

Flores, Luis A.; Cuynet, François
CUANDO EL MITO SE VUELVE PIEDRA: MEMORIAS ALREDEDOR DE ESTELAS
PUKARA EN EL NORTE DEL TITICACA, PERÚ
Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 49, núm. 1, 2017, pp. 35-48
Universidad de Tarapacá
Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32650471002>



CUANDO EL MITO SE VUELVE PIEDRA: MEMORIAS ALREDEDOR DE ESTELAS PUKARA EN EL NORTE DEL TITICACA, PERÚ

*WHEN THE MYTH BECOMES STONE: MEMORIES ABOUT PUKARA
STELES IN THE NORTH OF TITICACA, PERU*

Luis A. Flores¹ y François Cuynet²

En este artículo se describe y rastrea un mito, ampliamente conocido en todos los Andes Centrales, y que los autores han registrado en el valle del Ramis, cuenca norte del lago Titicaca, Perú. El mito relata una historia sobre la destrucción de un pueblo y la transformación en piedra de los pocos que intentaron huir. Lo que resalta en este relato es que involucra materialidad de la sociedad Pukara, y da explicaciones antropológicas, políticas y ecológicas de ellos mismos, de su entorno y del devenir histórico que incluso los trasciende. A partir de una lectura hermenéutica del texto, planteamos que el relato se trata de la materialización –petrificación– de un modo como los pobladores explicaron –y aún explican– sus orígenes, su discurso de poder y ordenan el paisaje a lo largo de la historia del altiplano.

Palabras claves: mito, estela, pukara, Titicaca, *qocha*, paisaje ritual.

This article describes a myth widely known throughout the Central Andes and documented by the authors in the Ramis Valley of northern Lake Titicaca Basin, Peru. The myth tells of the destruction of a people and how the few who tried to flee were transformed into stone. This story relates to the materiality of Pukara society and offers anthropological, political and ecological explanations for Pukara material, environment and of the historical future that even transcends them. From a hermeneutic reading of the text, we propose that the story is a discourse of power and materialization –petrification– of how modern and ancient people explain their origins, their discourse of power and order the landscape throughout the history of the plateau.

Key words: Myth, stela, Pukara, Titicaca, *qocha*, ritual landscape.

En 2007, el primero de los autores realizó una prospección extensiva y sistemática del valle bajo del Ramis, en el norte de la cuenca del lago Titicaca, Perú (Figura 1), en un proyecto que fue codirigido con Mark Aldenderfer y que tuvo como finalidad determinar el patrón de asentamientos de la región (Aldenderfer y Flores 2008). Muy próxima a esta área de trabajo descubrimos una estela de filiación cultural Pukara¹ (500 a.C.-400 d.C.), y junto a ella una historia mítica digna de ser compartida y explicada.

En agosto de 2009, con François Cuynet regresamos al Ramis con el objetivo de realizar una mejor descripción de la litoescultura, buscar las otras piedras del mito y recuperar mayor información oral sobre la tradición alrededor de las estelas, para lo cual entrevistamos a los pobladores locales, todos ellos quechua hablantes².

El Ramis es un paisaje de puna donde el hombre antiguo agenció un sistema agrícola, a 3.800 msm, que permitió superar problemas naturales, como las sequías y las heladas, ingenierándose para ello un sistema agropecuario de lagunas (*qochas*). Este paisaje agrario está interconectado por una red de canales y alimentado por el agua de las lluvias (Flores Ochoa y Paz 1986; Flores et al. 2012).

En 2009 empezamos la aventura interpretativa de estas piedras; nos preocupamos más de su identificación estilística, caracterizándolas como una materialidad propia de la cultura Pukara (Flores et al. 2011). Esta explicación histórico-cultural no ha sido suficiente, porque no nos permitió revelar la memoria social que circunda la piedra, el paisaje y su gente.

El mito como parte del sistema religioso, así como las estelas como objetos concretos, guardan

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. lflores78@gmail.com

² Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Francia. f.cuynet@gmail.com

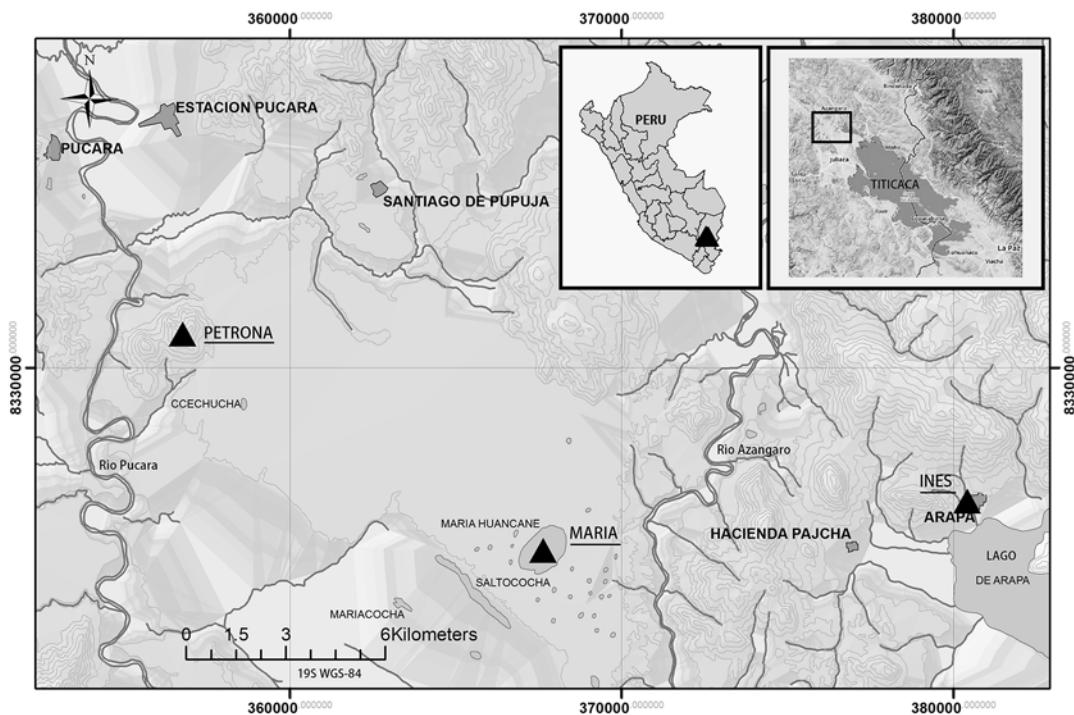


Figura 1. Mapa de la región baja del Ramis, donde se distribuyen las estelas Pukara en el paisaje.

Map of the lower region of the Ramis, where Pukara stelae are distributed in the landscape.

una simbología que recrean los cánones de un grupo social. Todos ellos son mecanismos de un recordatorio persistente del pensamiento de la sociedad que lo construyó, un recordatorio materializado para la manipulación de las creencias agenciadas por una élite para el accionar social (DeMarrais et al. 1996:17). En otras palabras, un hito en el paisaje que está allí para ser recordado y para hacer recordar a los habitantes –e incluso al viajero casual– sobre la historia pasada mitificada en la piedra. Pero también para servir como protector y mediador entre la gente y la naturaleza. Así, consideramos que hermenéuticamente estas expresiones pétreas fueron una especie de *huaca* (Astvaldsson 2004:9-13), que hasta el día de hoy son parte central de un ritual (Flores Ochoa 1971).

Se tiene conocimiento sobre el sistema de transmisión oral durante la época Inca. Varios autores de los primeros tiempos del contacto español han informado del proceso de cómo se construía la memoria social. Existía una clase de élite social Inca especialmente formada y dedicada a la perennización de la historia y de los mitos (Cobo 1990:9, 17 [1653]; Molina 1989:58

[1575]). Ese proceso permitía adaptar la narración a los contextos regionales o temporales, según las necesidades del grupo al poder. Por eso se puede encontrar varias versiones de una misma historia, a veces con cambios importantes. Pero al mismo tiempo, esa práctica de transmisión oral permitió una larga continuidad en el tiempo. Como veremos, las raíces de los mitos se comunicaron en el campo andino de una generación a otra, durante siglos, incluso hasta la actualidad.

Aunque en nuestra zona de estudio aún no se puede enlazar el momento exacto de aparición de esa relación entre formas orales y materiales, sí se ha planteado la existencia de la profunda tradición llamada *Yayamama* en el área altiplánica que se remonta de manera potente, clara y formalmente hasta la sociedad Pukara (500 a.C.-400 d.C.). Por ejemplo, la creación de esculturas pétreas y su asociación con una iconografía bien normalizada deberían haber servido de soporte a las concepciones inmateriales de los grupos participantes de esa primera ideología altiplánica (Chávez 1992; Chávez y Mohr-Chávez 1975; Cuynet 2009, 2013; Stanish 2003). Esa unidad cultural en el Ramis se volvió a lograr solo 700 años

después con los Collas y luego impuesto por los Incas (Flores 2015). Todo ello nos permite postular que para nuestra zona de estudio, esa práctica podría rastrearse tentativamente hasta la sociedad Pukara, toda vez que el mito se relaciona a materialidad (asentamientos, esculturas, cerámicas, paisajes) estrictamente de esta cultura del Formativo. Este mito empieza en el mayor asentamiento conocido para Pukara y culmina en otro sitio contemporáneo. Sin embargo, la posibilidad de que dicha historia hubiera sido recreada, manipulada o transformada por grupos posteriores como Tiwanaku, Incas, españoles y sociedades modernas, lo que es una posibilidad abierta, por lo cual, no podemos ser categóricos. Solo excavaciones y fechados en la base de estas litoesculturas podrán asegurar si fueron uno o varios los grupos históricos que realizaron actividades alrededor de las piedras. En todo caso, nuestra propuesta trasciende los límites culturales que establecemos como arqueólogos y resalta la riqueza antropológica del relato y de la lectura que hacemos de ella.

Bajo estas condiciones, en este artículo intentaremos direccionar nuestra interpretación más próxima a la propia hermenéutica de los pobladores locales de Azángaro, quienes ven a las piedras como lugares significantes, con importancia para sus vidas sociales y contenedoras de sus experiencias personales y de grupo. Por ello, “excavaremos” en dichas memorias, valiéndonos de una metodología basada en tres líneas de evidencias y enfoques interconectadas: en primer lugar tomaremos en consideración los datos materiales que representan las piedras, pero en su relación con los mitos alrededor de ellas. En segundo lugar, las historias míticas recogidas serán correlacionadas y confrontadas con información etnográfica de las diferentes versiones del mito y serán contrastadas con datos etnohistóricos rastreados en las crónicas españolas, preferentemente del siglo XVI. En ciertas secciones notaremos su mimetismo con la historia bíblica, seguro como producto de la extirpación de idolatría que azotó los Andes durante la Colonia. En tercer lugar, toda la interpretación estará imbricada dentro de un análisis fenomenológico. Consideramos que este mito y su asociación con las piedras formaron partes de un antiguo modo de contar una historia, de llenar con memoria social el paisaje. Si bien plantear una relación entre las estelas y el mito es una propuesta posible, sí resulta osado explorar su profundidad temporal, pero nos permitimos esbozar la posibilidad

que este mito sean los restos materializados de una historia que viene siendo contada desde un pasado prehispánico (incluso desde Pukara) y que ha subsistido a tiempos contemporáneos. Futuras investigaciones corroborán o refutarán esta propuesta.

La Construcción de una Memoria Social en el Paisaje

El paisaje, y en general toda nuestra experiencia social, se construye en gran medida como un registro permanente de la vida, obras, emociones y conocimientos de las generaciones pasadas que han morado dentro, tanto en los cuerpos con en los lugares, y al hacerlo han dejado allí algo de sí mismos (Connerton 1989; Ingold 1993:152). Como construcción social, el contenido de los paisajes necesita ser mantenido. En sociedades orales la información se transmite cara a cara, declamando oraciones, conmemorando sus orígenes e historias, sumidos en rituales, libaciones y valiéndose muchas veces de la comunión con sus antepasados (Conklin 2005; Goody 2008). Pero también se transmite por hitos naturales y culturales, como recuerdos en la topografía o pinturas en las rocas que comunican mensajes míticos y territoriales (Santos-Granero 2004; Troncoso 2016).

En este tema, las historias narradas en la crónica del Manuscrito de Huarochirí constituyen el ejemplo perfecto de “organización regional mitificada”. En casi cada etapa de los mitos retranscritos, vemos la explicación de cómo se formó el paisaje local. Por ejemplo, con la huida de la *huaca* femenina *Caui Llaca* y su ingreso al mar, tenemos la formación de las islas cerca del santuario de Pachacamac. En las líneas que narran la feroz pelea entre *Pariacaca* y *Huallallo Caruinchó*, todo el relieve del valle aparece como consecuencia de los golpes que se propinaron los dioses (Taylor 2008). En ese proceso de integración memorial, la historia permite relacionar cada lugar regional con un episodio mítico. De esa manera, todos los peñones y las *qochas* tienen un nombre, una razón a su sacrailidad y una historia propia que al final permite a la población ubicarse en su mundo. Los mitos organizan el paisaje, los grupos dan una lógica al espacio habitado, convirtiéndolo en su lugar. Mientras las instalaciones ceremoniales sean simples espacios abiertos al centro de un campamento, estatuas de madera que evocan a los antepasados, parajes rupestres, montículos

de tierra, o hasta complejas plazas hundidas como en Pukara y Tiwanaku, se convierten en espacios comunales que fueron concebidos como verdaderas instalaciones integradoras de la sociedad y reproductoras de una forma de ser y habitar en una sociedad (Flores 2014).

En el mundo andino, las *huacas* toman varias formas para encarnar la identidad de un grupo o *ayllu*. Con frecuencia, encontramos en las crónicas referencias a cuevas o piedras de gran tamaño, que para los nativos son representaciones del lugar de emergencia grupal o regional. En las llamadas *pacarinas*, una de las más famosas es la cueva de Pacaritambo, que se relaciona con la aparición mítica de los Incas en el valle del Cusco. Esos espacios fueron considerados como lugares sagros, originarios. En varios grupos existe la creencia que, relacionado con la *pacarina*, el fundador del *ayllu* se convirtió más tarde en piedra. En muchas regiones, los locales rememoraron que su antepasado mítico era una piedra con forma humana. Esa piedra tenía un culto, un nombre, un tipo de vestido y toda una leyenda de vida que le dio al grupo una identidad e historia común (Molina 1989:51 [1575]; Cobo 1990:17 [1653]). Según los autores, durante el incanato fue usual venerar una estatua que representaba al Inca, llamada *guauque*, que era considerada como el doble material del emperador; idolatrada incluso después de su muerte (Acosta 1792 [1590, II:16]). Fray Bernabé Cobo informó que esa práctica no se limitó únicamente a la persona del Inca, sino que fue común para todos los dirigentes locales de la zona andina. Además, indicó que viene de tiempos muy anteriores a los Incas (Cobo 1990:37-38 [1653]) (Figura 2). Se podría ver la confirmación de esa práctica antigua del *guauque* en el mito de la fundación de Lambayeque. En la narración de Miguel Cabello de Balboa (1951:327-329 [1586]), el Señor Ñaymlap llegó al valle acompañado de una escultura de piedra verde, llamada Yampallec. La historia nos cuenta que esa estatua sagrada fue venerada durante siglos en la región después del fallecimiento de Ñaymlap, hasta la dominación de los poderes Chimú e Inca.

Todos esos indicios nos indican la importancia de las esculturas en los tiempos prehispánicos, no como elementos de ornamentación, sino relacionados con los mitos fundadores de una sociedad. Aparecen como *huacas* sagradas ancladas a un espacio y tiempo, que conmemoran una historia.

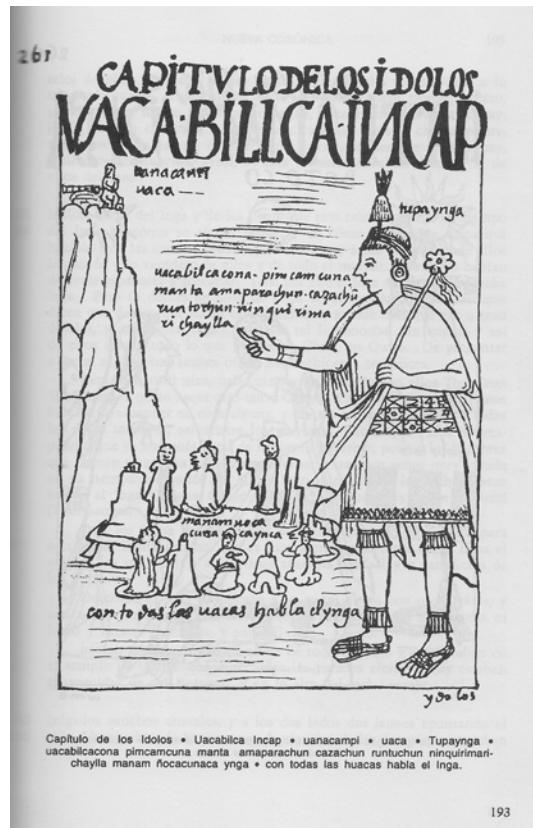


Figura 2. Imagen de Guamán Poma (2005:193 [1615:261]) que representa a las *huacas* como piedras, hablando con el Inca.
Image of Guaman Poma (2005:193 [1615:261]) representing the huacas as stones, talking to the Inca.

El Mito Recogido

Nos enteramos de la existencia del mito gracias a un relato narrado por el Sr. Modesto Mamani, dirigente de la comunidad campesina de Tulani, a mediados de 2007. Él nos aseveraba que existía una señora llamada María Taclla que se encontraba convertida en piedra en el centro de la laguna María Huancane y que según el declarante “claramente se veía que era una mujer porque tenía senos” (Figuras 3 y 4). Lo que encontramos fue una estela Pukara del tipo *Suche*. A continuación la historia que nos contó:

Se realizaba un gran matrimonio en el pueblo de Pucara y al cual había llegado mucha gente importante, cuando llegó una mujer vieja y mal vestida. La viejita entró a pedir comida, pero nadie le hizo caso; sólo la



Figura 3. Vista del interior de la laguna seca María Huancane Qocha. A primera vista sobresale la litoescultura.
Vista inside the dry lagoon María Huancane Qocha. At first sight stands the stone sculpture.

cocinera, llamada María Taclla, le sacó algo de comer (resultaba que la vieja era la virgen, la mamacha Carmen, que se lamentó que todos los pobladores de Pucara eran gente mala). La anciana le dijo a la cocinera que cogiera a sus hijos y familia y que escapara del pueblo porque sería destruido, pero que en su huida no voltease atrás y que corra hasta atravesar tres ríos, y luego de eso recién estaría a salvo. La mujer de inmediato llevó a sus hijos y echo la marcha hacia el este, atravesó el río Pucara. Cuando iba a entrar a la comunidad de Llallagua, estando en la cima del cerro, se escucharon estruendos y criterios que provenían de Pucara, uno de sus hijos volteó y se convirtió en piedra. Los demás siguieron corriendo, pero la mujer, ante tanto ruido, volteó a mirar y se convirtió en piedra antes de cruzar el río Azángaro (Modesto Mamani, comunicación personal 2007).

Las versiones que luego recogimos, en el 2009, alimentaron mejor el mito. La versión de la Sra.



Figura 4. La piedra esculpida de estilo *Suche* de la sociedad Pukara.
The sculpted stone Suche style of Pukara society.

Filomena Turpo Huacase, de 80 años, fue la más sugestiva. El relato fue similar, pero la diferencia recayó en quienes habían ayudado a la anciana. En esta nueva versión fueron tres cocineras, a quien la anciana pide que huyan hasta el cerro *Caqsani Chupa* en Arapa, donde tenían que hacer un adoratorio para la Virgen. Las tres mujeres, Petrona, María e Inesa partieron de Pukara, el mayor asentamiento del período Formativo Tardío del Titicaca. Estas tres mujeres de inmediato empezaron su marcha hacia Arapa. Petrona estando en Llallahua volteó a mirar hacia Pucara y se convirtió en piedra. María estando atravesando una *qocha* volteo a mirar y quedó petrificada al centro. Por eso, según esa versión, la laguna permanece seca. Finalmente, Inesa llegando a Arapa volteó y también se convirtió en piedra. Según la Sra. Filomena, si las tres mujeres hubieran llegado y construido un adoratorio en Arapa, como se les pidió, la Virgen hubiera transformado toda la pampa seca en un completo bofedal. En esa adaptación, tenemos mediante un mito la explicación del por qué el ambiente es seco en el Ramis. Pero al mismo tiempo, vemos una posibilidad de cambio, una creencia que la pampa puede convertirse en un espacio fértil con agua, pero que eso depende de la divinidad.

Otra memoria que recogimos fue del Sr. Félix Agapito Ticona (comunicación personal 2009), también de unos 80 años. Su historia fue similar a las narradas anteriormente, solo varió en que no fue una anciana la que llegó y destruyó Pucara, sino que fue “un viejo sucio, de pelos largos, harapiento, y hasta con los mocos por las barbas”. Descripción que recuerda al Wiracocha narrado por los cronistas.

Finalmente, otra comunicación la recogimos del Sr. Fabián Ticona, de unos 70 años, que narró una historia semejante, pero además nos ilustró sobre algunos cultos alrededor de la piedra, incluso de gente venida de diferentes lugares para hacer “pagos a la piedra”, quemando ofrendas en su base, vertiendo licor y suministrando hojas de coca. Estos restos lo hemos observado en el campo alrededor de la piedra. Además, los pobladores vecinos a la estela mantienen el temor de tocarla, tienen la creencia de que ella puede convertirlos a su vez en piedra. Así, esta estela, como varias otras esculturas en la región, encarna para la gente local un vector de fuerte sacralidad (Cuynet 2009). Tenemos una forma de veneración que mezcla a la vez algo de miedo con mucho respeto. Durante nuestras anotaciones del mito, los vecinos de la piedra nos informaron de

una maldición adicional para quienes intentaron (o intentarán) mover la piedra de su lugar. Nos contaron que hace tiempo, sus padres o abuelos quisieron desplazar la estela, pero que fue totalmente imposible porque luego de excavar sus bases empezó a brotar sangre, “de los pies de la mujer” y la piedra se hundió cada vez más. Finalmente la estela se quedó en su posición, aunque con una inclinación importante, mientras los actores murieron al poco tiempo. En otra versión, la piedra fue movida, pero “regresó sola a su lugar”.

Seguramente los lectores podrán encontrar la similitud de nuestros relatos con la historia bíblica de la destrucción de Sodoma y Gomorra, en la que la mujer de Lot se convirtió en un bloque de sal. Se puede considerar que esto se debe a la gran misión evangelizadora traída por los españoles a tierras andinas. No obstante, es interesante notar que la versión del mito dada por el Sr. Félix Agapito Ticona, en la que se menciona acerca de un viejo sucio como dios castigador, es casi idéntica a diferentes narraciones que aparecen en las crónicas españolas. Lo interesante, como desarrollaremos luego, es que algunos de los testimonios coloniales –como el de Cristóbal de Molina (1989 [1575])– fueron anteriores a la fase de evangelización que impactó la región altiplánica.

Entonces, ¿la historia que recogimos entre las pampas de la cuenca del Ramis es solo una historia bíblica enraizada en la puna del Altiplano o es que consiste en un mito andino recreado y mezclado con tintes bíblicos? Para ello tendríamos que saber si el mito recogido tiene algún anclaje con la historia antigua andina.

Las Tres Estelas Pukara y las Piedras Mitificadas: Petrona, María e Inesa

La estela es uno de los dos tipos de esculturas sobre piedra reconocidas para el período Formativo del Altiplano de la cuenca del lago Titicaca. Con esa forma aparece la figura de una criatura compuesta, llamada el *Suche*, que constituye uno de los motivos principales de la iconografía Pukara. Se trata de una criatura zoomorfa que se compone generalmente de un cuerpo ondulado, con una cabeza con rasgos de felino, casi siempre asociada a un anillo (Cuynet 2012:221). Hay numerosos ejemplos de este tipo de estelas encontradas en la cuenca del lago Titicaca (Chávez y Mohr-Chávez 1970; Cuynet 2012; Flores et al. 2011; Kidder 1943; Stanish 2003;

Valcárcel 1932). Estas representaciones de *Suche* también se difunden hacia el norte en la región de Chumbivilcas, departamento de Cusco (Chávez 1988), como hacia el sur, en el Altiplano boliviano (Cuynet 2013; Portugal Ortiz 2013).

Lógicamente, una difusión espacial tan importante indica un valor primordial de la imagen del *Suche* (por medio de implantación de estelas) en la propagación de la ideología Pukara y coincide con la difusión de otros elementos de la cultura material como la cerámica (Chávez 1992; Cuynet y Hostnig 2016) y la propia arquitectura de plataformas y patios hundidos (Klarich y Flores 2010). Pero dicha ideología también se fundamentó en la creación, implantación y difusión de una historia mítica sobre sus orígenes. Rastros de esta construcción histórica –aunque con varias superposiciones culturales– es lo que pensamos haber recuperado a través del mito recogido en el norte del Titicaca.

A pesar de la colonización y de su activa evangelización católica, los artefactos prehispánicos siguieron representando una marcada sacralidad para la población andina del Altiplano (Cuynet 2009). La descripción de esculturas por las cronistas demuestra que esos elementos perduraron en el paisaje. Atribuyéndoles un valor positivo o nefasto, las esculturas siempre fueron conocidas –y reconocidas– por los pobladores. El ejemplo de la estela de Ilave descrita por Rowe es muy revelador de esa concepción (Rowe y Donahue 1975:35-44), perteneciendo a la tradición escultural Yaya-Mama –una fase cultural del período Formativo del Altiplano–. El extirpador de idolatría Pablo Joseph de Arriaga atestó que la estela seguía siendo venerada por la población en 1621. En el proceso de evangelización, la pieza fue destruida y, según sus propias palabras, se necesitó muchos esfuerzos para “consolar a los Indios” de su pena (Arriaga 1999:52-53 [1621]). Lo más asombroso es que en los años setenta, cuando J. Donahue identificó esa pieza prehispánica en el sitio de Ilave, los fragmentos siguieron considerados como objetos de culto más de cuatro siglos después de su destrucción (Rowe y Donahue 1975:38).

En ese contexto, el relato mítico que recogimos en la cuenca del Ramis habla de tres mujeres convertidas en piedra: Petrona, María e Inesa. Investigando sobre ellas encontramos su evocación en diferentes fuentes, tanto de versiones orales como en la bibliografía. Para respetar esta información

historiada, nos referiremos a cada piedra con sus nombres femeninos.

Según el relato, la primera de esas mujeres que quedó convertida en piedra fue Petrona, que se habría ubicado encima del cerro de la comunidad de Llallahua. Esto no es sorprendente, teniendo en cuenta que se trata del más alto promontorio ubicado inmediatamente al sureste del pueblo de Pucara, cruzando el río del mismo nombre. Y en cuyas faldas se ha ubicado un asentamiento de filiación Pukara (Aldenderfer y Flores 2008). Además, los comuneros de la localidad nos habían comentado que hace tiempo existió un ídolo de piedra en dicho lugar, pero que este último fue llevado al Museo de Pucara. La existencia de dicha piedra ya había sido registrada por reportes previos. Rowe (1942:72) mencionó que se trataba de “[...] una cabeza de piedra de estilo Pucara más arriba en Kojra”. Y cuyo culto aún estaba vigente (Flores Ochoa 1971; Flores Ochoa y Paz 1986:103). Incluso es posible que se trate del ídolo, en forma de mujer, sobre la cumbre del Cacha Pucara, que en el siglo XVI fue mencionado por Juan de Santa Cruz Pachacuti, quien dijo que fue destruido por el dios Tonopa (Santa Cruz Pachacuti 1995:11 [1613:4v]).

En el caso de la segunda piedra llamada María Huancane Qocha, ampliamente la hemos descrito en otra publicación. Se trata de una estela del tipo *Suche Pukara*, ubicada al interior de una laguna seca (Flores et al. 2011).

Finalmente, de Inesa, la última mujer petrificada, también se tiene referencia de su existencia, aunque Flores Ochoa (1971) la llama Petrona, revertiendo con ello los nombres que nosotros hemos recuperado. Se conoce bien sobre la existencia de estelas y monolitos en el pueblo de Arapa, el cual se asienta sobre los restos de un yacimiento Pukara (Chávez 1975). Incluso cuando visitamos este pueblo, en el 2009, se nos mencionó el hallazgo de otros ejemplos de litoescultura. Cuando F. Cuynet regresó ese mismo año, logró identificar varias piezas de estatuas Pukara (Figura 5).

En todos estos casos, los comuneros de Azángaro se refieren a las piedras como mujeres petrificadas, con nombres y apellidos propios. Obviamente este es un discurso distinto, paralelo, que ve la materialidad como algo dinámico; se superpone a la visión fría y plana que los arqueólogos tenemos de las piedras, como una típica forma de estela de *Suche* de la sociedad Pukara.



Figura 5. Escultura antropomorfa femenina Pukara encontrada en la plaza de Arapa.
Female anthropomorphic sculpture Pukara found in the square of Arapa.

El Origen Prehispánico del Mito y su Distribución en los Andes

¿Qué tan local es esta historia que recogimos en el Ramis? ¿Qué tanto puede remontarse en el tiempo su mención en los textos? Versiones similares al mito de las tres piedras que hemos recogido alrededor de María Taclla en Huancane Qocha, o la versión presentada antes por Flores Ochoa (1971) para otra de las estelas, las hemos encontrado también en las crónicas españolas. Esta historia ha sobrepasado el tiempo y está muy difundida en los Andes (Morote 1988).

Entre los textos antiguos que recogen similares mitos están los de fray Martín de Murúa (2001:306-307 [1611: capítulo LXXXVIII]) para el territorio

del Collao, y la versión más genérica de Guamán Poma de Ayala (2005:74 [1615: foja 94]).

Pero un ejemplo más pretérito, y que hace mención al pueblo de Pucara aparece en la obra de Cristóbal de Molina de 1575, poco tiempo después de la conquista y antes de las campañas de extirpación de idolatrías. En las primeras páginas de su crónica, Molina menciona sobre un desastre que sufrió la gente del Collao en el pueblo de Pucara:

Fue la conversión en piedras en los lugares siguientes: en Tiahuanaco y en Pucara [...], y por falta de la memoria y escritura tomaron esta fábula de decir que por mandado de Hacedor [Viracocha], por no haber cumplido sus mandamientos, se tornaron en piedra

y que en Pucara, que es a cuarenta leguas de la ciudad del Cusco por el camino del Collao, dicen que bajó fuego del cielo y quemó gran parte de ellos y que los que iban huyendo se convirtieron en piedras [...] (Molina 1989:53 [1575]).

Esta narrativa la recoge años después la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti:

Dicen que con amorosas palabras [Tonapa] comenzó a predicar en un pueblo en donde había gran fiesta y banquetes de unas bodas, en donde los indios de aquel pueblo sin hacer caso de las predicaciones de Tonapa fueron maldecidos convirtiéndolos en piedra, que hasta el día de hoy se echa de ver. Y lo mismo sucedió en Pucara y otras partes (Santa Cruz Pachacuti 1995:11 [1613:4v-5r]).

Como se puede notar, encontramos en las palabras de Molina la misma construcción narrativa que aparece en la historia transcrita más tarde por Santa Cruz Pachacuti y muy parecida a la que recogimos directamente en la parte norte de la cuenca del Titicaca.

Con frecuencia los cronistas evocaron al sitio de Tiwanaku como referencia de la creación del humano y del mundo. Según los textos coloniales, los habitantes que poblaron el lugar fueron todos convertidos en estatuas gigantes de piedra, que todavía se puede apreciar en el sitio abandonado (Betanzos 1987:12 [1557]; Molina 1989:51-52 [1575]; Cobo 1990:100-107 [1653]). En las versiones de Garcilaso de la Vega y Santa Cruz Pachacuti, la conversión en piedra de la población de Tiahuanaco viene del castigo mandado por el dios Tonapa/Viracocha porque en el primer caso lapidaron a un viajero (que en realidad fue la divinidad disfrazada, Garcilaso de la Vega 1829:3:185-189 [1609]), y en el segundo caso debido a que lo ignoraron durante una gran fiesta (Santa Cruz Pachacuti 1995:13 [1613:foja 6r]).

Esas dos últimas versiones se parecen mucho al episodio mítico que recogimos en el Ramis, y que habrían ocurrido en el pueblo de Pucara. En todos los casos, se relata que esos mitos fueron conocidos con anterioridad a la llegada Inca en la región del Collao.

Pero este mito no es exclusivo de la cuenca del Titicaca, sino que se encuentra difundida por todos los Andes, sobre todo en la sierra sur, desde Cusco,

donde es muy común, en Ayacucho, Huancavelica y Junín. También llega hasta el oriente de los Andes, al departamento de Amazonas (Morote 1988:243-253; MINEDU 2003:28; Toro Montalvo 2007:190-191). E incluso en la sierra norte de Chile (Galdames 1988:113-1114). Pero tal vez la referencia más conocida es la del Manuscrito de Huarochirí, donde se puede encontrar una gran variedad de historias de petrificaciones (Taylor 2008). Solo por citar un ejemplo concordante con nuestra narración del Altiplano, en el capítulo 6, *Pariacaca* llegó al pueblo Huayquihusa, durante una gran fiesta, pero él fue ignorado, solamente una comunera le sirvió chicha. Entonces *Pariacaca* la advirtió de su decisión de destruir el pueblo y pidió a la mujer que escape junto a su familia (Taylor 2008:43).

De todo lo dicho, cabe aclarar que no siempre la conversión en piedra era una maldición. Varios otros testimonios de Huarochirí mencionan que muchas veces la petrificación fue una gracia dada por los dioses como *Pariacaca*, convirtiendo ciertos personajes en una *huaca* de piedra, un paso necesario para convertirse en un adoratorio. Así la *huaca* se veía relacionada al concepto Inca –y tal vez preinca– del ancestro petrificado y que como tal era venerado por el grupo, por ser el elemento de origen y deidad que protege y le da vitalidad al *ayllu*.

La vigencia y amplia distribución de este mito, donde los personajes son petrificados, pone de manifiesto su carácter panandino (Galdames 1988:113) y su profunda temporalidad. Entonces hemos demostrado que el mito no es un tema que vino con la evangelización, aunque luego fuera reescrito por ella. Lo más admisible es proponer que se trata de la construcción de un discurso de poder prehispánico, que sirvió para cambiar todo el paisaje social de cada uno de los pueblos andinos. Esto inmediatamente podría hacer pensar que se trató de una estrategia geopolítica Inca, pero no creemos que se agota en ellos, por su profundo arraigo y asociación material a culturas previas, deja la posibilidad que se trataría de una tradición anterior, tal vez relacionada con Huari o Tiwanaku, y por qué no en el sur desde la sociedad Pukara. O todas ellas superpuestas en un verdadero palimpsesto mítico.

Ideologías de Poder desde una Piedra: un Palimpsesto de Dioses y Mitos

Como hemos señalado en el capítulo anterior, vamos a encontrar en la literatura de la conquista

española desde el siglo XVI, y especialmente siglo XVII, relatos similares al que hemos presentado en este artículo. Esto merece un análisis, porque nos puede dar una pauta de los cambios que se sucedieron en el tiempo.

El formato de la narración no cambió a lo largo del tiempo, solo se adaptó con los protagonistas que representaron el poder de turno. Cuando revisamos las primeras versiones, por ejemplo a Cieza de León (1984 [1553]) y Betanzos (1987 [1551]), podemos distinguir –aunque todavía confusamente– las varias capas culturales en el Titicaca: lo Collao, lo Inca y lo Cristiano.

Santa Cruz de Pachacuti (1995 [1613]: fojas 4v-5r) y Ramos Gavilán nos narran sobre Tuapaca (o Tonopa), un personaje viajero que llega a Pucara, la divinidad de los Collas. Según Cieza de León (1984 [1553]), esto sucedió antes de los Incas. En realidad, esta fue una divinidad masculina dual. Con atributos variados relacionados al rayo, a los volcanes (es decir del fuego celeste y el fuego terrenal), y también asociada con el agua (Rostworowski 2007:25-27). Una tradición dual con una plasmación material tan antigua en el Altiplano como la propia tradición lítica Yaya-Mama, caracterizada por una estela donde se representa una pareja de figuras humanas (Chávez y Mohr-Chávez 1975).

Pero si seguimos hurgando en las capas más profundas de este mito, notamos el sello andino cuando se describe de manera tan viva a las piedras. En el relato, los comuneros aún recuerdan a María Taclla como una mujer con nombre y apellido, y hablan de ella con tanta seguridad como si se trata de un ser humano. “Las *huacas* son evidentemente seres vivos”, como bien lo define Frank Salomón (Astvaldsson 2004:10). La sacralización de las piedras fue algo común en los Andes y también la asociación de mujeres con lagunas (*qochas*) (Cajavilca 2007:227).

Todo esto coincide con la concepción andina de *huaca*, y las formas tan diversas como se podría expresar (como cuevas, montañas, astros), siendo la piedra no solo una de ellas, sino una de las principales (Arriaga 1999:41 [1621]; Cieza de León 1984: capítulo CII [1553]).

Consideramos que durante la época Colla –y seguro fue una tradición anterior Pukara y Tiwanaku– las piedras o estelas fueron *huacas*, encarnadas en mujeres petrificadas, que organizaban un paisaje ritual que era transitado, donde los cuerpos podían experimentar sensaciones y emociones. Con la

dominación Inca la identidad de esos viejos testigos pétreos se transformaron en unas representaciones materiales del castigo mandado por la deidad Inca de Viracocha.

Sin embargo, gracias a datos etnohistóricos, arqueológicos y lingüísticos sabemos que existió una poderosa sociedad instalada en la parte norte del Titicaca, llamado Collas, que se enfrentó a los Incas, con el triunfo de estos últimos (Stanish 2003). Esto nos hace suponer que tal vez la destrucción del pueblo de Pucara, en realidad es una historia mitificada del gran triunfo Inca, y la imposición y desplazo de su gente y sus dioses, de Viracocha sobre Tunupa como lo señaló Sarmiento de Gamboa. El desplazo de unos dioses sobre otros es algo que se repitió en los Andes (Rostworowski 2007:28), solo cabe recordar el triunfo de *Pariacaca* sobre *Huayayao* (Taylor 2008). Esta conquista Inca en el Altiplano tuvo que haber traído un cambio en la historia, y por tanto en la memoria de la región. Las piedras que antes –desde el período Formativo– fueron ídolos, ahora pasaron a ser evidencias petrificadas de aquellos que osaron levantarse contra los Incas, así la conversión en piedra se transformó en un castigo de la divinidad Inca de Viracocha.

Avanzado la etapa de Conquista española, durante el siglo XVII se dio un momento importante, con las campañas de extirpación de idolatrías, dándose a la caza de los dioses andinos y a la destrucción de los ídolos. Este momento es cuando la ideología judeocristiana fue impuesta a la fuerza. Esto explicaría el siguiente cambio en el mito ya con matices bíblicos. El personaje se transfigura como un clérigo predicador, Santo Tomás o San Bartolomé. Para finalmente llegar a nosotros cambiado como la *mamacha Carmen*. La Virgen María se convirtió en el interlocutor más representativo del cristianismo hacia el pueblo andino. En este momento, el protagonista pasa de ser ‘masculino’ a ser ‘femenino’. Tal vez este cambio fue para mantener vigente la idea de fertilidad del ídolo primigenio presente en el mito (la pampa se pondría más productiva).

Las entidades veneradas lograron sincretizar las *huacas* andinas con la religión judeocristiano. Todo ello es un claro mimetismo de ideologías, con la finalidad de apropiarse y contextualizar las estructuras culturalmente hegemónicas para cada tiempo. Varios ejemplos de esta práctica han sido estudiados para los Andes, como los casos del Señor de Los Milagros/Pachacamac (Rostworowski 1992) y Viracocha/Virgen de Copacabana (Salles-Reese



Figura 6. Imagen de la Virgen María, representada sobre un manto, en la iglesia de Arapa.
Image of the Virgin Mary displayed on a mantle, in the church of Arapa.

2008). En la misma región, en Arapa, los pobladores han representado a la Virgen María como una *huaca* ataviada con iconografía Pukara (Figura 6).

Conclusiones

La piedra María Taclla que encontramos clavada en una *qocha* (Figuras 3-4), así como las otras dos piedras que hemos recogido en la literatura, fueron percibidas por los andinos como una *huaca*, es decir como un vínculo materializado de ese poder que les dio el germen y origen a sus vidas, sus antepasados míticos. Hasta el día de hoy, la piedra María Taclla es venerada como fuente propiciadora de lluvias y de agua, y por tanto de fertilidad a la tierra. Esto nos hace recordar la descripción de Ramos

Gavilán sobre el ídolo de Copacabana (Salles-Reese 2008:23, Figura 2), cuya piedra, a nuestro parecer, fue también una estela Pukara. Estos cultos de fertilidad a través del mundo andino también han sido bien estudiados por Carrión Cachot (2005) y representan una parte importante –sino esencial– de las actividades socio-rituales de los pueblos andinos del pasado y del presente.

Afortunadamente mucho de este mundo sacralizado aún queda preservado en fuentes orales de los comuneros de Azángaro, Puno, aunque mezclado y sobrepuerto en un complejo palimpsesto. Uno de ellos es el mito de María Huancane Qocha que hemos presentado, sus raíces debieron ser un relato andino que explicaba el origen del hombre altiplánico, mucho antes de la llegada de los Incas.

Aunque por su asociación material con esculturas y asentamientos Pukara se puede pensar que dicha historia empezó durante el período Formativo del Titicaca; sin embargo como ya hemos señalado, la fortaleza de nuestra propuesta ha escapado de estos límites históricos culturales.

De esta forma resulta un reto para todos los investigadores andinistas empezar a excavar estos palimpsestos míticos, primero identificando los niveles modernos, coloniales y profundizando hasta llegar a las capas más profundas donde pudieran recuperarse los contextos prehispánicos. Por supuesto, se necesita un esfuerzo hermenéutico sobre los escritos porque fueron parte de la propaganda política de cada época. Pero al mismo tiempo, este trabajo demuestra la importancia de incluir las fuentes orales, porque ellas forman parte de la tradición oral que constituyó (y aún constituye) un importante modo de transmisión de la memoria social en la población del Titicaca. En el pensamiento andino, la sacralización es un hecho social y sus divinidades forman parte de la naturaleza y de la sociedad. No son estáticas, abstractas o dicotómicas (sagrado/profano) como es en la ideología judeocristiana (Astvaldsson 2004:9-13), sino están presentes en cada aspecto de la vida del individuo y del grupo, como seres integrados, participando en todos los procesos de las complejas estructuras sociales. A partir de esta reflexión, sugerimos que deberíamos repensar el concepto de “sagrado” que manejamos en la arqueología andina. Tal vez, el proceso de destrucción/entierro/construcción que se dan en los

edificios formativos del Altiplano, son en realidad procesos de cambios en la cosmovisión de un determinado grupo andino. Las piedras son testigos petrificados del paso de un tiempo que discurre (*mitas*), ocurrido a veces de manera destructiva (Pachacuti), para luego generar una nueva vida o etapa. Esta alternancia de episodios conceptuales permitió recrear la organización local, la arquitectura político-ceremonial, pero también el paisaje, los conceptos y las creencias de la sociedad pasada. Las estelas, como piedras en el paisaje altiplánico, no representan objetos estáticos, sino hitos que configuran un corredor por donde se recorrió (y se recorre), se explicó –y se explica– el origen y existencia de un mundo (o varios mundos). Estas representaciones materiales permitieron construir y mantener la identidad de la comunidad, difundir un discurso de autoridad y la legitimización política de los grupos de poder a lo largo del tiempo. Por ello, el mito alrededor de la piedra es en realidad un paisaje palimpsesto memorizado y memorable, pero también un discurso sociopolítico que varió a través del tiempo.

Agradecimientos: A cada uno de los pobladores del valle del Ramis. A Mark Aldenderfer por servir de soporte al inicio de este proyecto. Gracias a Silvia Román por ser parte del equipo durante el descubrimiento de la estela. A Honorato Ttacca por ayudarnos como traductor quechua. Finalmente gracias a los dos evaluadores anónimos de la revista Chungara, sus críticas han ayudado a mejorar el texto.

Referencias Citadas

Acosta, J. 1792 [1590]. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Edición Pantaleón Aznar, Madrid.

Aldenderfer, M. y L. Flores 2008. Informe Final: Prospección Arqueológica, con excavaciones restringidas, en la Cuenca del Ramis (parte baja del río Pucara y el río Ramis), Puno-Perú. Reporte subministrado al Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Arriaga, P.J. 1999 [1621]. *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Estudio preliminar y notas de E. Urbano. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

Astvaldsson, A. 2004. El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de huaca en los Andes. *Hueso Húmero* 44: 89-112.

Betanzos, J.D. 1987 [1551]. *Suma y Narración de los Incas*. Ediciones Atlas, Madrid.

Cabello Balboa, M. 1951 [1586]. *Miscelánea Antártica: una Historia del Perú Antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología y Arqueología, Lima.

Cajavilca Navarro, L. 2007. Metamorfosis de los dioses y las sacerdotisas andinos en Huamantanga (Canta), siglo XVII. *Investigaciones Sociales* Año XI, 18:221-242.

Carrión Cachot, R. 2005. *El Culto al Agua en el Antiguo Perú*. Segunda edición, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Chávez, S.J. 1975. The Arapa and Thunderbolt stelae: A case of stylistic identity with implications for Pucara influences in the area of Tiahuanaco. *Ñawpa Pacha* 13:3-26.

Chávez, S.J. 1988. Archaeological reconnaissance in the province of Chumbivilcas, south highland Peru. *Expedition* 30(3):27-38.

Chávez, S.J. 1992. *The Conventionalized Rules in Pucara Pottery Technology and Iconography: Implications of Socio-Political Development in the Northern Titicaca Basin*. Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, Michigan State University, University Microfilms International, Ann Arbor.

Chávez, S.J. y K. Mohr-Chávez 1970. Newly discovered monoliths from the highlands of Puno, Peru. *Expedition* 12(4):25-39.

Chávez, S.J. y K. Mohr-Chávez 1975. A carved stela from Taraco, Puno, Peru, and the definition of an early style of stone sculpture from the Altiplano of Peru and Bolivia. *Ñawpa Pacha* 13:54-84.

Cieza de León, P. 1984 [1553]. *Crónica del Perú*. Editado por M. Ballesteros Gaibrois. Editorial Dastin S. L., Crónicas de América 4, Madrid.

Cobo, B. 1990 [1653]. *Inca Religion and Customs*. Traducido por R. Hamilton. University of Texas Press, Austin.

Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.

Conklin, B. 2005. Intercambio fractal es una cosmología caníbal: dinámicas de oposición y amistad en las fiestas de la Amazonia. *Encuentros: Identidad, Poder y Manejo de Espacio Públicos Boletín de Arqueología PUCP* Tomo 9, pp. 54-66. PUCP, Lima.

Cuynet, F. 2009. Las estelas Pucara: vectores de una fuerte simbología en el tiempo. Ponencia presentada al simposio *La Meseta del Titicaca: Contribuciones a sus Culturas del Pasado y del Presente LIII Congreso Internacional de Americanistas*, México, D.F.

Cuynet, F. 2012. Las esculturas Pukara: síntesis del conocimiento y verificación de los rasgos característicos. En *Arqueología de la Cuenca del Titicaca, Perú*, editado por L.A. Flores y H. Tantaleán, pp. 217-224. IFEA y Cotsen Institute of Archaeology, Lima.

Cuynet, F. 2013. Pukará-Tiahuanaco: rasgos iconográficos de dos culturas del Formativo altiplánico. Ponencia presentada en el simposio *Aportes a la Arqueología del Altiplano*, Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima.

Cuynet, F. y R. Hostnig 2016. Los monolitos de Chumbivilcas, Cusco: nuevos enfoques de la cultura Pucara. *Andean Past* 13, en prensa.

DeMarrais, E., L.J. Castillo y T. Earle 1996. Ideology, materialization, and power strategies. *Current Anthropology* 17:15-31.

Flores, L.A. 2014. El surgimiento del paisaje monumentalizado de la cuenca del lago Titicaca, Andes Centro-Sur. *Complutum* 25:47-71.

Flores, L.A. 2015. Tras los pasos de Wendell C. Bennett en la cuenca del lago Titicaca. *Arqueología y Sociedad* 29:153-173.

Flores, L.A., N. Craig y M. Aldenderfer 2012. Las qochas y su relación con sitios tempranos en el Ramis, norte de la cuenca del Titicaca. En *Arqueología de La Cuenca del Titicaca, Perú*, editado por L.A. Flores y H. Tantaleán, pp. 225-242. IFEA y Cotsen Institute of Archaeology, Lima.

Flores Ochoa, J. 1971. La wak'aawicha Anselma. *Allpanchis*: 68-78.

Flores, L.A., F. Cuynet y M. Aldenderfer 2011. María Talla. Una estela al interior de una qocha en Azángaro, cuenca norte del Titicaca. *Ñawpa Pacha* 31:141-152.

Flores Ochoa, J. y P. Paz 1986. La agricultura en lagunas (qocha). En *Andenes y Camellones en el Perú Andino. Historia Presente y Futuro*, editado por C. De La Torre y M. Burga, pp. 85-106. Concytec, Lima.

Galdames, L.A. 1988. Principios de percepción espacial en los Andes a través de los mitos de petrificación. En *Encuentro de Etnohistoriadores*, editado por O. Silva Galdames, E. Medina y E. Téllez, pp. 111-123. UCH Serie Nuevo Mundo: Cinco siglos Vol.1, Santiago.

Garcilaso de la Vega, I. 1829 [1609]. *Comentarios Reales*. Imprenta de los hijos de Doña Piñuela, Madrid.

Goody, J. 2008. *La Domesticación del Pensamiento Salvaje*. Akal, Madrid.

Guamán Poma de Ayala, F. 2005 [1615]. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición y prólogo de F. Pease. Editorial Fondo de Cultura Económica, Lima.

Ingold, T. 1993. The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25:152-74.

Kidder II, A. 1943. *Some Early Sites in the Northern Lake Titicaca Basin*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University 27 (1), Cambridge.

Klarich, E. y L.A. Flores 2010. Continuidad e innovación de la cerámica pucara: 3000 años de producción alfarera en la cuenca norte del Titicaca. En *Toro, Torito de Pucará. Galería y Estudios*, editado por J. Ruiz Durand, pp. 23-31. Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, Lima.

MINEDU 2003. *Relatos Andinos*. Proyecto Huascarán, Ministerio de Educación, Lima.

Molina, C. 1989 [1575]. Relación de las Fábulas y Mitos de los Incas, editado por H. Urbano y P. Duviols. Crónicas de América 48, Historia 16, Madrid.

Morote Best, E. 1988. *Aldeas Sumergidas*. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

Murúa, F. M. 2001 [1611]. *Historia General del Perú*, editado por M. Ballesteros Gaibrois. Editorial Dastin S. L., Crónicas de América, Madrid.

Portugal Ortiz, M. 2013. *Escultura Prehispánica Boliviana*. Carreras de Antropología y Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Rostworowski de Diez Canseco, M. 1992. *Pachacámac y el Señor de los Milagros. Una Trayectoria Milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rostworowski de Diez Canseco, M. 2007. *Estructuras Andinas del Poder. Ideología Religiosa y Política*. Segunda edición, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rowe, J. 1942. Sitios históricos en la región de Pucara, Puno. *Revista del Instituto Arqueológico* 6 (10-11):66-75.

Rowe, J. y J.M. Donahue 1975. The Donahue discovery, an ancient stela from Ilave, Puno. *Ñawpa Pacha* 13:35-44.

Salles-Reese, V. 2008. *De Viracocha a la Virgen de Copacabana: Historia de la Representación de lo Sagrado en el Lago Titicaca*. IFEA-Editorial Plural, La Paz.

Taylor, G. 2008. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. IFEA, IEP y UNMSM, Lima.

Santa Cruz Pachacuti, J. 1995 [1613]. *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. Edición, Índice Analítico y Glosario de C. Araníbar. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Santos-Granero, F. 2004. Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha. En *Tierra*

Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno, editado por A. Surrallés y P. García Hierro, pp. 187-217. Iwgia, Copenhague.

Stanish, Ch. 2003. *Ancient Titicaca. The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Toro Montalvo, C. 2007. *Mitos y Leyendas del Perú*. AFA Editores Importadores S.A., Lima.

Troncoso, A. 2016. Produciendo arte rupestre, construyendo una comunidad en el centro norte de Chile (1000-1450 d.C.). En *Lugares, Monumentos, Ancestros. Por una arqueología andina del paisaje*, editado por L. Flores. Editorial Horizonte. En Prensa.

Valcárcel, L.E. 1932. El gato de agua: sus representaciones en Pucara y Nazca. *Revista del Museo Nacional* 1 (2):3-27.

Notas

¹ En este artículo usaremos de modo distinto las palabras “Pukara” y “Pucara”; en la que Pukara se refiere a la cultura, sociedad, estilo y sitio arqueológico; mientras que Pucara se trata del pueblo actual y río. La misma lógica se usa para Tiwanaku y Tiahuanaco.

² El Sr. Honorato Ttacca, miembro del proyecto y poblador de Pucara, nos ayudó como traductor quechua.