerarquías de menor rango (los *mitmakunas*) que en la región nuclear de Carangas.

Al establecer los españoles las nuevas divisiones territoriales, los monumentos funerarios de las élites quedaban para las poblaciones *mitmakunas* de la precordillera de Arica en otro corregimiento distinto al suyo. Los pleitos a los que aludiremos demuestran ampliamente que las tierras de los *ayllu* situadas en la precordillera sufrieron cambios en el siglo XVII, lo que no significa obviamente que la visión española del espacio administrativo llegara a imponerse de golpe, tampoco que llegara a modificar el espacio sagrado en su totalidad, ya que los *chullpares*, verdaderos “lugares de memoria”, vinculaban todos los pueblos con sus antepasados y que además de necrópolis de cabezas de linaje constituían lugares poderosos y de gran sacralidad para los vivos. Sin embargo, la nueva partición del territorio, como lo constataremos, tuvo incidencia en la división jerárquica del culto a los ancestros.

Por otra parte, además de las *chullpas*, existen en mayor cantidad otros enterratorios llamados por los arqueólogos “cistas aéreas”⁹. Este tipo de enterratorio, contrariamente a las *chullpas*, no posee ningún tipo de vano que permita la comunicación entre muertos y vivos. No obstante, los estudios arqueológicos no especifican si la diferencia entre las *chullpas* y las cistas aéreas responden a diferencias étnicas notables (como las que pudieron manifestarse en otros ámbitos entre uru, aymara y pescadores), o a diferencias de estatus social, o a las dos. Sabemos que estas cistas fueron construidas a partir del duodécimo milenio d.C.; y por su parte, Pärssinen constata que en la región Pacaj las tumbas subterráneas de piedras situadas cerca de las torres son parcialmente contemporáneas a las *chullpas* y que ambos tipos de construcciones funerarias continuaron en pleno uso hasta la época colonial (Pärssinen 2005:163). Conviene decir,

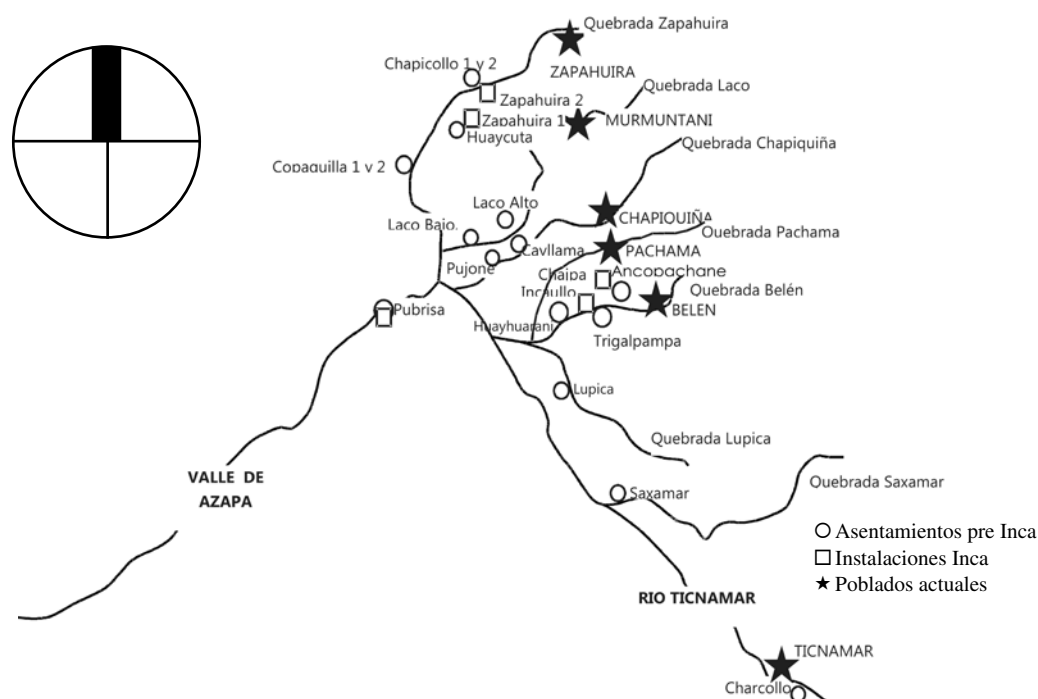


Figura 1. Mapa esquemático: Cabecera Valle de Azapa.
Schematic map: Headwaters of the Azapa Valley.

además, que en la precordillera de Arica, alrededor de ambos tipos de estructuras —*chullpas* y *cistas*—, se encuentran fragmentos cerámicos que corresponden a dos tradiciones distintas: la de valles bajos y la altiplánica (Muñoz y Chacama 2006).

Fronteras Coloniales y Marcadores Ancestrales del Espacio Caranga

Los documentos coloniales a nuestro alcance facilitan la comprensión —a nivel microespacial— de las consecuencias que tuvo esta partición colonial del territorio al mismo tiempo que nos permiten entender cuáles eran las posesiones que los carangas conservaban en la precordillera después de la época toledana¹⁰.

Tenemos que tomar en cuenta que en su dimensión espacial el culto a los ancestros prehispánicos funcionaba al estilo de las “cajitas chinas”, a distintas escalas político-religiosas plasmadas en el espacio¹¹. Conviene tomarlas en cuenta a la hora de procurar evaluar los cambios producidos durante los primeros siglos de la Colonia.

Son dos los documentos peruanos consultados¹² —la Visita de idolatría de Pallasca por Bartolomé Jurado (Archivo Arzobispal de Lima Hechicerías I,13) y la Misión a las provincias de los Indios Huachos y Yauyos (Biblioteca Nacional Lima B 54 CA Huamanga 1609)— que desde nuestro punto de vista muestran con más precisión los distintos niveles de articulación espacial de este culto. A la escala menor, la de la chacra, estaban los *huankas* (llamados *camascas* en el documento de Jurado) junto a los cuales “nunca se hacía candela ni se comía cosa que no fuese sin sal ni ají”, “que eran la guarda de las chacaras”; estas piedras levantadas que correspondían a la litomorfosis de un antepasado —a la escala menor del espacio— eran literalmente animadas por los espíritus ancestrales (*camay*) “y les ofrecían chicha al tiempo que sembraban” (Taylor 2000:29).

A nivel de cada *ayllu* existían los *ayllu wakas* y de la misma manera había otras divisiones a nivel de cada parcialidad. A nivel del pueblo existían las *wakas* principales los *cunahuacas* comparada a los santos patrones cristianos, muchos pueblos de

Carangas estaban situados en las inmediaciones de un monte tutelar –a menudo un volcán– que desempeñó este papel. Existían también los *huacas* mayores representados en Carangas por los grandes volcanes, algunos como el Sajama y el Isluga siendo además volcanes activos. En fin, los linderos territoriales del señorío podían tener como mojones otras *chullpas*. “Estos *purunhuacas* estaban en los caminos donde se acababan las provincias”¹³ (Biblioteca Nacional de Lima B 54 CA Huamanga 1609). Sin embargo, sería estéril pensar que el espacio sagrado en tiempos prehispánicos constituía una entidad fija, capaz de cruzar el tiempo sin modificación alguna. Las *wacas*, las más eficaces –las que eran visitadas por una poderosa fuerza (*camay*) y eran muy animadas por los difuntos– eran objetos de envidia especialmente las que se encontraban en los linderos de los *ayllu* y de las *marca* de tal modo que

andaban hurtando los huacas unos pueblos a otros y unos ayllus a otros y cuando les faltaban cogían paja y haciendo crizneja la arribaban y la adoraban en su lugar rogando a la *huaca* hurtada que se volviese a este lugar y que no se enojase con ellos (misión a la provincia de los indios Biblioteca Nacional de Lima B 54 CA Huamanga 1609).

Estos “hurtos” se producían probablemente durante peleas rituales que oponían los distintos vecinos como lo podemos constatar todavía en algunas regiones del altiplano.

A falta de una extirpación general de Carangas, Álvarez especifica la jerarquía del culto a las *waka* en la región y el importantísimo papel desempeñado por los cerros diciendo:

En otras partes, en cerros altos de señalada vista tenían asimismo uacas de veneración por sus provincias, y en particular cada pueblo y cada aillo como digamos ‘cognaciones’ o ‘parcialidades’...sus wakas o ídolos las colocaban, las que a su modo conocían ser mas veneradas, en los más altos cerros y más extremados en disposición y en lo mas dificultoso dellos... en otras partes en cerros altos de señalada vista tenían asimismo uacas de veneración por sus provincias, y en particular cada pueblo y cada aillo... Tenían sus uacas todas colocadas en cerros, las cuales Traian consigo

y las llevaban cuando todo el pueblo se mudaba... Todas estas uacas eran de piedra, por la mayor parte figuras de Ingas y de hombres principales, antecesores dellos que, después de muertos el demonio se les aparecía o hablaba por los campos o en los cerros o en peñascos altos... (Álvarez 1998 [1588]:75).

Sabemos por la visita que hizo Albornoz que los volcanes situados sobre el eje central de la cordillera del Pacífico eran objeto de gran veneración. Considerados por los incas como *wacas pacariscas*¹⁴ estos implantaron en sus inmediaciones *mitmakunas* “hechiceros y canónigos” dedicados a su culto, que se mudaron allí con alguna reliquia de su propia *pacarina* y lugar de origen (Bouysse-Cassagne 1988:174). Albornoz cita los Sarasara, Solimana, Coropuna, Hambato, Putina (Misti), que recibieron dádivas, sacrificios de niños durante el incario y efectivamente en muchos santuarios de altura se hicieron sacrificios de *capaccocha* –como la famosa Juanita de Arequipa o los tres niños del Llullaillaco–. Albornoz añade además que esta implantación siguió hasta el río Loa (Bouysse-Cassagne y Bouysse 1998:98). Y son conocidos los sacrificios en los cerros Aconcagua, El Plomo, El Toro, Chuscha, Chañi, Acay, Licancabur, Illimani, Pichu Pichu.

Conviene añadir que aparte de las grandes wakas *pacariscas* que corresponden a los volcanes mencionados por Albornoz y que eran los lugares de engendro de varios grupos, varios cerros importantes fueron consagrados por los incas quienes al conquistar sus territorios los reubicaron dentro del gran reordenamiento territorial del Tawantinsuyu¹⁵, y tal fue probablemente el caso de varias wakas montes de Carangas. Los trabajos de Cruz (2009) comprueban arqueológicamente la existencia de edificios sagrados en muchísimos montes del Collasuyu (Porco, Potosí, Chaqui, Quiquijana, Cusco, Cosuña, Mundo). Este autor formula la hipótesis de la existencia de territorios de jurisdicción propia de los cerros más notables, que reflejarían complejas realidades sociales de dominación bajo los incas y la existencia de una jerarquía entre los distintos cerros. En efecto, a raíz del reordenamiento incaico, algunos de estos cerros, a menudo notables por su riqueza minera, llegaron a desempeñar un papel preponderante, como fue el caso del Quiquijana, el más importante de un conjunto de 12 cerros de la región de Chuquisaca. De tal modo, que como los

caciques, algunos cerros pudieron ser gratificados de títulos de nobleza, conservar los que tenían, o perderlos. Algunos de estos títulos perduraron durante la Colonia como son “Apu, Ique, Capac”. Tal fue el caso de “Apo Quiquixana que es lo mismo que el Gran Señor Quiquixana, cerro por quien los Ingas y Pallas en el Cuzco y en Chuquisaca hasta hoy se lamentan, diciendo que después que le falta Quiquixana no tienen ni plata ni oro” (de la Calancha 1975 [1638]:1167), o de Capac Tiñi (de la Calancha 1975 [1638]:1167). Mientras tanto otros como Potosí, que era dedicado al Sol, conservaba en 1600 todavía un título en pukina, probablemente anterior a los incas, el de “hijo del Capac Ique” que significaba hijo del rico padre (Bouysse-Cassagne 2004:73). Huellas de esta jerarquía son además perceptibles en numerosos casos en la documentación del siglo XVII, por ejemplo el Omate, cuyo nombre es también Huayna Putina (volcán joven en pukina), se encuentra en una relación de inferioridad frente al Misti llamado Putina o volcán en pukina.

A su turno, los españoles que tenían la costumbre de bautizar a los montes y minas no vacilaron en hacerlo para algunos de ellos. Pero tal no fue el caso de la gran mayoría de los volcanes y montes a los que nos referimos y que escaparon al bautismo cristiano – con excepción del Misti consagrado a San Francisco (Bouysse-Cassagne 1988:171).

Gose (2008), criticando los trabajos de Reinhard (1983), Griffiths (1996) y Salomon (1995), considera por su parte que bajo la influencia de las extirpaciones y reducciones fue cuando el culto a las momias y a los curacas se trasladó a los montes. Según Gose, una de las consecuencias directas de la actuación de los españoles fue la sacralización del paisaje y en particular de los montes (Gose 2008:240). Este autor considera además que la palabra *apu* se aplicó a los cerros sólo a partir del siglo XVIII, con la caída de los curacas hereditarios (Gose 200:285). Los ejemplos que acabamos de presentar nos inducen a proponer una interpretación mucho más cauta. Cuando Álvarez escribe en 1588 desde Pampa Aullagas “los muertos hablaban por los campos, los cerros y los peñascos altos”, ninguna extirpación que sepamos había tenido lugar en Carangas y conviene admitir que frente a la existencia de los volcanes y de los altos montes, la evangelización fue a menudo impotente, recordemos que en numerosos casos los caminos que daban acceso a las cimas fueron cortados por los andinos (Bouysse-Cassagne y Bouysse 1998:104). Además quedaban todavía

muchísimas *waka* en la cima de los montes y varios eran considerados como *Apu* o *Mallku*.

Sin embargo, las tierras de los *ayllu*, con sus *waka* fueron mucho más fragilizadas por los múltiples cambios engendrados por los españoles. Las nuevas divisiones territoriales coloniales nos permiten entender, en efecto, que el territorio de las poblaciones altiplánicas de Carangas, que se extendía del lado Pacífico de los volcanes Sajama¹⁶, Guallatire¹⁷, Pomerape¹⁸, Isluga¹⁹, al formar parte del Corregimiento de Arica se encontraban desvinculadas de los centros de poder altiplánicos como Turco o Sabaya. Allí residían los caciques mayores y se hallaban las tumbas de los principales de los *ayllu*. Al ser dividido este territorio en dos, el conjunto de las creencias –entre ella el culto a los muertos– corrió potencialmente el peligro de perder parte de su coherencia como lo demostraremos en adelante. Esta partición hubiera podido tener a la larga como consecuencia que las cabezas de linaje, y la memoria señorial que conllevaban, corriesen el riesgo de quedar apartadas de las poblaciones precordilleranas, quedándose estas últimas tan solo con las de los linajes menores.

Esta hipótesis merece ser cuestionada. La división del territorio que impusieron los españoles creando un Corregimiento de Arica y otro de Carangas modificó las divisiones territoriales tradicionales haciendo que algunos pueblos que están completamente al occidente de la cordillera “particularmente Tacroma, Socoroma, Tignamar, Timar, Esquiña y Pachica²⁰” fuesen considerados como pertenecientes a la jurisdicción de Arica cuando en una época anterior estos pueblos pertenecían al gobernador de San Pedro de Turco²¹ de Hatun Carangas (Blanco 1904:XXXVI-XXXVII). Estas divisiones originaron y complicaron numerosos pleitos como los entablados entre José Choque Vilca Guaman, gobernador del pueblo de San Pedro de Turco, y José Cañipa, gobernador de los Altos de Arica, sobre los avances que este había hecho hacia los pastos y tierras de Pachica Esquiña, el Pueyo y Guallatiri posesión de los de Turco, o como los que entabló el cacique Ildefonso Caciguaman, principal de Savaya, a propósito de las invasiones de los habitantes de Isluga sobre pastos de Pesegue (Blanco 1904:XLI, XLII, XLIII)²². El largo pleito sostenido entre 1611 y 1715 (que se funda probablemente sobre posesiones inmemoriales y sobre una documentación toledana), que opone al cacique de San Pedro de Turco (Hatun Carangas) José

Choque Vilca Guaman y al gobernador de los Altos de Arica José Cañipa, muestra que el deslinde que sostuvieron los representantes de Turco por el lado de la frontera de Arica, modificaba notablemente su territorio ya que fue el siguiente:

Tocroma, Sacroma, Tignamar, Timar, Esquiña y los mojones señalados son: Caliente, Tambo de Choachoani, Guañacota, Viscachas, Chojñapueyo, Tambo de Catapaya, Guañovillque, Socoroma, Caillama, Upulla, Palca, donde hay una sepultura azul (Larama *chullpa*); lindan con el pueblo de Umagata, los mojones Pillay, Ulupatay, Rimar; lindan con el pueblo de Cotpa o Codpa, los mojones Guañacagua, Guancarani y Chucayapueyo; lindan con la jurisdicción de Camiña, los mojones Chayara, Villacollo, Vachiscota, Taritayantanca.

Según este amojonamiento, las posesiones de Turco debieron formar un semicírculo que partiendo de Caliente pasaba cerca de Socoroma, por Timar

Esquiña y Pallca hasta el nudo de Chulluncayani (Blanco 1904:XXXVI) y como vemos incluían al pueblo de Codpa que fue un antiguo asiento que sabemos que los carangas controlaban en la época prehispánica (Figura 2)²³.

Por otra parte, los títulos del deslinde del pueblo de San Salvador de Savaya²⁴ mencionados a raíz de dos pleitos también tardíos (1721 y 1744) son los siguientes, por el lado occidental: Chicaya, Huntuhuma, Hañama o Hañania, Chulluncayani²⁵, Mulluri, Pumiri²⁶ Parirgo, Pasirico, Parinacota²⁷, Cerro de Latarani y Cala Cruz” (Blanco 1904:XLI). En cuanto a Lipez, los límites de la provincia coinciden también con el amojonamiento de Toledo

a partir del Cerro de Coipasa, que sirve de límite entre las provincias de Lipez, Arica, Carangas y Paria, de aquí el amojonamiento continuaba sucesivamente con rumbo S.O. por Cerro Colorado, Apacheta de Tilluyaya, Abra de Ojo, cuchillada que divide las aguas (las unas a los altos del obispado de Arequipa y las otras a la del arzobispado (supuestamente el arzobispado de la



Figura 2. Deslindes Caranga en la documentación colonial (mapa esquemático).

(1) Deslindes siglo XVIII “títulos antiguos del canton Turco” extraído de Rivière 1982.

(2) Deslindes según Felipe Calle, gobernador del pueblo de Turco en 1622 (A. Blanco 1904:XL).

Caranga's boundaries in colonial documents (schematic map).

(1) XVIII c. boundaries, “old designation of the Turco canton” after Rivière 1982.

(2) Boundaries according to Felipe Calle, governor of the Turco town in 1622 (A. Blanco 1904:XL).

Plata), Lupichiju, Pulquiza, Tres Cerillos, Sillillica, en el camino de Pica a Savaya, Cerro Colorado, cerca de Huasco de Lipez Huatacondo, quebrada de Chuquilla, donde cruza el camino de Guatacondo a Santiago de Chuquilla (Blanco 1904:XLII).

Estos pleitos muestran que los lugares de culto a los antepasados, como las *chullpas* (*chullpa* azul, las 16 *chullpas* de Caillama), *apachetas*, varios cerros y lugares de adoración a los *mallku*, funcionaban también como mojones territoriales. De esta manera, queda patente que para los pueblos de la región el culto a los muertos estaba inscrito no solo en el territorio, sino, como bien se sabe, al estar integrados estos mojones en el territorio de otros, esta permuta podía significar un cambio substancial tanto en la organización del territorio de los *ayllu* como en la del culto a los antepasados, a nivel provincial y local. Conviene entender entonces, que en estos pleitos los caciques damnificados no solo reclamaban a la justicia española parte del territorio perdido –que era lícito defender frente a las autoridades españolas que operaban tales cambios– sino también, parte del culto a los antepasados, que obviamente no podían mencionar de cara a la Audiencia y que callan los documentos. Si no estamos hoy en condición de decir cuáles de estos mojones se originan en la división toledana impuesta y cuáles correspondían a antiguos hitos espaciales, podemos decir sin correr el riesgo de equivocarnos que todos los volcanes o cerros mencionados representaban en la memoria colectiva edificios sagrados antiguos que conformaban una red compleja con varias jerarquías que se solían mencionar en los cantos y que funcionaban a la vez como activadores de memoria espacial y de memoria genealógica (Bouysse-Cassagne 2000:58). Muchas *chullpas* además están directamente orientadas hacia estos cerros y volcanes (Pärssinen 2005:164). Obviamente las nuevas y agresivas demarcaciones administrativas españolas, en el caso que nos preocupa, no tomaban en cuenta el hecho que el conjunto de los cultos ancestrales a sus distintas escalas espaciales funcionaba en sinergia; por lo tanto los linderos coloniales al modificar el territorio de los *ayllu* e incorporar en otros *ayllu* muchos marcadores ancestrales, que no eran suyos, debieron perturbar la apreciación global del territorio de cada uno de ellos así como su relación a su propia historia. No cabe duda que esos cambios espaciales exigieron grandes esfuerzos colectivos de memoria de parte de todos y probablemente en algunos casos dolorosas readaptaciones.

Los Nuevos Marcadores Territoriales de la Colonia: Iglesias, Cementerios Cristianos y Camino Real

El espacio fue dividido por los españoles y en el territorio nuclear de Carangas los pueblos posteriores a las reducciones no se encontraban en las inmediaciones de los antiguos pueblos prehispánicos. Por otro lado, las *chullpas* mayores estaban fuera de los centros poblacionales; mientras que en la vertiente occidental de los Andes las tumbas se hallaban en las cercanías de los pueblos prehispánicos (Figura 3).

Los seis pueblos más importantes del Carangas nuclear producto de la reducción toledana, son Colquemarca, Andamarca, Orinoca, Chuquicota, Sabaya y Totorá y reúnen en total 147 poblados prehispánicos lo que da idea de la dispersión en que vivía la gente antes de la colonia (Rivière 1982:58). Sin embargo La Visita de Toledo del Archivo General de la Nación (Bouysse-Cassagne 1987:66 y ss) proporciona cifras menores. Según este documento Chuquicota y Sabaya pasaron de 59 pueblos prehispánicos a 3, Colquemarca y Andamarca de 33 a 2 y Totorá de 50 a 1. Podemos constatar que 5 de los 6 pueblos de reducción son antiguos *tampu* incas ubicados a lo largo de la vía Porco-Chucuito-Cusco.

Fueron construidas durante el siglo XVI en la región de Oruro alrededor de 16 iglesias²⁸ (Gisbert et al. 1993:131-200). Pero ignoramos cuándo exactamente fueron reducidos los pueblos de la precordillera y cuándo se fundaron los demás pueblos de españoles y menos aun cuándo fueron evangelizados. No obstante, podemos señalar sin mayor riesgo a equivocarnos que este proceso se llevó a cabo entre los años de 1575 y 1618. La primera fecha guarda relación con las políticas toledanas de reducción y la segunda da cuenta de la visita que hiciera al sector el carmelita descalzo Vázquez de Espinosa, quien menciona los actuales poblados precordilleranos señalando que les mandó hacer puertas a los templos ya que estos no las tenían²⁹. Lo señalado por el carmelita da cuenta de pueblos que contaban con su propia iglesia, razón que sugiere que el proceso reduccional en la zona ya tenía varios años de desarrollo. Por otra parte, sabemos que en la costa el visitador del Rey, Juan Maldonado Buen Día, el año 1575 realizó un proceso de reducción en el territorio que denomina Collesuyo, “Hallé ducientos veynte y seis Pueblos,



Figura 3. Distribución de principales sitios con edificios *Chullpas*, norte de Chile, sur Perú y altiplano de Bolivia. ● *Chullpas* ■ Ciudades actuales. Fuentes: Muñoz y Chacama 2006, E. Duffait com. pers. 2009.

Location of main sites with Chullpa towers, north of Chile, south of Peru and Bolivian Altiplano. ● Chullpas ■ Current cities. Sources: Muñoz and Chacama 2006; E. Duffait com. Pers. 2009.

redújelos en veinte y dos, en que dejé señaladas trece doctrinas...” (Málaga 1989:229). Teniendo en cuenta los antecedentes disponibles, podemos aventurar que el proceso de reducción en la precordillera de Arica se habría llevado a efecto a fines del siglo XVI. Una de las características más notable de estos nuevos poblados es que se encontraban a poca distancia de los antiguos pueblos prehispánicos (Chacama 2009a), donde la gente podía libremente rendir culto a los ancestros y seguir haciendo sus borracheras rituales. De hecho, constatamos que los poblados prehispánicos del Intermedio Tardío siguieron siendo ocupados durante la temprana colonia.

Durston e Hidalgo (1999) señalan que en 1612 los caciques y principales del repartimiento de Hatun Caranga pidieron al virrey que la gente que estaba en ‘los altos y valles de Arica’ desde antes de la visita toledana se redujera al pueblo de Tocaroma que está en los mismo altos³⁰ (Durston e Hidalgo 1999:252), pueblo que estaba sujeto a los caciques del pueblo de Turco. Aún existiendo pueblos de reducción, había, como lo constatamos, población indígena dispersa habitando los altos y valles de Arica, posiblemente viviendo todavía en sus pueblos viejos y ocurría lo mismo en la zona nuclear (Martín Rubio 1998:LVI).

En cuanto a las iglesias que fueron construidas en la precordillera antes de 1618, ninguna de ellas queda en pie, sin duda en razón de la fuerte sismicidad de la zona. Solo dos, una en Tarapacá y la otra en Camiña, datan del siglo XVII (Chacama et al. 1992). Por lo tanto carecen de fundamento aquellos estudios que interpretan la iconografía de las iglesias de esta región como producciones directas de los textos tempranos de la evangelización sin mencionar siquiera –y sin explicar el gran desfase temporal existente de por lo menos dos siglos– entre el momento en que fueron producidos estos textos y en el que se pintaron las capillas (Corti et al. 2010). La iconografía de la muerte cristiana llegó tardíamente a las iglesias de la precordillera. Pero curiosamente, si nos referimos a esta misma iconografía en Carangas, constatamos que la representación del Juicio Final y del Infierno como en el caso de la iglesia de Curahuara de Carangas, fechada de 1608, es precursora de las mismas representaciones que se encuentran en las iglesias peruanas de Carabuco (1684), Caquiaviri (1739) o Huaro (1804) y de Parinacota en el altiplano norte de Chile (S. XVIII) (Bouysse-Cassagne 2008:124; Chacama 2009b).

La presencia de estas iglesias con sus cementerios no pronosticaban sin embargo una adhesión al

culto cristiano desprovisto de ambigüedades, ya que era frecuente que “en el pie de la cruz que ponen en la plaza, o en el cementerio junto a la iglesia, enterrar una uaca para mocharla antes que entren en la iglesia” (Álvarez (1588)1998:81).

Por otro lado, en 1571 la doctrina de Tarapacá ascendía a 29 pueblos anexos de indios y sus iglesias más importantes eran las de San Lorenzo de Tarapacá y Camiña. (Chacama et al. 1992:91). Cuando Vázquez de Espinosa visitó los altos de Arica en 1618 menciona varios santuarios con sus anexos (Vázquez de Espinosa 1969)³¹, por lo que es lícito suponer que estos templos poseyeron cementerios cristianos. Además recientes excavaciones y prospecciones en las iglesias de Guatacondo, San Lorenzo de Tarapacá y Huasquiña en Tarapacá, así como en Esquiña en los altos de Arica y San Miguel en el valle de Azapa, han mostrado evidencia de enterratorios cristianos adosados a los muros que circundan estas iglesias, realizados en distintas épocas³². Cabe señalar, sin embargo, que varios de estos templos han sido reconstruidos entre los siglos XVIII y XXI en razón de los numerosos terremotos que azotan periódicamente la comarca.

En el primer tercio del siglo XVII (1609) el obispado de Arequipa estaba dividido en 57 repartimientos con un número total de 71 pueblos, pero, a pesar de ser San Marcos de Arica una ciudad de primera importancia en la economía colonial “lugar de grande trato, puerto y escala de toda la tierra de arriba” (Lohmann Villena 1957:595-600), no tenía obispo.

Por Arica pasaban las mercancías que llegaban de España y las que se mandaban a la metrópolis, entre ellas, el azogue de Huancavelica, el vino de los valles y la plata de las grandes minas de Charcas, lo que ocasionaba un importante tráfico de recuas, pero paralelamente, con muchos pueblos pobres en las tierras altas; todo apunta a que debió ser una región poco cotizada por la jerarquía eclesiástica y por los curas, lo que explica que “había muchas idolatrías por falta de prelado y ser los sacerdotes descuidados por esta causa”, según lo señalara Vázquez de Espinosa en 1618 (1969:346). En efecto, los pueblos quedaban apartados unos de otros, y los curas “no cuidaban de ellos”, de tal modo que la gente de la precordillera no se confesaba ni se casaba (Vázquez de Espinosa 1969:346). Más al sur, en Tarapacá y Pica, la situación era probablemente similar, como lo era en el Carangas nuclear.

Otra de las transformaciones llevada a cabo por la Colonia fue el nuevo uso de los antiguos caminos relacionado con el tráfico minero, que tuvo consecuencias directas sobre la organización del culto a los muertos. Como lo demostró Luis Miguel Glave (1989), en el Puerto existía una ruta de ida y vuelta. De ida iba el azogue de Huancavelica a Potosí, de vuelta venía el mineral extraído de Potosí. También había una vía marítima, la de entrada del azogue por el puerto de Chíncha hasta Arica (Glave 1989:29). El trajín de la plata pasaba por una ruta que vinculaba “Arica a Lluta al tambo de Guanta, Cotapaya en la sierra, Cosapa a los Berros a Titiri y a Choroma (Coroma) en el Altiplano por donde se aparta el camino de Potosí del de Oruro” (Vázquez de Espinosa 1969:346)³³ (Figura 4). Es muy probable que este importantísimo camino colonial tuviese su origen en un antiguo camino tropero por el que transitaban los productos de la costa hasta el altiplano de Turco residencia de los caciques de Hatun Carangas y de allí al gran camino inca del Urcosuyo en el Altiplano (Bouysse-Cassagne 1978, 1987). Los pueblos serranos y altiplánicos que hemos localizado y que figuran a lo largo de este eje se encuentran efectivamente en zonas provistas de pastizales y aptas para el descanso de las llamas³⁴. Incluyendo el hecho, que las mujeres eran compelidas a cargar, los indios de estos pueblos eran generalmente muy maltratados por los mozos que hacían el trajín y debían servir para la carga; la consecuencia más inmediata de los abusos que recibían fue la huida de muchos hombres a los pueblos antiguos donde podían seguir reverenciando sus *waka* (Álvarez 1998 [1588]:349). Frente a estas huidas, los curacas de los pueblos que residían en el Camino Real y que debían tener prevenidos a sus súbditos para la carga estaban impotentes y no podían obligar a los hombres de otros pueblos que se encontraban a 10 o 15 leguas de los suyos. Eran ellos, entonces, los que recibían los azotes de los trajineros. Además, estos se enriquecían comprando a los indios el maíz por un tercio de su valor (Álvarez 1998 [1588]:349). Mientras tanto, la *mita* potosina y los abusos de los corregidores provocaban en el Carangas nuclear también la huida de la gente hacia los pueblos viejos (Martín Rubio 1998:LVI).

Entendemos ahora por qué en los Valles Altos, el trajín permitió la inclusión al mercado colonial de la región, pero paradójicamente fue causa del mantenimiento de los cultos a los ancestros, mayormente



Figura 4. Rutas principales, mapa esquemático.

1. Camino Inca de Urcosuyo. Fuentes: Bouysse-Cassagne 1978:1057-1080.
2. Ruta de la plata. Fuentes A. Vázquez de Espinosa 1969 [1928-1629]; prospección L. Briones y J. Chacama 1988.
3. Ruta transcordillerana (también Camino Inca precordillerano, camino tropero colonial). Fuentes: I. Muñoz y L. Briones 1996; C. Santoro 1983; Prospección E. Duffait 2009.
4. Ruta desierto de Atacama, Arica - Tarapacá. Fuentes: Prospección L. Briones.
5. Ruta Valles occidentales – altiplano, Codpa – Sabaya. Fuentes: Prospección L. Briones, J. Chacama 1986; E. Duffait; J. Chacama 2009.

Main routes, schematic map.

1. *Inca Road of Urcosuyo.* Source: Bouysse-Cassagne 1978:1057-1080.
2. *Old Silver Route.* Source: A. Vazquez de Espinosa 1969 [1928-1629]; prospecting L. Briones and J. Chacama 1988.
3. *Trans Andean route (also precordillera Inca Road, colonial herdsman road)* Sources: I. Muñoz and L. Briones 1996; C. Santoro 1983, prospecting E. Duffait 2009.
4. *Atacama desert route, Arica – Tarapacá.* Source: prospecting L. Briones.
5. *Western valleys route – altiplano, Codpa – Sabaya.* Source: prospecting L. Briones, J. Chacama 1986; E. Duffait; J. Chacama 2009.

en los pueblos antiguos que se hallaban fuera del camino colonial.

Éstos como en la zona nuclear se vaciaban de su gente, como hemos dicho, huyendo hacia las poblaciones más alejadas donde no había ni curas ni cementerios cristianos sino *chullpa* y momias ancestrales (Álvarez 1998 [1588]:349). Pueblos viejos que se convertían en verdaderas zonas de refugio, en focos de idolatrías y de conservación de los cultos a los ancestros. Así se explica probablemente la presencia de cerámica del siglo XVI junto a las *chullpas* de los pueblos antiguos de la zona precordillerana y en los tambos utilizados hasta ese entonces en las rutas de paso, tal y como lo comprueba la arqueología, sin darnos la debida explicación de este hecho³⁵. En pocas palabras y como tuvimos ocasión de demostrarlo a propósito de la mina de Potosí (Bouysse-Cassagne

2004:65) en el caso que nos preocupa, el tiempo de los cambios religiosos y de las mentalidades no correspondió forzosamente al de los cambios económicos coloniales. Mientras tanto, los pueblos de los valles bajos que abundaban en cultivos y que estaban vinculados con el puerto no se incluyeron de la misma forma a la economía mercantil que los del Camino Real.

Evangelización y Cultos a los Muertos

Sería erróneo pensar que la influencia de la evangelización, por relativamente ineficiente que haya sido la acción de los curas, no haya perturbado las maneras de enterrar a los muertos. Un cura como Álvarez destruyó en efecto parte de los cultos locales, puesto que el mismo dice que “*en algunas partes*” buscó a los muertos “*para quemarlos*”

(Álvarez 1998 [1588]:92), pero estas destrucciones tuvieron sus límites ya que los grandes conjuntos de *chullpas* del territorio nuclear de Carangas no fueron destruidos –algunos conservan todavía sus momias– si bien muchos fueron *wakeados* durante la época colonial. Además de la destrucción de cuerpos llevada a cabo por Álvarez en el territorio nuclear tenemos constancia para la región precordillerana, en 1618, en la época postreducción, del relato de Vázquez de Espinosa al que hemos aludido y que visitó los pueblos de los Altos de Arica, San Jerónimo de Lluta y Azapa, Codpa y sus anexos, la doctrina de Tarapacá con sus anexos y el Curato de Camiña. En su recorrido por la sierra ariqueña, Vázquez de Espinosa se dedicó a quemar el pueblo de Isquiliza con sus dogmatizadores y con sus *waka*. Isquiliza, cuya ubicación ha sido buscada por muchos investigadores, constituyó probablemente un bolsón de movimiento nativo. Aunque su situación exacta siga siendo conjetural lo situaremos provisionalmente en un lugar ubicado en una de las principales vías de circulación que conectaba el altiplano con la costa (Sabaya - Lauca - Codpa) (Figura 4)³⁶.

Conviene notar, sin embargo, que son contados los casos conocidos de jefes altiplánicos de alto rango que quisieron estar enterrados cristianamente en los cementerios cerca de las iglesias y la actitud de un Colque Guarache que pidió que lo enterrasen en el santuario de Hatun Quillacas resulta ser excepcional (Abercrombie 1998:230). En Carangas, estamos frente a casos muy diferentes de los de las élites inca del Cuzco o de Lima estudiadas por Ramos cuya aceptación de una sepultura cristiana significaba más que en otros lugares, quizás un modo de inserción en la nueva sociedad que se estaba gestando (Ramos 2010:278).

Para apreciar los cambios debidos a la evangelización seguiremos de nuevo a Álvarez. Es muy conocido el hecho que todas las veces que pudieron hacerlo se sacaron los cuerpos –especialmente los de los curacas– de los cementerios cristianos, porque el alma no podía estar separada de su receptáculo: el cuerpo. Algunos curacas del Carangas nuclear fueron objeto de esta especial atención, ya que después de haber permanecido en una sepultura cristiana fueron enterrados de nuevo en los antiguos sepulcros. Cuando los indios no podían hacerlo, metían en las antiguas sepulturas alguna reliquia del muerto en cuestión, como un vestido suyo, parte de su cabellera o uñas y a estos rendían un culto haciéndoles sacrificios (Álvarez 1998 [1588]:115,

116). Cuando no se pudo sacar a estos muertos de las iglesias, se construyeron en efecto nuevas sepulturas, “metiéndolo (una reliquia) en una sepultura, a manera como si situasen en aquel lugar la persona lo depositan, haciendo una máscara a semejanza del que quieren entender” (Álvarez 1998 [1588]:115). Entierran con él sus ojotas, *uacaya*, *aillo*, vasos y escudillas cuando se trata de un hombre, y cuando se trata de una mujer su ropa, ceñidores, tocados, sortijas, topes, calzados, afeites. Es en estas nuevas sepulturas, aunque privadas del cuerpo del finado, donde se realizaban los sacrificios de corderos, puercos y *coca*, que difícilmente podían hacerse en los cementerios cristianos. Con este ejemplo entendemos que a falta de cuerpo presente, el ritual cumplía, sin embargo, su función y podía reunir a la parentela fuera del ámbito de la iglesia.

En cuanto a los muertos enterrados en los cementerios cristianos, se procuraba hacerlo con parte de su vestimenta, signo de su identidad y de la de su *ayllu*. Álvarez nota en efecto que “si los dejaríamos les echarían todos sus vestidos en las sepulturas con los muertos que enterramos. Enterrándolos yo me ha acontecido muchas veces verles echar las mantas a vuelta de cabeza y volviendo sobre ellos, mandarles sacar” (Álvarez 1998 [1588]:263).

Es menos sabido el hecho que frente a la búsqueda de *waca* por parte de los curas, y su afán de destruir el culto a los muertos, “los indios sacaban a sus muertos más principales de los sepulcros antiguos para sepultarlos en medio del campo en nuevas sepulturas que construían dentro de la tierra cubiertas de losas, gruesas y fuertes que cubrían luego de tierra” (Álvarez 1998 [1588]:95). Obviamente el cuerpo muerto, en semejante caso, seguía cumpliendo su función fertilizante de *mallki* –es decir de semillero– asociado a la renovación vegetal y al control de las aguas³⁷, pero se hallaba fuera del monumento que ostentaba la calidad de su estatuto y la de su linaje. En efecto, estos nuevos sepulcros se diferenciaban de las *chullpas*, sin embargo seguían respetando “el orden” de los entierros cacicales de tal modo que la estructura de parentesco del *ayllu* quedaba intacta y seguía estructurando la sociedad “los que entierran en estos sepulcros, como antes son padres a hijos e hijos a padres y hermanos, y toda la generación, aquellos que pueden escapar y esconder de los sacerdotes” (Álvarez 1998 [1588]:95).

Estas nuevas sepulturas situadas bajo tierra atestiguaban un culto que de ostentatorio pasaba a clandestino, por lo tanto la memoria visual, tan

importante en aquellas sociedades sin escritura, no podía seguir usando las *chullpas*, hitos en el paisaje, como recordatorios espaciales (Bouysse-Cassagne 2000:65) y hubo que encontrar probablemente otras formas de memorización. Los indios de Pampa Aullagas, como vemos, adoptaron varias tácticas de resistencia a fin de seguir rindiendo culto a sus muertos, lo que no nos permite concluir que en 1588 existía una aceptación plena del culto cristiano, incluso cuando se trataba de entierros en los cementerios que rodean las iglesias.

Gracias a la “extirpación” realizada por el mismo Álvarez aprendemos que Auqui PENCHUCA, héroe civilizador de los carangas, había sido enterrado en una de las nuevas sepulturas escondidas bajo tierra, junto con unas 70 personas “entre los cuales había mas de setenta cuerpos enterrados: entre los cuales había alguna gente moza de ha poco enterrada, los cuerpos enteros” (Álvarez 1998 [1588]:108). Queda claro entonces que la costumbre de enterrar a la parentela con su ancestro seguía siendo una práctica vigente a fines del siglo XVI. Los velorios, las dádivas de comidas, de vestidos, el hecho de quemar la ropa del difunto antes de enterrarlo, o de enterrar con él a su mujer, o hijos o algún criado formaban obviamente parte de los rituales estigmatizados por la Iglesia, pero estas prohibiciones no fueron acatadas en el caso nuestro, de tal modo que los lazos de sangre que constituían el fundamento del *ayllu* seguían vigentes (Bocanegra 1621:151).

Álvarez cuenta que los indios se acordaban en este caso del mito de origen del grupo y decían descender todos de una misma *pacarina* cuyo nombre era Anco Ccaua³⁸, o quebrada blanca (Álvarez 1998 [1588]:147)³⁹ y existe efectivamente un lugar con este nombre en el sur Carangas. Esta *pacarina* se confundía con el lugar donde había aparecido por primera vez el héroe civilizador del grupo: Auqui PENCHUCA.

No cabe duda que a fines del siglo XVI (1588) aquella memoria profunda relacionada con los mitos de origen del grupo no había desaparecido y por lo tanto la identidad de los carangas, como grupo, seguía expresándose mediante la existencia de un ancestro mítico y de un lugar de origen común. Sin embargo, en el mencionado caso, y tratándose de un ancestro tan importante, ignoramos cómo reaccionaron los carangas a más largo plazo y qué repercusiones pudo tener la destrucción hecha por Álvarez sobre la memoria del grupo en general, ya que era este ancestro a quien debían rezar para

pedir la salud por los vivos, por sus ganados y sus chacaras (Álvarez 1998 [1588]:108).

Obviamente los bailes y las borracheras que se hacían a las *waca* fueron prohibidos por los curas sobre todo los que solían hacerse de noche (Bocanegra 1621:155). En regla general, sin embargo, los evangelizadores no se percataron de todos los lazos sagrados que unían vivos y muertos de un mismo linaje y la imperiosa necesidad de su reproducción. Constatamos, sin embargo, que los niños recién nacidos, como las mujeres preñadas siguieron, en muchas regiones, siendo sahumerios con tierra de las sepulturas de sus antepasados, como lo constata el cura Bocanegra considerando obviamente esta práctica como un pecado (Bocanegra 1621:139).

A través de este ritual entendemos que la fertilidad humana como la de la tierra dependía en última instancia de los muertos. Existen efectivamente en algunos textos como el Formulario e Instrucción de Curas de este cura Bocanegra, huellas de la presencia de un ciclo de reproducción que nunca se tomó suficientemente en cuenta. Por ejemplo: la palabra que designaba el lugar de donde salía el primer ancestro, la *pacarina*, lugar donde habían de volver los muertos del grupo, está semánticamente ligado en quechua y aymara antiguo con el amanecer *pacarin*. De la misma manera, la palabra *mallqui* estaba ligada tanto al semillero donde comienza a brotar la planta, como al cuerpo momificado del antepasado⁴⁰ (Polia 1999:123-124).

Pensamos, por estos motivos, que tanto el niño por nacer o el recién nacido como el anciano a punto de morir o el muerto formaban parte de un mismo mundo liminal sagrado que constituía a la vez el nacer y el morir. En efecto, y en regla general, los ancianos considerados como los futuros muertos eran objeto, de mucha atención. Los caciques tenían mucho cuidado en esconderlos de los españoles y muchos de ellos que no eran cristianos no fueron contabilizados en las visitas⁴¹. Probablemente porque eran objeto de veneración siendo “padres cultores y maestros de aquel bien que tienen por bueno” (Álvarez 1998 [1588]:114). Cuando era posible, seguían enterrando a estos viejos escondidos en los pueblos viejos que existían antes de las reducciones, y no cabe duda que tal fue el caso tanto en el Carangas nuclear como en la precordillera, como lo hemos demostrado⁴².

Sabemos que la palabra *supay* (Álvarez 1998 [1588]:156) fue elegida por la iglesia para nombrar al diablo cristiano (Bouysse-Cassagne 1998:27,

2011b). Estenssoro, fundándose en la Plática de Santo Tomás (1560), demostró que los espectros que se manifestaban a los vivos llevaban el nombre de *supay* y que es en torno a 1610 cuando esta palabra cobró definitivamente el sentido de diablo bajo la pluma de Santa Cruz Pachacuti (Estenssoro 2003:108).

En 1588, el Memorial de Álvarez demuestra elocuentemente que la voz *supay* en Carangas seguía aplicándose a los muertos o a los ancianos a punto de morir y que no designaba por lo tanto el diablo cristiano: “¿hablaste al *supay*, o ¿vino el *supay*? Dicen que sí. Y si les preguntan hablaste a la huaca, dicen sí. Y si les preguntan: “¿quién es la huaca?”, dicen “el *supay*”. “...cuando uno es muy viejo o vieja dicen ya yo soy *supay*. En este dicho entienden que por haber llegado a tan vieja edad, están ya constituidos para ir donde fueron sus pasados”, “...todo este cuento bien he entendido y del entiendo que en este nombre, *cupai*, solo entienden los muertos— se podrá considerar si es error el que se les enseña cuando les dicen “*supayo* diablo *sutini*” (el *supay* se llama diablo)” (Álvarez 1998 [1588]:157). Entendemos mejor que frente a la amenaza de ver a sus muertos en los cementerios cristianos y sus *chullpas waqueadas* por curas o buscadores de tesoros debió existir una gran ansiedad para conservar a los ancianos, guardianes de la memoria del grupo. Por otro lado, la imposibilidad en que estaban los Carangas de aceptar el sentido cristiano de *supay* diablo prueba que tampoco estaban en condición de acatar el dogma de la resurrección de los cuerpos y la existencia de un paraíso y de un infierno. Seguían creyendo que después de muertos todos estos *supay* les aparecían y hablaban en los campos y cerros, como ya dijimos.

Dudamos además que estos ancianos hayan tenido acceso a la extremaunción, a pesar de que los distintos concilios hayan insistido en su necesidad y de que una visita del obispo de Charcas mandase que se diese este sacramento a los enfermos en peligro de muerte, Álvarez no lo hizo (Álvarez 1998 [1588]:257). Y admite además que los indios “están bautizados pero no catequizados, porque no tuve lugar de catequizarlos” (Álvarez 1998 [1588]:166).

Es más que probable que estos viejos escondidos no hubiesen recibido el bautismo cristiano tampoco. Sin embargo, los bautizados también podían estar enterrados “en los sepulcros antiguos y en general todos aquellos que podían escapar y esconder de los sacerdotes” (Álvarez 1998 [1588]:96). El hecho de

ser bautizado y cristiano no constituía en efecto un obstáculo para acceder a la ritualidad andina de la muerte, y son numerosos los casos procedentes de otras regiones (Otuco, Cajatambo) que lo atestiguan. Por su parte, la Iglesia desde el primer Concilio de Lima destinaba al infierno a los no bautizados convirtiéndolos en “condenados” (Duviols 1971: 31).

Sin embargo, constatamos que en Carangas no todos los grupos tenían el mismo apego a sus creencias y es muy probable que los uru, numerosos en la región, en algunos casos hayan desempeñado una función psicopompa para los aymaras. Álvarez considera que esta singular dedicación se debe al olvido que tuvieron los aymara de sus rituales. Escribe en efecto:

Los urus saben menos de la ley de Dios. Aborrecen toda predicación y doctrina, están más perseverantes en su idolatría y ritos, son más malos que estos aymaras: porque entre los aymaraes no todos saben hacer las ceremonias de la idolatría en las sepulturas y uacas, y entre los Uros todos son tan cultores de su tonta religión que, cuando entre los aymaraes falta quien les ayude a hacer algún sacrificio o alguna superstición... luego llaman un Uro que les ayude y lo haga (Álvarez 1998 [1588]:390).

La evangelización, como dijimos, penetró el mundo aymara de manera más eficiente que el uru y varios factores pudieron concurrir a que se considere a los uru como maestros de ceremonias funerarias: el hecho de que los aymaras los mirasen como remanentes de una época anterior, que hayan sido poco cristianizados y que los curas de indios no hayan hablado sus idiomas (Bouysse-Cassagne 2011a, 2011b, 2011c). En fin, las ceremonias a las que alude Álvarez pueden corresponder también a viejas formas de intercambios rituales entre los dos grupos altiplánicos que convivían y que nos recuerdan a las que tuvieron lugar entre Huari y Llacuaces del Perú central (Duviols 1973:154).

A Manera de Conclusión

El estudio de caso que hemos llevado a cabo para un mismo grupo, procurando enfocar la dimensión religiosa del culto a los muertos conjuntamente con la realidad social de este grupo, en el momento álgido del paso de lo prehispánico a lo colonial se aleja de cualquier tipo de enfoque generalizador. No cabe duda que la Colonia introdujo múltiples modificaciones en el espacio sagrado de Carangas y de la precordillera de Arica,

y que estas actuaron a varios niveles exigiendo múltiples readaptaciones de la memoria de los pueblos que vivían en los valles altos de Arica como en el Altiplano y la costa. Estas alteraciones se hicieron sentir localmente, provocando nuevas formas de enterramientos y al nivel de la marca y de los *ayllu* con la permuta de los mojones. Sin embargo, esta acción devastadora tuvo sus límites en la medida en que no podía tener efecto sobre los grandes volcanes o montes tutelares y en cierta medida tampoco sobre todos los grandes conjuntos de *chullpas*. Podemos decir incluso que la modernidad que se manifestó en la región con la abertura de grandes vías de transportes de minerales tuvo como consecuencia indirecta la conservación de algunos de los cultos ancestrales, particularmente en los pueblos antiguos.

Evaluar el conjunto de estos cambios para Carangas resulta sin embargo difícil a falta de grandes

documentos que den detalles de las modalidades de la introducción de la religión cristiana en la región. Por este motivo son sumamente valiosas las informaciones proporcionadas por el cura Bartolomé Álvarez que demuestra cómo parte del culto a los antepasados pasó de ostentatorio a clandestino, y siguió en los pueblos viejos.

En 1587, al destruir la tumba del héroe cultural del grupo, nuestro cura atacaba directamente al representante de la memoria identitaria de los carangas. No cabe duda que esta memoria amenazada por el olvido tuvo que readaptarse. Protectores de las cosechas, de la salud de los vivos, de la perennidad de los grupos, los muertos constituían el símbolo en torno al cual se ordenaba el conjunto de la sociedad y es en esta perspectiva que conviene leer el extraño ritual relatado en el siglo pasado por un militar que visitó los altos de Arica y Tacna y al cual aludimos al comienzo del presente estudio.

Referencias Citadas

Documentos de archivos

1609 *Misión a la Provincia de los Indios Huachos y Yauyos*. Biblioteca Nacional de Lima B 54 CA Huamanga.

1609 *La Visita de Idolatría de los Pueblos de Pallasca, Hecha por el Bachiller Bartolomé Jurado* (Archivo Arzobispal de Lima Hechicerías I,13).

Fuentes publicadas

Abercrombie, T. 1998. *Pathway of Memory and Power Ethnography and History among an Andean People*. University of Wisconsin Press, Madison.

Álvarez, B. 1998 [1588]. *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú, Memorial a Felipe II*. Editado por María del Carmen Martín Rubio. Polifemo, col. Crónicas y Memorias, Madrid.

Bertonio, L. 1984 [1612]. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. CERES-IFEA, Cochabamba.

Blanco, A.S.F. [1904]. *Diccionario Geográfico del Departamento de Oruro*. IFEA, IEB, Asdi, La Paz.

Bocanegra, J. 1621. *Ritual Formulario e Instrucion de Curas Para Administrar a los Naturales de este Reyno los Santos Sacramentos del Baptismo, Confirmación, Eucaristía y Viático, Penitencia, Extremaunción y Matrimonio con Advertencias Muy Necesarias*.

Bouysse-Cassagne, T. 1975. Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI. En *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, editado por D.N. Cook, pp. 312-328. Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

---- 1978. L'espace aymara: Urco et Uma. *Annales, Economies Sociétés Civilisations* 33(5-6):1057-1080.

---- 1987. *La Identidad Aymara. Aproximación Histórica (siglo XV-XVI)*. Hisbol, La Paz.

---- 1988. *Lluvias y Cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. Hisbol, La Paz.

---- 1998. Attention un diable peut toujours en cacher un autre! De l'introduction des images de l'Enfer chez les Indiens de l'Altiplano bolivien. *Traces. Revue du CEMCA* 31:22-40.

---- 2000. Les mots, les morts et l'écriture: arts de la mémoire et évangélisation dans les Andes. *Cahiers des Amériques Latines* 33:57-84.

---- 2004. El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca. *Boletín de Arqueología PUCP* 8:59-97.

---- 2006. Cultos y alucinógenos en dos regiones de piedemonte andino: Carabaya y Vilcabamba. *Actas du Congrès Andes-Amazon and their Transformations: Comparisons, Connections and Frontiers (20th-23rd Sept.)*. University of St. Andrews / Buenos Aires, en prensa.

---- 2008. Le Diable en son royaume. Évangélisation et introduction des images du Diable dans les Andes. *Terrain* 50:124-139.

---- 2011a. Endoctriner, normaliser, discriminer: l'utopie jésuite de Juli (XVe-XVIIe siècle). En *Hommage à Nathan Wachtel*, EPHES, Paris, en prensa.

---- 2011b. Dialogue de sourds, dialogue de l'évangélisation dans le Collasuyu andin. *Actes du Congrès Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés dans les Amériques*, Paris, en prensa.

- 2011c Apuntes para la historia de los pukina hablantes, in *Lenguas y Arqueología, Boletín de Arqueología PUCP*, en prensa.
- Bouysse-Cassagne, T. y P. Bouysse 1998. La montagne vivante dans l'ombre des dieux. Volcans en feu, lieux de vie et de mort. *Autrement, coll. Nature Extrême*: 89-125.
- Bouysse-Cassagne, T., O. Harris y T. Platt 1987. *Tres Reflexiones Sobre el Pensamiento Andino*. Hisbol, La Paz.
- Canales, P. 1925. *Un Viaje por las Cordilleras de Tacna y Arica*. Imprenta Fénix, Santiago.
- Chacama, J. 2003. Identidad espiritual y organización social en los Andes Centrales. *Revista Historia Indígena* 7:139-158.
- 2008. Tecnología andina análisis constructivo chullpas precordillera de Arica, norte de Chile. Informe final proyecto Universidad de Tarapacá, DIESXA 3701 (archivo en posesión de J. Chacama).
- 2009a. De aldeas nativas a poblados coloniales. Dinámicas en el uso del espacio en la precordillera de Arica, Norte de Chile siglos X - XVIII. En *Arqueología de Ciudades Americanas del siglo XVI*, editado por H. Chiavazza y N. Ceruti, pp. 101-124. Serie Publicaciones del CIRS F. Ediciones FFyL, UNCuyo, Mendoza.
- 2009b. Imágenes y palabras, dos textos para un discurso: la prédica pastoral en los Andes coloniales. Doctrina de Codpa (Altos de Arica), siglo XVIII. *Diálogo Andino* 33:7-27.
- Chacama, J., G. Espinosa y P. Arévalo 1992. Arquitectura religiosa en la sierra y puna de la primera región de Chile. *Documento de Trabajo* 6. Universidad de Tarapacá, Arica.
- Cobo, B. 1964. *Obras del Padre Bernabé Cobo II. Desde la Formación del Lenguaje hasta Nuestros Días (Continuación)*. Biblioteca de Autores Españoles. Atlas, Madrid.
- Corti, P., F. Guzmán y M. Pereira 2010. La pintura mural de la iglesia de Santiago de Curahuara de Carangas como patrón iconográfico de la iglesia de la Natividad de Parinacota. En *Entre Cielos e Infernos: Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, editado por Unión Latina, Fundación Visión Cultural y Griso-Universidad de Navarra; pp. 125-132. GRISO-Universidad de Navarra / Fundación Visión Cultural, La Paz.
- Cruz, P. 2009. Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del Sur de Bolivia. *Estudios Atacameños* 38:55-74.
- De la Calancha, A. 1975 [1636]. Crónica moralizadora. Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de I. Prado Pastor, Universidad Nacional de San Marcos, Lima.
- Durston, A. y J. Hidalgo 1997. La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: Casos de regeneración colonial de estructuras archipelágicas. *Chungara* 29:249-273.
- Duviols, P. 1971. *La Lutte Contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial. "L'extirpation de l'Idolâtrie" entre 1532 et 1660*. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- 1978. Camaquen, Upani: un concept animiste des anciens peruvians. En *Estudios Americanistas I: Homenaje a Trimbom*, editado por R. Hartmann y U. Oberem, pp. 136-137. St. Agustin, Collección. Instituto de Antropología. 20.
- 1973. Huari y Llacuaz: agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional* 39:153-191.
- Gisbert T. 1998. Los chullpares del río Lauca. *Revista de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia* 70:3-81.
- Gisbert, T., S. Arze y M. Cajías 2006. *Arte Textil y Mundo Andino*. Musef, Embajada de Francia, Plural ed., La Paz.
- Gisbert, T., J.C. Jemio y N. Mostacedo 1993. Oruro Catálogo de su Patrimonio Arquitectónico Urbano y Rural. Proyecto Bol87/004 PNUD UNESCO, Corporación de Desarrollo Regional de Oruro, Alcaldía Municipal de Oruro, Oruro.
- Glave, L.M. 1989. *Trajinantes. Caminos Indígenas en la Sociedad Colonial Siglos XVI-XVII*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- González Holguín, D. 1952 [1608]. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú Llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Instituto de Historia, Lima.
- Gose, P. 2008. *Invaders as Ancestors. On intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. University of Toronto Press, Toronto.
- Hidalgo, J. y A. Durston 1998. Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: El cacicazgo de Codpa, 1650-1780. *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria* Tomo II:32-75. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Hidalgo, J. y G. Focacci 1986. Multietnicidad en Arica, siglo XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas. *Chungara* 16-17:137-147.
- Horta, H. 2009. Nuevos indicadores arqueológicos de la presencia altiplánica en valles occidentales durante el periodo Tardío. *Actas de la XXIII Reunión Anual de Etnología, Museo Nacional de Etnografía y Folklore* pp. 18-40. La Paz.
- Isbell, W. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory Central Andean Organization*. University of Texas Press, Austin.
- Llagostera, A. 1976. Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales. En *Homenaje al R. P. Gustavo Le Paige s. j.*, editado por H. Niemeyer, pp. 203-218. Universidad del Norte, Antofagasta.
- Lohman Villena, G. 1957. *El Corregidor de Indios en el Perú Bajo los Austrias*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- Málaga, A. 1989. *Reducciones Toledanas en Arequipa (Pueblos Tradicionales)*. Publiinsa, Arequipa.
- Martín Rubio, M. del C. 1998. Aullagas un pueblo muy rico del altiplano boliviano. Introducción a Bartolomé Álvarez. En *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú Memorial a Felipe II: XXVII-XCIV*, editado por M. del C. Martín Rubio, J.J.R. Villarías Robles y F. del Pino Díaz, pp. XXV. Polifemo, Coll. Crónicas y Memorias, Madrid.
- Muñoz I. y J. Chacama 2006. *Complejidad Social en las Alturas de Arica: Territorio, Etnicidad, y Vinculación con el Estado Inca*. Ediciones Universidad de Tarapacá, Santiago.
- Pärssinen, M. 2005. *Caquiaviri y la Provincia Pacasa: Desde el Alto Formativo Hasta la Conquista Española (1-1533)*, Colección Maestría en Historias Andinas y Amazónicas 6, Universidad Mayor de San Andrés, Maestría en Historias Andinas y Amazónicas/ Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia. CIMA, La Paz.
- Platt, T., T. Bouysse-Cassagne y O. Harris 2006. *Qaraqara-Charka, Mallku, Inca, Rey en la Provincia de Charcas*

- (siglos XV-XVII). *Historia Antropológica de una Confederación Aymara*. Institut Français d'Etudes Andines, Ambassade de France en Bolivie, Plural editores, Insitute of Latin American Studies (Londres), Goldsmith College (Londres) University of St. Andrews, Institute of Andean Research (New York), Inter American Foundation (Washington), Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.
- Polanco, V. 2010. *Aproximación a la Caracterización Social de un Patrón de Entierro Histórico. Siglos XVIII y XIX. Iglesia San Pedro de Esquiña. Norte Grande de Chile*. Memoria para optar al título de Arqueólogo. Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Polia, M. 1999. *La Cosmovisión Religiosa Andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Ramos, G. 2010. *Muerte y Conversión en los Andes, Lima y Cuzco, 1532-1670*. IEP-IFEA, Lima.
- Rivière, G. 1982. *Sabaya: Structures Socio – Economiques et Representations Symbolique dans le Carangues - Bolivie*. Doctorat de 3ème Cycle d'Ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- Romero, A. 2003. Chullpas de barro, interacción y dinámica política en la precordillera de Arica durante el período Intermedio Tardío. *Textos Antropológicos* 14:83-104.
- Rothhammer, F. y C.M. Santoro 2001. El desarrollo cultural en el valle de Azapa, extremo norte de Chile y su vinculación con los desplazamientos poblacionales altiplánicos. *Latin American Antiquity* 12:59-66.
- Taylor, G. 1986. *Ritos y Tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII*. Ediciones Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 2000. *Camac, Camay y Camasca*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Bartolomé Las Casas, Lima.
- Torres de, B. 1974. *Crónica Agustina*. Tomo 3. Ed. Ignacio Prado Pastor, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Valenzuela, D. 2002. Informe: supervisión y rescate arqueológico proyecto sistema de alcantarillado de San Miguel de Azapa (manuscrito en posesión del autor).
- Vázquez de Espinosa, A. 1699 [1628-1629]. *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Biblioteca de Autores Españoles. Atlas, Madrid.

Notas

- ¹ *Camaquen* o *upani*, el doble anímico del difunto quedaba relacionado con la conservación de sus restos. Ver Duviols 1978; Taylor 1986, 2000.
- ² Ancomarca (398233E, 8051448S) caserío al pie del cerro Pacocagua, territorio Pacaje, departamento de Tacna, sur del Perú.
- ³ La información mencionada fue proporcionada por la Historiadora Sra. Patricia Arévalo a J. Chacama.
- ⁴ Nos fundamos esencialmente sobre un documento de 1588 escrito por el cura de Pampa Aullagas, Bartolomé Álvarez, que describe algunas destrucciones de culto pero no se trata de un documento relacionado con una campaña de extirpación.
- ⁵ Pensamos que la singularidad de Carangas se debe en gran parte a la tardía constitución de los dos arzobispados que la dividen: el Arzobispado de Arequipa del que dependía la región de Arica y el de la Plata del que dependía el Carangas nuclear. Como lo apunta Málaga Zeballos, en 1562 el obispo del Cuzco Juan Solano planteó al Consejo de Indias la necesidad de dividir su obispado para una mejor administración. Esta propuesta fue aprobada por el rey en 1576 y al año siguiente por la Santa Sede, sin embargo, el obispo Lartaun sucesor de Solano se opuso a esta desmembración y pasarían casi tres décadas en las que en el territorio en mención se hizo notar la falta de una jurisdicción eclesiástica para la efectividad de la evangelización y para la primera campaña de extirpación de las idolatrías. Sólo el 20 de julio de 1609 se acordó crear el obispado de Arequipa (Málaga Zeballos 1989). De tal modo que la región precordillerana y la costa de Arica quedaron largo tiempo apartadas del primer movimiento de la extirpación. Y se puede hablar de la arquidiócesis de la ciudad de la Plata en la provincia de Charcas también a partir de 1609.
- ⁶ La *Chullpa* a la que hace referencia Pärssinen, es una estructura aislada que se encuentra en la Pampa de Zapahuira en una ubicación de 434957E., 7970599S, en una cota de 2340 msm. Existen otras dos estructuras similares en el poblado prehispánico de Copaquilla (Copaquilla 2) a sólo 5 km en dirección suroeste de la mencionada estructura de Zapahuira.
- ⁷ "...los cuales uacas las llevaban cuando todo el pueblo se mudaba a una parte a otra buscando tierras donde vivir, hasta que hallaban donde asentar; y si se ofrecía topar con otras gentes en donde querían habitar, que estaban primeros poblados tenían guerras y mortandades entre sí hasta impelerlos los unos a los otros. Cuando entreaban en sus batallas llevaban sus uacas" Álvarez 1998 [1588]:75.
- ⁸ Los valles mencionados corresponden a las cabeceras del valle de Azapa de norte a sur son: Zapahuira (río seco), Laco, Chapiquiña, Pachama, Belén, Lupica, Saxamar y Tignamar. Su conjunto conforma la cuenca hidrográfica del río San José (valle de Azapa).
- ⁹ Se trata de estructuras formadas con grandes lajas y cubiertas por una gran piedra plana. Suelen encontrarse unas al lado de las otras. En algunas ocasiones fueron construidas bajo aleros rocosos de tipo *machay*. Notaremos que en la costa se encuentran similares estructuras que en razón del tipo de terreno, mucho más blando y arenoso, se encuentran construidas bajo tierra.
- ¹⁰ Los límites impuestos por el Virrey Toledo, son el origen de muchos pleitos entre poblaciones. Son conocidos los mojones que el Corregidor de Arica don Alonso Moro y Aguirre puso entre las provincias de Lipes y Arica, entre los corregimientos de Arica, Pacajes y Carangas en 1578. En efecto, las fronteras de la Audiencia de Charcas tuvieron como linderos la Cordillera exterior, mientras que la costa

y la precordillera de la Provincia de Arica pertenecían a la jurisdicción de la Audiencia de Lima. Sin embargo, según Lohman Villena, para ajustar la demarcación territorial a las imposiciones administrativas fue necesario transferir el Corregimiento de Arica que pertenecía a la jurisdicción de la Audiencia limeña a la de Charcas, medida que había sido recomendada en su tiempo por el Virrey Toledo (Lohman Villena 1957:196).

¹¹ Uno de los autores desarrolla este tema para los Andes Centrales, Chacama 2003.

¹² Los documentos fueron consultados por Thérèse Bouysse-Cassagne durante su estadía en el Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima (2002-2004).

¹³ “Además cada pueblo tenía su huaca principal que era como patrón del y los llaman *cunahuacas* y cada ayllu y parcialidad adoraban otros *huacas* particulares que se decían ayllu huacas avia mayoral grandes que tenían dioses penates que llamaban Chancas Marihuas, Caullamas, Yngas, Pichiye y estas iban heredadas por sucesion los primogenitos y los entregaban y daban a la hora de la muerte con muchas protestaciones, exhortaciones y ceremonias y otras se llamaban chacrachonias, Carammama, ynyamama las dedicadas para las chacras de maíz papas y ocas y carneros finalmente tenían otros que llamaron purun huacas que estaban en los caminos y encrucijadas o desiertas porque se acababan los ayllu y mayorazgos y estos cuando los hallaban otros se tenían por venturosos y dichosos y comencaban a enoblezer su linaje y provincia con estos andavan hurtando los huacas unos pueblos a otros y unos ayllus a otros y cuando les faltaban cogian paja y haciendo crisneja la arimaban y la adoraban en su lugar rogando a la huaca hurtada que se volviese a este lugar y que no se enojase con ellos y ademas de esto reverenciaban y adoraban los defuntos gentiles principales como gobernadores curacas y caciques sus vestiduras y bordones les ofrecian sacrificios de animales comida y bebida y plata colores y conchas de la mar incensandolos con cardenillo que era su incencio de las huacas y para hacer esto mejor y vestirlas de nuevo cada ano el dia de la comemoracion de los difuntos los desenterraban de las iglesias y llevaban a unas quebradas y penas donde les ponía sentados, y halli les hacían por tres dias con sus noches sin dormir fiestas bailes y danzas con grandes borracheras y al fin se despedían de ellos dexandoles de comer y beber” (Mision a la provincia de los indios Biblioteca Nacional de Lima B 54.CA Huamanga 1609).

¹⁴ Es decir, “criadores de sus naturalezas”.

¹⁵ De la misma manera que lo hacían con los caciques.

¹⁶ Volcán en actividad 6.572 msm

¹⁷ Volcán en actividad 6.030 msm

¹⁸ Volcán apagado 6.262 msm

¹⁹ Volcán en actividad 5.514 msm. Los volcanes mencionados se encuentran en una latitud comprendida entre los 18°S y 19°S, aproximadamente.

²⁰ Los pueblos mencionados se encuentran en la vertiente occidental andina, algunos de ellos situados en las cabeceras de valles y otros valle abajo, sus cotas están entre los 2.200 y 3.300 msm.

²¹ Turco, región cuprífera, se encuentra situado en el altiplano boliviano a 3.885 msm.

²² Notables incoherencias, además, marcaron la primera división territorial, por ejemplo las pastas de los minerales de

Tarapacá se llevaron a fundir y ensayar en las cajas reales de Carangas. Posteriormente en 1767 cuando se separó del Corregimiento de Arica la antigua provincia de Tarapacá, incluyendo en su jurisdicción el asiento de Sibaya (*sic*), con los pueblos de Camiña, Mamiña, Pica, Matilla y Guatacondo, las Cajas reales de Carangas pasaron a Tarapacá (Lohman Villena 1957:197).

²³ “Pero no solo aquel deslinde constituye el titulo de jurisdicción de Carangas, sino que existen otros actos posesorios dentro del dominio de la audiencia de Charcas, tal es entre otros el deslinde que obtuvo don Felipe Calle, gobernador del mismo pueblo de Turco en 1622 por provisión mandada librar en 16 de febrero del propio año por la dicha Audiencia para que el corregidor de dicha provincia de Carangas don José Balcarcel y Saavedra escuchara a la demanda de Calle, amojonando los pueblos de Guachalla y Corquemarca de la provincia que por tal motivo habían entrado en disputas. El amojonamiento señalado por Calle en su demanda por el lado de Arica es el siguiente: Caliente, Chochoani, de aca lindamos, dice con el pueblo de Calacoto provincia de Pacajes; mojon nombrado Pallca, adonde hay una sepultura azul; desde esta sepultura lindamos con el pueblo de Umagata; mojon nombrado Pillay, Ulpata, Timar desde aqui lindamos con el pueblo de Cotpa, mojon nombrado Vañacaba, para el lado izquierdo por lo alto; mojon nombrado Guancarani, Chucaya desde aqui lindamos con el pueblo Camiña; mojon nombrado Vilacollo, Vachiscota; mojon nombrado Taritayatanca, mojon nombrado por los pies de Suriri, mojon nombrado apacheta de Chulluncaya, Chillcaya” Semejante deslinde, verificado solo en la jurisdicción de Carangas es una prueba mas de la validez de los linderos señalados anteriormente (Blanco 1904:XL). Ver Figura 2.

²⁴ En el actual cantón de Huachacalla, pueblo situado en la falda este de la serranía de Savaya a 3.770 metros de altura que culmina en el volcán Tata-Savaya (5.770 msm).

²⁵ Boratera en Chillcaya en el ayllu Collana, del volcán de Savaya, cerro de Huachacalla.

²⁶ Pumiri cerro que hace parte de la cadena sur de Chillcaya está en el volcán de Savaya (cerro Pumiri ubicado en Chile al sur del salar de Surire y Chilcaya).

²⁷ Volcán apagado, forma parte del grupo llamado Paachata o Payachata. En sus faldas sur se encuentra el lago Chungara y en las occidentales las lagunas de Cota-Cotani, culmina a 6.348 msm, y da origen al río Lauca.

²⁸ Las de la Virgen de Sajama, las iglesias de: Andamarca, de Copacabana, Corque, Curahuara de Carangas, la Iglesia de la Virgen de Remedios de Lagunas, el Santuario de Quillacas, la iglesia de Rosapata, de Sabaya, de Sorocachi, la de Sepulturas, de Sevaruyo, Sora-Sora, Yarvicolla, San Agustín de Toledo, Belem de Huachacalla, S. Pedro de Salinas.

²⁹ “...yo visité al año de 618 los pueblos de Lluta, Socoroma, Putre, Tocrama, Lagnama, Lupica, Sacsama, Timar, Codpa, Cibitaya, Isquiña, Pachica, San Francisco de Umagata, Santiago de Umagata, Chapiquiña, Asapa, que están en distrito de más de 70 leguas unos en valles calientes, otros en la sierra apartados unos de otros, y siendo la más gente de buena razón, que viven en la jurisdicción de Arica en aquellos altos, por la falta de los prelados los sacerdotes, o curas que los tenían a cargo no cuidaban de ellos, y no tenían más de los nombres de cristianos; a todas las iglesias

- les hice puertas de palos; bauticé muchos de edad crecida y mujeres paridas y muchachas de mucha edad; quemé un pueblo que se llamaba Isquiliza, porque los más eran idólatras; muchos había que no se habían confesado en su vida, y de a diez, 12 y de a 20 años, y si hubiera prelado en Arica, los curas tuvieran más temor y cuidado..." (Vázquez de Espinosa 1992 [1628-1629]:695-696).
- 30 "Por medio de documentación posterior es posible identificar Tocoroma con el importante pueblo serrano de Belén" (Durstón e Hidalgo 1999:252).
- 31 1. Doctrina de San Jerónimo de Lluta, con capilla en Lluta y en Azapa.
2. Doctrina de Codpa, Iglesia de San Martín Obispo de Codpa Anexos en Timar, Ticnamar, Livilcar, Humagata, Socoroma, Putre, Sacsamar, Pachica, Esquiña, Chapiquiña, Lupica.
3. Doctrina de Tarapaca, Iglesia de San Lorenzo de Tarapacá, Anexos en Mamiña, Santa María de Guaviña, Guaviña la chica, Limacsiña, Laonzana, Noasa, Coscaya, Sibaya, San Antonio de Mocha, Puchurca.
4. Curato de Camiña, Iglesia de Santo Tomás de Camiña, Anexos de Chiapa, Jaiña, Hiyalla, Sotoca Sipisa Guasquiña Camiña Soga Gullaga, Miñita, Miñi-Miñi, Camarones, Pisagua.
- 32 Los cementerios mencionados han sido descubiertos mediante trabajos de restauración en los templos señalados. El trabajo realizado ha consistido más en un rescate patrimonial que una investigación histórica del monumento y cementerio aledaño; no obstante, los datos disponibles sugieren que se trata de enterratorios de diferentes épocas. Para la iglesia de San Miguel valle de Azapa se señala que existen osamentas que pueden corresponder a población indígena envueltos en tejidos de tipo prehispánico, mestizos empobrecidos y una población con mayores recursos, a mayor profundidad que las otras (Valenzuela 2002). Si bien no existe una precisión temporal, por las evidencias presentadas, el cementerio correspondería a la época colonial. En Esquiña los cuerpos supuestamente están asociados a los siglos XVIII y XIX (Polanco 2010). En San Lorenzo de Tarapacá en el siglo XVIII (mientras que en la localidad de Huasquiña, los cuerpos asociados al templo podrían corresponder a los siglos XVI y XVII (Luis Briones comunicación personal a Juan Chacama.)
- 33 Hemos restablecido la ortografía que nos parece incorrecta en la versión de Vázquez de Espinosa publicada por Velasco Bayon en BAE que escribe Acozapa, Atitiri, Achoroma. A esto se debe probablemente que estos pueblos no fueron identificados por los historiadores.
- 34 Existió probablemente otro camino que seguía el curso del río Lauca entre Codpa y Sabaya, y si bien no figura en las fuentes históricas, las tradiciones orales actuales lo mencionan y restos de su traza aún permanecen.
- 35 Diversas dataciones absolutas tomadas de materiales arqueológicos demuestran la ocupación o al menos la utilización de los pueblos viejos durante el siglo XVI. Las más recurrentes y obvias provienen de los Tambos asociados a las rutas coloniales: Tambo cerro Blanco 1.560 d.C. (UCTL/206), Tambo Chungara 1695 d.C. (UCTL/983), Tambo Tacora 1590 d.C. (UCTL/984), Tambo Caquena 1535 d.C. (UCTL/982). Otras muestras provienen de los poblados prehispánicos mismos: Chapicollo 1: 1.500 d.C. (UCTL 210); Lupica: 1505 d.C. (UCTL 806), 1.540 d.C. (UCTL 807); Huaihuarani 1.510 d.C. (UCTL/798), 1515 d.C. (UCTL/797); Miñita 4B 1.525d.C. (UCTL/515) (Muñoz y Chacama 2006:357-364).
- 36 Agradecemos a Erwan Duffait quien ubicó tentativamente el pueblo de Isquilliza.
- 37 *Mallki* planta para transplantar (Bertonio 1984 [1612]:212).
- 38 Preferimos dar a *ccaua* el sentido de peñasco y no de camisa como a menudo se considera, por analogía con otras situaciones, la de Hanan Conchudos, por ejemplo donde se adoraba al inca *ccaua* (o peñasco del inca).
- 39 Gose (2008) repetidas veces usa la palabra Aconcagua en vez de Anco Ccaua, como está escrita en el manuscrito de Álvarez. Pensamos que Anco Ccaua no se refiere en absoluto al Aconcagua como lo supone este autor sino al mencionado lugar de culto.
- 40 *Mallqui* o *mallquina* planta para transplantar (Bertonio 1984 [1612]:212), *mallqui* la planta para plantar, cualquier árbol frutal, plantar o transplantar (González Holguín 1952 [1608]).
- 41 "y para ayuda suya (los curacas) favorecen y esconden los viejos, que todos los tienen como a padres venerados, y así los aman y obedecen" (Álvarez 1998 [1588]:135).
- 42 "Asimismo, desean y procuran esconder a estos viejos en los sepulcros escondidos de sus pueblos antiguos, como a gente que tienen en veneración, como a profetas: y así, cuando mueren sin que el sacerdote lo sepa, los llevan a enterrar donde he dicho" (Álvarez 1998 [1588]:114).