



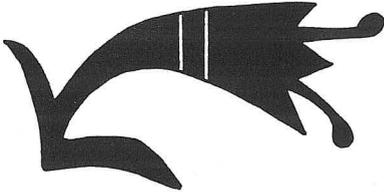
Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

INKA PACHAQ LLAMANPA WILLAYNIN

USO Y CRIANZA DE LOS CAMELIDOS
EN LA EPOCA INCAICA

BAS 16

BONNER AMERIKANISTISCHE STUDIEN
ESTUDIOS AMERICANISTAS DE BONN



Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

INKA PACHAQ LLAMANPA WILLAYNIN

**USO Y CRIANZA DE LOS CAMELIDOS
EN LA EPOCA INCAICA**

Estudio lingüístico y etnohistórico
basado en las fuentes lexicográficas y textuales
del primer siglo después de la conquista

BAS 16

**BONNER AMERIKANISTISCHE STUDIEN
ESTUDIOS AMERICANISTAS DE BONN**

B A S

Bonner Amerikanistische Studien

c/o Seminar für Völkerkunde

Universität Bonn

Römerstr. 164

D-5300 Bonn

Bundesrepublik Deutschland/
República Federal de Alemania/
West Germany

Herausgeberin / Editora

Roswith Hartmann

© Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

Alle Rechte vorbehalten

Todos los derechos reservados

ISSN 0176-6546

Bonn 1990

PROLOGO

El presente trabajo es el fruto de una investigación llevada a cabo en el Departamento de Antropología de la Universidad de Bonn, en la disciplina de Americanística. Como cada instituto universitario con una tradición científica, también la de éste ha marcado mi estudio, especialmente en dos factores. Uno es la aproximación lingüística estimulada por la enseñanza del quechua incluyendo la dimensión histórica de este idioma y el intercambio con la quechuista y antropóloga Dra. Roswith Hartmann. El otro es la orientación etnohistórica que se basa en la manera de investigar y en señalar paralelamente los alcances del trabajo científico del etnohistoriador y experto en la cultura incaica y colonial andina, el fallecido Profesor Dr. Udo Oberem. De él aprendí el análisis crítico de las fuentes como herramienta y al mismo tiempo como método para una mayor comprensión de las culturas históricas de los Andes. La exactitud de sus propias investigaciones y su exigencia de un conocimiento profundo de las fuentes complementado por conocimientos etnográficos y arqueológicos fueron un reto para quienes fuimos sus estudiantes. En tal sentido el presente trabajo se entiende también como un homenaje al Prof. Oberem.

De aquellos que en conversaciones, grupos de trabajo y discusiones y con sugerencias temáticas y bibliográficas han aportado a mi trabajo, quiero agradecer de manera representativa: a los arqueólogos Dr. Peter Kaulicke y Dr. Heiko Prümers, al antropólogo Bernd Schmelz, a la etnohistoriadora Dra. Carmen Arellano Hoffmann, al Prof. Dr. Jorge Flores Ochoa que justamente cuando yo había emprendido este estudio, estuvo en Bonn por un semestre como catedrático invitado, y a los miembros y colaboradores del Instituto de Estudios Amerindios de la Universidad de St. Andrews de Escocia. También quiero agradecer a la Dra. Hartmann y al Prof. Leslie Hoggarth por leer y comentar parte del manuscrito así como al Prof. Juan de Dios Yapita Moya quien me enseñó aymara, un idioma importante en la cultura andina tanto como el quechua.

Sin la ayuda de las bibliotecarias y bibliotecarios de la biblioteca de la Universidad de Bonn y del Instituto Iberoamericano de Berlín hubiera sido difícil conseguir muchas de las obras importantes para este trabajo.

Ursula Madré hizo el dibujo de una cerámica mochica, que se encuentra en el Museo de Antropología de Basilea y cuya foto puso a mi disposición el director del museo, el Prof. Baer. La Srta. Madré también dibujó las fotos de la Revista del Museo Nacional.

Este estudio se presenta en castellano gracias al apoyo ante la Universidad de Bonn por parte de los profesores Oberem, Kearful y Knobloch.

Mi agradecimiento se dirige también a mis profesores, el Prof. Dr. Johann Knobloch, lingüista, quien me dió la oportunidad de conversar sobre los puntos lingüísticos con él así como también en el coloquio del Instituto de Lingüística, y sobre todo al Prof. Dr. Gerhard Baer, director ad interim del Departamento de Antropología de la Universidad de Bonn, quien con mucho interés y al mismo tiempo con gran apertura siguió el desarrollo del trabajo.

Finalmente quiero agradecer a mi esposo, el Lic. Alfredo Salazar Sáenz, quien no solamente supervisó mi trabajo en cuanto al estilo castellano, sino que también escuchaba y comentaba mis ideas y problemas con mucha paciencia y la distancia y el interés del pedagogo e investigador de otra disciplina.

CONTENIDO

<u>Prólogo</u>	v
<u>Contenido</u>	vii
1. <u>Introducción: Aspectos de procedimiento y metodología</u>	1
1.1 Delimitación y alcances del tema	1
1.2 Las fuentes: clasificación y análisis	2
1.2.1 La etnohistoria andina y una aproximación modificada	2
1.2.2 La clasificación de las fuentes	4
1.2.2.1 Las fuentes hispánicas	5
1.2.2.2 Las fuentes indígenas y los diccionarios quechuas	8
1.3 Análisis lingüístico	12
1.4 Empleo de estudios zoológicos, arqueológicos y etnográficos	16
1.5 Definición de los términos zoológicos operacionales	17
1.6 Estado de la investigación sobre camélidos	18
1.7 Estructuración del trabajo	20
1.8 Relación de las abreviaturas y forma de citar	21
2. <u>Estructuración de la terminología</u>	24
2.1 Estructura morfológica del vocabulario zoológico	24
2.1.1 Aproximación lingüística	24
2.1.2 Aproximación etnozoológica	25
2.1.3 El vocabulario zoológico quechua según los diccionarios	28
2.1.3.1 Lexemas morfológica y semánticamente transparentes	29
2.1.3.2 Lexemas fonéticamente transparentes	33
<i>Resumen</i>	34

2.2	Problemática de la clasificación del vocabulario de los siglos XVI/XVII	35
2.3	Estructuración del vocabulario zoológico: aproximación a una clasificación	37
2.3.1	Maneras de clasificar el vocabulario zoológico según dos fuentes textuales quechuas	37
2.3.2	La clasificación según los antiguos diccionarios quechuas	41
2.3.2.1	Los principales taxa de animales: los "reinos" y "formas de vida"	41
2.3.2.2	Animales silvestres, amansados y domesticados	43
2.3.2.3	Ejemplificación: Clasificación de algunos de los principales taxa - formas de vida y sus respectivos taxa genéricos y específicos	48
2.3.2.3.1	Aves	48
2.3.2.3.2	Insectos	50
2.3.2.3.3	Los camélidos	53
	<i>Resumen</i>	56
2.4	La clasificación de los camélidos según las fuentes textuales	57
2.4.1	Los camélidos domesticados	57
	<i>Las fuentes primarias: quechuas</i>	57
	<i>Testigos de la conquista y cronistas tempranos hasta 1571</i>	62
	<i>Documentos de la administración española, entre otros las <u>Relaciones Geográficas de Indias</u> y las visitas</i>	63
	<i>Crónicas tardías -a partir de 1572- sobre regiones particulares</i>	65
	<i>Crónicas generales sobre las Indias, cuyos autores conocían el Perú</i>	66
	<i>Fuentes que tratan de la religión autóctona por ser escritas por clérigos en el contexto de la cristianización y de la extirpación de la idolatría</i>	67
	<i>Crónicas sobre las Indias escritas por autores que no estuvieron en el Perú</i>	68
2.4.2	Los camélidos silvestres	69
	<i>Las fuentes primarias: quechuas</i>	69
	<i>Las fuentes españolas</i>	69
	<i>Resumen</i>	70
	<i>Cuadros</i>	73
3.	<u>El hábitat y la biología de los camélidos</u>	81
3.1	La distribución geográfica de los camélidos	81

3.1.1	Estado de la investigación	81
3.1.1.1	Resumen de los resultados de los estudios arqueológicos	81
3.1.1.2	Estudios etnohistóricos	83
3.1.2	Crítica de las fuentes etnohistóricas	83
3.1.3	La distribución de los camélidos en el área andina	85
	<i>Las fuentes primarias: quechuas</i>	85
	<i>Testigos de la conquista y cronistas tempranos hasta 1571</i>	86
	<i>Documentos de la administración española,</i> <i>entre otros las <u>Relaciones Geográficas de Indias</u> y las visitas</i>	88
	<i>Crónicas tardías -a partir de 1572- sobre regiones particulares</i>	92
	<i>Crónicas generales sobre las Indias, cuyos autores conocían el Perú</i>	94
	<i>Fuentes que tratan de la religión autóctona:</i> <i>extirpadores de la idolatría</i>	94
	<i>Crónicas sobre las Indias escritas por autores</i> <i>que no estuvieron en el Perú</i>	95
	<i>Resumen</i>	95
3.1.4	La distribución numérica de los camélidos en las diferentes zonas ecológicas de los Andes	97
3.1.4.1	La costa	97
3.1.4.2	La sierra	99
	<i>Resumen</i>	108
3.2	Los camélidos como seres biológicos	109
3.2.1	Crítica de fuentes	109
3.2.2	La descripción física de los camélidos	109
3.2.3	Anatomía, ciclo vital, comportamiento, enfermedades y otras causas de muerte de los camélidos	110
4.	<u>Los camélidos en relación con el hombre</u>	120
4.1	Los camélidos sujetos a un ciclo anual	120
4.1.1	Crítica de fuentes	120
4.1.2	Las actividades ganadero-cazadoras en el ciclo anual	121
4.2	El rol de los camélidos en la esfera económica y sociopolítica	123
4.2.1	El pastoreo	123

4.2.1.1	Pastores y dueños de los camélidos domesticados	123
	<i>Las fuentes lexicográficas</i>	123
	<i>Las fuentes quechuas textuales</i>	124
	<i>Testigos de la conquista y cronistas tempranos hasta 1571</i>	127
	<i>Documentos de la administración española, entre otros</i>	
	<i>las Relaciones Geográficas de Indias y las visitas</i>	130
	<i>Crónicas tardías -a partir de 1572- sobre regiones particulares</i>	135
	<i>Crónicas generales sobre las Indias, cuyos autores conocían el Perú</i>	138
	<i>Fuentes que tratan de la religión autóctona:</i>	
	<i>extirpadores de la idolatría</i>	139
	<i>Crónicas sobre las Indias escritas por autores</i>	
	<i>que no estuvieron en el Perú</i>	140
	<i>Resumen</i>	140
4.2.1.2	Manejo de rebaños, señalada y castración	141
4.2.1.2.1	El manejo de los rebaños	141
	<i>Las fuentes lexicográficas</i>	141
	<i>Las fuentes textuales</i>	145
4.2.1.2.2	La marcación del ganado	147
4.2.1.2.3	La castración	150
	<i>Resumen</i>	150
4.2.1.3	Pastos y forraje	151
4.2.1.3.1	Las denominaciones de los pastos	151
4.2.1.3.2	Los dueños de los pastos	153
4.2.1.3.3	La ubicación de los pastos y el forraje de los camélidos	155
4.2.2	La caza de los camélidos silvestres	159
	<i>Las fuentes lexicográficas</i>	159
	<i>Las fuentes textuales</i>	160
4.2.3	El aprovechamiento de los camélidos y de los productos derivados de ellos	166
4.2.3.1	El transporte	167
4.2.3.2	La lana	171
4.2.3.3	El estiércol como abono y combustible	173
4.2.3.4	El camélido beneficiado: uso de la carne, del cuero y de otras partes del animal	174
4.2.4	El uso de los camélidos en el complejo militar	177

4.3	El rol de los camélidos en la esfera religiosa	181
4.3.1	Crítica de fuentes	181
4.3.2	Los camélidos en las tradiciones orales	183
4.3.2.1	El origen de los camélidos	183
4.3.2.2	Otras tradiciones mitológicas sobre los camélidos	184
4.3.3	Los camélidos como seres sobrenaturales	186
4.3.4	La comunicación con lo sobrenatural: el sacrificio de camélidos	186
4.3.4.1	La persona encargada de hacer el sacrificio	188
4.3.4.2	El material del sacrificio	191
4.3.4.2.1	Qué camélidos	192
4.3.4.2.2	Los colores	193
4.3.4.3	La manera y el método de sacrificar	196
4.3.4.3.1	La matanza	196
4.3.4.3.2	Qué partes se usaban	197
4.3.4.3.3	La terminología quechua	199
4.3.4.4	El motivo y la intención del sacrificio	204
4.3.4.4.1	La adivinación	204
4.3.4.4.2	El primer tipo de sacrificio	206
4.3.4.4.3	Rites de passage	207
4.3.4.4.4	El segundo tipo de sacrificio	209
4.3.4.4.5	El tercer tipo de sacrificio	211
4.3.4.4.6	Los sacrificios en el ciclo anual	212
4.3.4.5	El destinatario del sacrificio	212
4.3.4.6	El lugar y el tiempo del sacrificio	213
4.3.5	Otras expresiones religiosas relacionadas con los camélidos	215
4.3.5.1	Penitencia	215
4.3.5.2	Sueños	215

4.3.5.3	Transformación	215
4.3.6	La fertilidad de los camélidos	216
4.3.6.1	Divinidades de los pastores	216
4.3.6.2	Objetos sagrados para fomentar la fertilidad del ganado	217
4.3.6.3	Fenómenos astronómicos	219
4.3.6.4	Las fiestas de los pastores	220
4.3.7	El uso figurativo de los camélidos	223
	<u>Consideraciones finales</u>	225
	<u>Deutsche Zusammenfassung (Resumen en alemán)</u>	228
	<u>Bibliografía</u>	246
	Explicación de las convenciones y abreviaturas empleadas	246
	Las fuentes	248
	Bibliografía secundaria	281
	<u>Apéndice:</u> Lista de los animales que se encuentran en los diccionarios quechuas	321
	<u>Ilustraciones</u>	349

1. INTRODUCCION: ASPECTOS DE PROCEDIMIENTO Y METODOLOGIA

1.1 Delimitación y alcances del tema

El presente trabajo se entiende como un estudio etnohistórico y lingüístico-histórico que tiene como meta reconstruir algunos aspectos de la cultura andina antes de la conquista de los españoles. El término "etnohistoria" lo defino, siguiendo a Wernhart (1986: 46), como: una subdisciplina de la antropología cultural que se sirve de las fuentes escritas para llegar a tener una imagen de las manifestaciones culturales de un grupo cultural geográfica y temporalmente determinado. Wernhart (1986: 48-9) denomina a este grupo cultural "ethnos" y según él, este "ethnos" se distingue por manifestaciones socioculturales específicas, como p. ej. el idioma, como una unidad cultural. Puede comprender un grupo local así como también una nación. En este estudio el "ethnos" en cuestión es la cultura "inca" la cual defino geográficamente como el imperio incaico en el tiempo de la conquista y culturalmente como todos los grupos étnicos que fueron integrados -subyugados o aliados- al estado inca. Aparentemente las diferencias ecológicas y socioculturales entre los grupos particulares eran considerables; sin embargo, como lo han comprobado estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, todos estos grupos étnicos tenían en común, aunque en medida diferente, no solamente el sello sociopolítico e idiomático que les impusieron los incas, sino también características culturales que nosotros tendemos a denominar "andinas", palabra que en cualquier investigador que se ocupa del área andina evoca ciertas concepciones de manifestaciones culturales relacionadas entre sí, o por lo menos parecidas.

El presente trabajo se circunscribe a la investigación del camélido y su rol en la vida andina en la época incaica.

Por las fuentes coloniales consultadas con frecuencia y por trabajos respecto al tema se tiene conocimiento de la importancia de los camélidos en las culturas andinas, como fuente de carne, para el transporte y como productores de lana, cuero y abono. Por ser los camélidos sudamericanos los únicos mamíferos de gran tamaño domesticados por el hombre y por tener este rol importante en la cultura material, llegaron ya en épocas tempranas a tener gran importancia en la vida social, política y religiosa.

Este estudio tiene sus mayores limitaciones en las características de las fuentes, pero también allí se encuentran sus posibilidades para descubrir manifestaciones de la estructura ¹ sociocultural incaica, basada en la ecología altoandina.

Como ya se ha mencionado, la base etnohistórica la forman las fuentes escritas y en cuanto a la aproximación metodológica/metódica es necesario prestar mucha atención a estas fuentes, su origen y estructura. Por eso me parece imprescindible empezar con algunas observaciones críticas sobre las fuentes en sí mismas. Antes, sin embargo, hay que expresar claramente una limitación más que tienen en común todas las fuentes etnohistóricas andinas: son posteriores al objeto por investigar.

1.2 Las fuentes: clasificación y análisis

1.2.1 La etnohistoria andina y una aproximación modificada

Los aportes referentes al método de la disciplina que se denomina "etnohistoria andina" son pocos y aunque describen la situación en la década de los años 60 y 70, siguen teniendo valor hasta la fecha. En los estudios etnohistóricos andinos se pueden diferenciar dos etapas mayores en cuanto al uso de las fuentes que son acompañadas también por dos aproximaciones metodológicas.

La primera etapa fue determinada por una desventaja en cuanto al material disponible: no había muchas fuentes publicadas y se trataba sobre todo de fuentes escritas por españoles; sin embargo, en los análisis se trataban como si fueran fuentes directas. ² Se puede observar que en una segunda etapa se empezó a consultar y publicar fuentes administrativas (Murra 1975c: 284, Pease 1977: 172) y al mismo tiempo se reconoció que los autores de la mayoría de las fuentes no representaban el punto de vista indígena. Esto causó una nueva orientación en la aproximación a la historia andina: la reconstrucción cultural desde el punto de vista "de los vencidos", p. ej. por Wachtel, Millones y Duviols.

En cuanto a la aproximación teórica, tradicionalmente se trataba de ubicar las sociedades andinas dentro de modelos desarrollados en y para Europa (p. ej. Baudin 1928). En este sentido fue revolucionario el análisis de Murra quien trató de desarrollar nuevos modelos para la cultura andina

¹ Entiendo "estructura" como sistema de interrelaciones en la construcción de la totalidad integral de un "ethnos" y sus manifestaciones culturales específicas, lo cual toma en cuenta que el "ethnos" se sitúa en un determinado tiempo y espacio (según Wernhart 1986: 60).

² Murra (1975c) describe esta situación.

basándose en aproximaciones históricas a las culturas africanas (Murra 1978b: 12 ss.). Cabe mencionar también los estudios de orientación estructuralista iniciados por Zuidema.

Paralelamente con este desarrollo de tomar en cuenta también fuentes administrativas y tratar de comprender la estructura de las sociedades andinas adecuadamente mediante nuevos modelos, existen, ya desde el comienzo del siglo, estudios sobre la clasificación de las fuentes. Sin embargo, no se aplican estos trabajos al objeto de estudio o se interrelacionan con él, es decir, en la mayoría de los casos el investigador se sirve de una determinada clasificación preestablecida, pero en el transcurso de su estudio ya no la toma en cuenta. Otro aspecto que aún no recibe la suficiente atención es el idioma que en mi opinión es la puerta directa para entrar en una cultura. Por eso, en contraposición a trabajos existentes que, al igual que éste, tienen como objetivo investigar aspectos de la vida andina en los períodos incaico y colonial temprano, en el presente estudio quiero (a) servirme también de las fuentes quechuas que hasta ahora casi no han sido tomadas en consideración (salvo los estudios presentados en Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 8-48), y (b) basar mi análisis no en un conglomerado de todas las fuentes, sino diferenciándolas según determinados criterios, tratando de orientar mi estudio según ellos. Esta aproximación me parece necesaria pues el resultado de un análisis histórico está en gran medida influenciado por las fuentes que se usan y de qué manera. Como las crónicas y los documentos administrativos constituyen una gran parte del material con el que se puede intentar reconstruir la cultura andina, me parece importante diferenciarlos según su origen e intención, como expondré luego con mayor detalle. Así es posible llegar a una representación y a un análisis más exacto de los hechos complejos de la cultura andina. Esta manera de proceder -aunque admito que también tiene elementos arbitrarios como cualquier intento de estructuración de material histórico- se opone a una hiper-simplificación que aparentemente hace posible la reconstrucción de un mundo perfectamente estructurado. No quiero decir que el mundo andino no haya sido estructurado y organizado, pero me parece necesario llamar la atención al hecho que el resultado de un estudio histórico depende marcadamente de las fuentes empleadas y de la forma en la que se extrae la información. Esta variedad de fuentes tiene que influenciar necesariamente la percepción del mundo estudiado y por eso sólo en una medida muy restringida nos ofrece un reflejo de la organización estructural de la sociedad que queremos investigar. Desde luego, al igual que todos los otros intentos por entender más y mejor la cultura andina, uno basado también en un análisis de las fuentes y no sólo en lo narrado por ellas, no puede suponer dar la imagen 'correcta'. Más bien, por su pretendida minuciosidad nos debería llevar a presentar la cultura andina en toda su complejidad, lo cual manifiestamente a veces es más difícil de entender y de seguir que una imagen armónicamente redondeada. Sin embargo, me parece necesario que este tipo de trabajo sea realizado, porque solamente en base a estudios exactos podemos esperar poder reconstruir algo de lo que llamamos la cultura andina.

De lo arriba expuesto se desprende el procedimiento siguiente:

- ampliar el grupo de fuentes para incluir también las fuentes lexicográficas,
- intentar una clasificación consistente de las fuentes que se adecúe al tema de la investigación,
- ser consciente que los autores de cada grupo de fuentes son como "filtros" distintos en la comprensión de la cultura por investigar, e
- incorporar los últimos dos factores en la descripción y análisis del objeto investigado.

El resultado pretende ser la descripción y comprensión de una realidad cultural la cual, por la naturaleza variada de las fuentes, no puede demostrarse como una realidad unificada; más bien va a reflejar con mayor detalle la variedad de la realidad investigada y las posibilidades y limitaciones de las fuentes mismas.

Por la aproximación metodológica propuesta no me parece necesario recurrir a más documentos administrativos no publicados. Lo importante es poder trabajar el material que está a disposición (en este caso el publicado) de forma integral, es decir, considerando las fuentes hasta ahora raramente empleadas, como son las lingüísticas, y ver la información histórica siempre en el marco de la fuente que la contiene. La extensa gama de fuentes empleadas resulta de la amplitud del tema mismo que incluye todos los aspectos de la vida.

Por eso se va a presentar a continuación una clasificación de las fuentes para este estudio.

1.2.2 La clasificación de las fuentes

La clasificación de las fuentes se basa en los aspectos fundamentales de la investigación:

- qué aspectos culturales (materiales e ideológicos) del grupo por describir considera el tema,
- el marco histórico-geográfico y
- la intención del estudio.

En el presente trabajo se quieren investigar todos los aspectos referentes a los camélidos, es decir, su distribución geográfica, su biología, su empleo y terminología en la cultura incaica, por lo cual

el marco geográfico se circunscribe sobre todo al Perú moderno y al norte de Bolivia, pero también toca el Ecuador y Chile.

Las clasificaciones tradicionales (p. ej. Weber 1910, Vargas Ugarte 1952, Porras Barrenechea 1986 [1962] y Esteve Barba 1964) demuestran ciertos criterios comunes. Ellas dividen las fuentes en: las que se refieren al descubrimiento/la conquista, a las guerras civiles; las que son de interés indígena y/o las que se consideran pre-toledanas, toledanas y post-toledanas - criterios que se basan en aspectos históricos. Larrain Barros (1980/I: 14-26) resume estas clasificaciones y su problemática. El mismo distingue entre cronistas de raigambre indígena opuestos a los de raigambre hispánica; un tercer grupo lo forman los documentos administrativos (Larrain Barros 1980/I: 12-13). Aunque no puedo concordar del todo con los detalles de su clasificación (p. ej. en considerar a Cieza en el grupo de cronistas de raigambre indígena [Larrain Barros 1980/I: 25]), me parece muy valiosa su aproximación básica al enfatizar el origen étnico de los autores coloniales.

En mi propia clasificación propongo que se tome como criterio principal el idioma, y con esto indirectamente el grupo étnico al que pertenecía el autor, pues una persona que habla el idioma puede entender la cultura mucho mejor que una que no lo habla o entiende. Más abajo, al tratar de las fuentes quechuas, explicaré con más detalle las consecuencias que desprendo de esta hipótesis. Pero primero quisiera presentar mi clasificación general pues, en cuanto al género de las fuentes, también las quechuas se encuentran en los grupos que voy a establecer.

1.2.2.1 Las fuentes hispánicas

Los criterios de mi clasificación son principalmente de "autenticidad" y de cronología; respecto a ésta voy hasta aproximadamente 100 años después de la conquista.

Las fuentes escritas inmediatamente después de la conquista representan un primer grupo: son los testigos de la conquista y los cronistas tempranos hasta 1571. He escogido este año porque me parece importante y es al mismo tiempo muy probable que estos autores hayan podido hablar con personas que todavía habían vivido la época incaica conscientemente: una persona que nació en el año 1511 habría tenido 21 años al tiempo de la invasión europea; así, asumo que haya podido informar a un español sobre su cultura y su vida. Suponiendo que tal persona muere al tener 60 años, el año límite para un testigo indio ³ de la cultura incaica sería 1571. Por eso he puesto el

3 Por el uso peyorativo de la palabra "indio" en nuestros días conviene aclarar que en este estudio se usa la palabra sin la menor intención de menospreciar a las "personas históricas". Pienso que es legítimo para el siglo XVI hablar de "indios" (sin olvidar que no es ninguna auto-denominación) como personas pertenecientes a una determinada cultura, en

año 1571 como año más tardío para clasificar a un autor en este grupo. En cuanto a las descripciones de animales es interesante este grupo porque describe lo recién visto, por primera vez, y muchas veces muy directa e ingenuamente. El año 1571 también se ofrece como año límite porque las reformas de Toledo causaron mayores cambios en la estructura a nivel sociopolítico (las reducciones). Es decir, este grupo incluye a los descubridores, conquistadores y cronistas que estuvieron en el Perú, en el presente trabajo: Andagoya, Atienza, Benzoni, Betanzos ⁴, Borregán, Cieza de León, Enríquez de Guzmán, Estete, Fernández de Palencia, Jerez, López, Mena, Molina el almagrista, Pedro Pizarro, Ruiz de Arce, Sancho de la Hoz, Santillán, Schmidl y Zárate.

Otro grupo y que en mi opinión viene en segundo lugar en cuanto a la autenticidad lo forman los documentos administrativos. Es problemático establecer un grupo aparte que incluya estos documentos porque son muy heterogéneos ⁵ pues pertenecen a un lapso de tiempo de muchos años y porque a veces tienen carácter de crónica (como p. ej. la "Relación de Chíncha"). Sin embargo veo una coherencia en todos ellos la cual es el criterio administrativo que justifica el agruparlos. Para el presente estudio se han usado relaciones geográficas, visitas y tasaciones, probanzas, provisiones, ordenanzas y otras que se refieren a la administración de las colonias, litigios de tierras y testamentos. Su valor etnohistórico radica en su carácter específico, es decir, describen minuciosamente circunstancias y acontecimientos locales y regionales en contraposición a las crónicas que informan estructuradamente, con frecuencia usando los señores étnicos como punto guía en el transcurso cronológico, de los acontecimientos dentro del "imperio incaico", por lo cual les es implícito un criterio subjetivo e interpretativo que depende tanto de los informantes como del autor, y un criterio generalizador sobre una determinada cultura a veces como arquetipo.

Esta caracterización de las crónicas se aplica a las tempranas igual que a las tardías que tratan del imperio incaico y/o determinadas regiones. Todos los autores de este grupo estuvieron en el Perú, pero ya no tenían la posibilidad de recibir información directa, de primera mano, sobre la cultura incaica. Incluyo en este grupo a los autores y crónicas siguientes, a partir del año 1572: Aguilar y

este caso la andina, y, en ese tiempo también todavía, a una raza biológica - en contraposición a los "españoles" nacidos en Europa y los "criollos", personas de ascendencia española nacidos en América; una mezcla biológica y cultural entre los primeros, los indios, y los segundos, los españoles/criollos, se encuentra en el mestizo.

- 4 En el presente estudio, las citas de Betanzos se refieren a la nueva edición de la crónica la cual se basa en un manuscrito más completo que el que se conocía (Betanzos [1551]a 1968) cuando salió la nueva edición. Para una comparación de las dos ediciones, véase Martín Rubio en el estudio preliminar de su edición (Betanzos [1551]b 1987).
- 5 Para una enumeración de los diferentes tipos de documentos cf. también Salomon (1980: 36) y para las visitas en particular véase los estudios de Céspedes del Castillo (1946), Koenitzke (1970) y Pease (1978).

Córdova, Anello Oliva, Cabello Valboa, "Discurso de la sucesión y gobierno", Gutiérrez de Santa Clara, Lizárraga, Montesinos, Murúa ⁶, Oré, Ramírez, Román y Zamora y Vargas Machuca.

Otro grupo lo forman las crónicas sobre las Indias en general, de autores que conocían el Perú: incluye a Acosta, Cobo, Ocaña y Vázquez de Espinosa, todos posteriores a 1571.

Me parece útil establecer como un grupo aparte las obras y relaciones que explícitamente tratan de la extirpación de la "idolatría". Aunque algunos pertenecen al grupo de documentos administrativos y otros tienen carácter de crónica, todos tienen en común el celo por extirpar las religiones autóctonas y casi todos los autores son religiosos. En cuanto a su autenticidad cabe mencionar que la mayoría son testimonios tardíos; sin embargo, describen manifestaciones religiosas que parecen haber sido practicadas sin muchas modificaciones desde la época prehispánica. Ciertamente el acceso de la iglesia católica y de sus autoridades a las comunidades indígenas fue mínimo durante el primer siglo de la ocupación europea, pero a pesar de eso se debe tener cuidado con estas descripciones porque algo de lo que en ellas aparece como "autéctono" puede haber estado influenciado por la religiosidad popular de los españoles. Los autores y documentos que traen información sobre los camélidos, sobre todo en cuanto a su uso en la esfera religiosa, son los siguientes: los Agustinos, Alborno, Arriaga, Avendaño, Avila, Ayala, Barraza ⁷, Bezerril, Hernández Príncipe, Medina, Ramos Gavilán, Vega, "Causa hecha a los yndios camachicos", "Declaración de Checras", "Idolatrías de los indios Wankas", "Misión a Ocro y Lampas" y "Relación de los adoratorios".

Finalmente también se encuentran referencias a los camélidos en las crónicas sobre las Indias escritas por autores que no estuvieron en el Perú: Apollonius, Las Casas, Fernández de Oviedo, García, Herrera, López de Gómara y López de Velasco. Ellos contaron con informantes españoles y/o europeos, por lo cual el valor de estas obras es más bien complementario.

Todas estas fuentes representan el punto de vista del europeo, aunque algunos digan que refieren la información obtenida de indígenas, sobre todo indígenas de ascendencia incaica. Por eso sólo pueden ocupar un segundo lugar en el análisis de la cultura andina prehispánica y merecen ser denominadas también: "fuentes secundarias".

6 Aunque parece estar claro que la edición de 1962/64 se basa en un manuscrito más fiable que la anterior (que p. ej. tiene muchos errores en las palabras quechuas), es necesario también consultar la edición de 1946 ya que en algunos puntos trae otra información (más) que la de la edición de Ballesteros-Gaibrois.

7 Fechado por Egaña ([1565-1575] 1954: 46-7) en el siglo XVII.

1.2.2.2 Las fuentes indígenas y los diccionarios quechuas

Estas "fuentes primarias" incluyen las fuentes lexicográficas y los autores que dominaban el idioma generalmente hablado en el imperio incaico y que eran de ascendencia india.

Todas las fuentes lexicográficas están escritas por clérigos españoles que dominaban el quechua. Por eso y porque los **corpus** mismos están escritos en gran parte en quechua, estas fuentes se pueden considerar como fuentes primarias. Para un estudio detallado de estas fuentes en cuanto a su dimensión bio-bibliográfica quiero remitir a Dedenbach-Salazar Sáenz (1985: 10-28).

Para las palabras y expresiones aymaras se han consultado los diccionarios de Bertonio ([1612]a 1956) y Torres Rubio ([1616]). Para un estudio bio-bibliográfico de Bertonio y su obra se remite a Albó/Layme (1984, también publicado en la edición del diccionario de 1984).

Las fuentes textuales indígenas son las siguientes:

Autor	Fecha de la obra	Procedencia geográfica	Procedencia étnica	Tipo de fuente
Quipu-camayos	1542	Cuzco	indios	crónica inca y conquista
Titu Cusi Yupanqui	1570	Cuzco	indio	conquista
Molina el cuzqueño	¿1575?	Cuzco	hispano-indio	descripción de aspectos religiosos
Valera	finés XVI	sur del Perú	hispano-indio	crónica inca
Garcilaso	1606/17	Cuzco	hispano-indio	crónica inca
[Avila]	¿1608?	Huaro-chirí	informantes indios	tradiciones orales religiosas
Guaman Poma	¿1610?	parte norte del sur del Perú	indio	crónica inca
Pachacuti	¿1613?	sur del Perú	indio	crónica inca

La integración de ellos en el grupo de fuentes primarias, basada en el idioma que domina/emplea el autor y su procedencia étnica también conlleva algunos problemas. El primero es el de la lengua. Mientras que no cabe duda en cuanto al conocimiento y dominio del quechua por Molina, Guaman Poma, Pachacuti, Avila (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 29-48), Titu Cusi Yupanqui y los Quipucamayos, no es tan claro en el caso de Garcilaso y de Valera.

El mismo Garcilaso dice que hace 42 años que no habla el idioma de los incas ([1606] l. VIII, cap. XVIII; 1960, II: 318); sin embargo sus análisis gramaticales y fonológicos son exactos lo cual hace suponer una excelente memoria (cosa que no sorprende en una persona que recibió su educación informal en una sociedad sin escritura, pero con tradiciones orales) y/o una ocupación consciente con la gramática quechua, probablemente en base a las obras lingüísticas de Santo Tomás y las publicadas por Antonio Ricardo (cf. Miró Quesada 1974). En cuanto al grado de confiabilidad de sus informaciones influye positivamente que sus informantes hayan sido "los principales" (Garcilaso l. VI, cap. II, II: 195) y un tío de su madre (l. IX, cap. I, II: 334); es de influencia negativa el hecho que dejara el Cuzco y el Perú en 1560 y que se entendiera como heredero de los incas del Cuzco lo que tiene que haber afectado sus informaciones sobre esta cultura, por lo cual se recomienda usar con cuidado todas sus descripciones e interpretaciones que se refieren al campo ideológico. En cuanto a sus descripciones de animales, éstas parecen ser exactas, a pesar del tiempo que había transcurrido. Garcilaso se entendía como "Inca", igual que Titu Cusi Yupanqui; esta autoconciencia denota el énfasis en la pertenencia a la clase dirigente, más que al grupo étnico autóctono.

Blas Valera nació en Chachapoyas en 1551 y era hijo de un conquistador español y de una india de la corte del Inca. A pesar de ser mestizo ingresó a la Compañía de Jesús y ya como sacerdote viajó por muchos lugares del Perú, reuniendo materiales para su "Historia Occidentalis" conversando con los quipucamayos en su lengua materna, el quechua. Lo único que se ha salvado de esta obra son las citas de Garcilaso en sus "Comentarios Reales" (Esteve Barba 1968: XLIII-XLIV).⁸ Blas Valera también participó en la creación de la primera "Doctrina Christiana" (Tamayo Herrera/Maticorena Estrada 1984: 9). La "Relación de las costumbres antiguas" parece ser obra de este mismo autor mestizo pues, según Esteve Barba (1968: LI), expresa "un parentesco de ideas con las del mestizo Garcilaso en relación con el paganismo indio ..., la defensa encarnizada contra Polo de Ondegardo ...; el deseo asimilatorio ... entre la religión antigua y la moderna". Aunque no está del todo claro si Valera es el autor de esta relación, la clasifico como obra del jesuita, siguiendo la evidencia de Esteve Barba (1968: XLIV-LI). El también supone una in-

8 La edición de Loayza comprende estas excerptas de la crónica de Garcilaso así como también la "Relación de las costumbres antiguas".

fluencia de Blas Valera en la obra de Montesinos (Esteve Barba 1968: XLIV, LVI). El manuscrito de un diccionario de los reyes Incas se encontraba, según el cronista Anello Oliva ([1631] cap. 2, § 13, 1895: 70) en la biblioteca del colegio de los jesuitas de Chuquiabo (La Paz).

Mientras que en el caso de Garcilaso, Valera, Molina y Avila se trata étnicamente de mestizos, los otros autores de este grupo eran de ascendencia india. Como para Guman Poma y Pachacuti ya he remitido a mi estudio de 1985, sea suficiente en este lugar hacer algunas observaciones en torno a Titu Cusi Yupanqui.

Titu Cusi Yupanqui (1529-1570?) fue el tercer Inca después de Atahualpa y dictó su relación sobre la conquista del Perú, desde el punto de vista de los vencidos, al padre Marcos Gavilán en 1570 (Carrillo 1973: 5-9). La relación tiene pocas palabras en quechua y carece asimismo de un texto coherente lo que resulta del tema que trata. Sin embargo tiene que entenderse como fuente primaria por el origen del autor y el punto de vista que representa.⁹

Como consta en el prólogo de la edición de los Quipucamayos (Vega 1974), los informantes eran ancianos cuzqueños de Pacaritambo quienes, en 1542, contaron, a pedido del gobernador Vaca de Castro, la crónica de los incas así como también dieron informes sobre los acontecimientos ocurridos inmediatamente después de la conquista. El intérprete fue Juan de Betanzos lo cual atestigua una buena y fiel versión de lo narrado. Se usan y explican muchas palabras quechuas.¹⁰ Después de estos esbozos bio-bibliográficos se puede entender mi observación anterior sobre estas fuentes que también se pueden clasificar en los grupos establecidos de las fuentes secundarias: las relaciones de los quipucamayos y de Titu Cusi Yupanqui pertenecen a las crónicas tempranas hasta 1571, Pachacuti, Guaman Poma, Garcilaso, Molina y Valera a las crónicas tardías a partir de 1572; la obra de Molina y la relación de Valera también se podrían considerar como la voz de los extirpadores de la idolatría.

Sin embargo, por importantes razones idiomáticas y étnicas, conviene considerar a estos autores como pertenecientes a un grupo de autores de fuentes primarias.

⁹ Podría resultar interesante un estudio del idioma y estilo de esta relación que se volvió a publicar, esta vez respetando la ortografía original, por Millones en 1985. La primera edición se había hecho en Lima en 1916 y contiene también varios documentos referentes al autor.

¹⁰ La edición de Vega es fiel al manuscrito original; sin embargo, moderniza la ortografía colonial e introduce una puntuación. He podido consultar una fotocopia del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid que la Dra. Carmen Arellano Hoffmann puso a mi disposición.

La única transcripción de la crónica de Pachacuti que es fiel al original, es la de Jiménez de la Espada. Sin embargo, me pareció importante confrontar sobre todo las citas en quechua con una fotocopia del manuscrito original de la Biblioteca Nacional de Madrid que se encuentra en la biblioteca del Departamento de Antropología de la Universidad de Bonn. Las citas que en el presente estudio tienen una referencia al folio, son una transcripción de este original.

Finalmente cabe mencionar, aunque brevemente, las tradiciones orales de Huarochirí¹¹ en cuanto al género de fuente. Las fuentes lexicográficas se distinguen por su naturaleza lingüística, las crónicas y relaciones de los indios y mestizos por su carácter etnohistórico, es decir, los autores presentan la historia de su cultura **para** un público occidental y para esto se sirven de un medio de expresión que no es inherente a su cultura: la escritura, además los textos son escritos en gran parte en castellano. Las tradiciones de Huarochirí son una excepción única porque forman un **corpus** coherente de textos en un idioma vernáculo por lo cual se pueden ver como una manifestación verdadera de "folk history"¹² y de esta manera representan un testimonio -hasta ahora- único de la cultura andina.

A manera de resumen se puede decir que las fuentes se van a tratar según su carácter étnico-idiomático, partiendo de la hipótesis que las fuentes escritas por miembros de la sociedad andina presentan una imagen más exacta de la realidad cultural que describen. Las fuentes primarias comprenden los diccionarios quechuas, las tradiciones orales de Huarochirí y las crónicas y relaciones de los indios y mestizos; las fuentes secundarias comprenden las relaciones de los testigos españoles de la conquista y las crónicas españolas tempranas hasta 1571, los documentos administrativos, las crónicas hispano-peruanas desde 1572, las crónicas generales sobre las Indias cuyos autores conocían el Perú, las fuentes que tratan de la religión autóctona en el marco de la extirpación de la idolatría, escritas por españoles o criollos, y -como material complementario- las crónicas sobre las Indias de autores que no estuvieron en el Perú.

Un análisis bio-bibliográfico crítico de cada fuente iría más allá del alcance de este trabajo. Por eso sólo se puede remitir a los estudios críticos de Wedin (1966) y de los editores de cada fuente publicada. En el presente estudio se va a analizar el material documental según los grupos establecidos siempre y cuando ofrezcan suficiente información que justifique tal procedimiento. Cada

11 Para un estudio bio-bibliográfico véase Dedenbach-Salazar Sáenz (1985: 41-8) y Acosta (1987).

12 Cf. el estudio de Hudson (1966: 54): "folk history ... attempts to find out how the members of a society explain why things happened the way they did. Thus, the methodology of ethnohistory is essentially 'etic', while the methodology of folk history is essentially 'emic'..."

vez que sea necesario para aclarar el contenido de una fuente, haré referencia críticamente a ella; este procedimiento quiere llamar la atención sobre la importancia de la fuente como "filtro" de la información respectiva y posibilitar al lector escoger determinados capítulos del trabajo sin tener que recurrir a otras partes del mismo.

1.3 Análisis lingüístico

En mi estudio sobre el vocabulario agrícola (1985) me serví de un tipo de análisis léxico-semántico basado en las aproximaciones del "campo léxico" de la escuela alemana de J. Trier y el análisis de componentes semánticos, combinando los dos y adaptándolos al **corpus** quechua de los siglos XVI y XVII. En cuanto a las técnicas agrícolas fue posible reconstruir determinados campos semánticos que mostraban cierta estructura lexemática dentro de cada uno. Como ya observé entonces, existen limitaciones en cuanto al análisis, dependiendo del carácter de las fuentes: los diccionarios no fueron escritos por vernáculos del quechua, lo que resalta en la interpretación y el ordenamiento de las palabras que refleja el punto de vista europeo - aunque los informantes hayan sido indios. Además no suelen dar contextos "alrededor" de una palabra y muchas veces el significado queda fragmentario, especialmente cuando se trata de términos que incluyen una dimensión ideológica. Esto me llevó a reconocer la necesidad de complementar en el presente estudio las informaciones léxicas con datos que nos procuran las fuentes textuales de la misma época. Entre ellas, las fuentes quechuas o "primarias" son de especial importancia porque los autores tienden a usar los términos quechuas en un contexto. Ciertamente hay que tener en cuenta que este contexto con frecuencia es el idioma castellano lo que sin embargo tiene la ventaja que el autor se siente obligado a explicar el término. La única fuente quechua de la que se puede suponer que representa el habla quechua de un vernáculo, son las tradiciones orales de Huarochiri: muchas veces, allí encontramos el uso de un término referido a los camélidos en su contexto monolingüe. De esta manera se pueden establecer relaciones entre las palabras y diferenciarlas unas de otras.

En base a esta experiencia, en el presente estudio se analizan los términos referentes a los camélidos con los mismos criterios establecidos ya en el estudio del vocabulario agrícola. Pero aquí se incluye también un análisis de estos términos a la luz de la información de las otras fuentes coloniales escritas, el cual nos permite una mayor comprensión de los mismos.

En cuanto a la aproximación al análisis semántico remito a las explicaciones sobre los campos semánticos de Trier ¹³ y al estudio de Lehrer (1974) que dieron las ideas básicas para el presente estudio el cual yo quisiera denominar "histórico-semántico" pues pretende reconstruir también el universo lingüístico que formaba la base de las manifestaciones culturales de los incas en cuanto al uso y crianza de los camélidos, empleando el vocabulario quechua de la época colonial temprana.

El método que se emplea en el intento de estructurar y reconstruir la terminología zoológica andina, con especial énfasis en la referida a los camélidos, se explicará con más detalle en el mismo capítulo (cap. 2).

La terminología presentada más adelante que se refiere a la biología de los camélidos, a los pastores, al manejo de los rebaños, a la crianza, a los pastos y al pastor, al transporte y otros usos de estos animales andinos así como también a su terminología en el contexto del sacrificio, se analizará de la manera siguiente. Los términos usados por los autores de los diccionarios se analizan en cuanto a su estructura morfológica. Para esto me sirvo de la terminología lingüística que sugerimos en nuestro esbozo de una sistemática para la clasificación de los sufijos en quechua (Dedenbach-Salazar Sáenz/Masson 1987) y, en caso necesario, consulto las gramáticas coloniales correspondientes (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 59-60). Al igual que en el estudio sobre el vocabulario agrícola, se emplea una transcripción al quechua cuzqueño moderno, siempre, cuando la palabra o expresión se basa en varias fuentes, porque el cuzqueño cuenta con la variedad fonológica más amplia entre los dialectos sureños. Sólo cuando se cita a un autor en particular, se conserva la ortografía de éste. La ortografía quechua usada es la del Alfabeto Oficial (Alfabeto Básico 1975) y la del aymara es la establecida por Yapita (1981: 19 ss.), pero por razones de unificación, los sonidos aspirados y glotalizados se escriben {-h} y {-'} respectivamente. Se emplean tres vocales fonémicas: /a/, /i/, /u/, para el quechua y el aymara. Los arquifonemas de los sufijos verbales modales se representan con una letra mayúscula, p. ej. -ykU puede escribirse -yku o -yka. El morfema "-cta", que, en quechua antiguo, marca el objeto directo cuando la raíz termina en vocal, se representa como -cta pues no es posible establecer si se trataba del fonema /k/ o /q/.

13 "Felder sind die zwischen den Einzelworten und dem Wortschatzganzen lebendigen sprachlichen Wirklichkeiten, die als Teilganze mit dem Wort das Merkmal gemeinsam haben, daß sie sich ergliedern, mit dem Wortschatz hingegen, daß sie sich ausgliedern" (Trier 1973: 132). [Los campos son las realidades lingüísticas existentes entre las distintas palabras y el conjunto total del vocabulario y tienen, como unidades parciales, en común con la palabra, la característica que pueden ser subdivididas, y con el vocabulario, que al mismo tiempo son partes subdivididas de éste.] Cf. también el artículo de Hernández (1977) para una buena descripción y una crítica de la teoría de Trier.

En cuanto al "significado", el contenido complejo que una palabra tiene en el sistema lingüístico, independiente del contexto (Lewandowski 1979/1: 92), resulta de las traducciones en los diccionarios y, en algunos casos, de las explicaciones en las fuentes textuales, en el caso de las tradiciones orales del contexto quechua; así pues, en la mayoría de los casos, estas traducciones tienen la función de componentes que en su conjunto y/o contraposición mutua o frente a las traducciones de otras palabras o expresiones, llegan a formar un campo léxico-semántico estructurado. En algunos casos se ha considerado necesario consultar a Cobarruvias y al Diccionario de Autoridades para verificar el significado histórico de una determinada palabra castellana.

Los términos investigados son sustantivos/expresiones nominales o construcciones verbales y están marcados con negrilla. Los verbos se representan en la transcripción moderna terminando con un guión que llama la atención al carácter morfológicamente dependiente del verbo quechua cuya raíz siempre es seguido de por lo menos un sufijo verbal. Las traducciones se ponen entre comillas simples y sólo cuando se trata de una cita literal, entre comillas dobles. ¹⁴

A continuación presento un breve resumen de los términos lingüísticos empleados en este estudio (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 55-7).

Con relación a la terminología lingüística sigo principalmente a Lyons (1977) quien define los términos "palabra" y "lexema" de la manera siguiente:

In the sense of 'word' in which *find* and *found* are said to be forms of, or belong to, the same word, it is a vocabulary-word that is being referred to; and vocabulary-words constitute one subclass of what ... we are calling lexemes. (Lyons 1977/1: 19.)

Roughly speaking, we can say that lexemes are the words and phrases that a dictionary would list under a separate entry. (Lyons 1977/1: 23.)

En el presente trabajo, los dos términos se usan indistintamente porque siempre se refieren a asuntos lexicográficos. Respecto a la afirmación de Lyons sobre los lexemas como entradas separadas en los diccionarios hay que observar que los antiguos diccionarios quechuas no proceden según este criterio; más bien sus autores consideraban las diferentes formas de un lexema como entradas aparte. En el presente análisis, se mencionan separadamente estas formas derivadas o compuestas sólo cuando tienen un significado completamente distinto del lexema.

¹⁴ Los mismos criterios se emplean para las palabras aymaras. La terminación verbal de los diccionarios antiguos es "-tha", "-ta", sufijo de conjugación de la primera persona; en la transcripción moderna el verbo se marca por el guión. En cuanto a asuntos de morfología se consulta a Hardman et al. (1988).

Bajo "forma" se entiende una forma léxica que se ha originado por derivación o composición (véase también Lyons 1977/1: 19).

En algunos lugares, también hay que tener en cuenta como formaciones más complejas a las "expresiones":

But there are indefinitely many complex expressions, which are clearly not lexemes, but whose meaning is determined by the meaning of their component lexemes and the productive grammatical rules of the language ... (Lyons 1977/1: 24).

Bajo "denominación" sigo la definición de Lewandowski (1979/1: 121) que la entiende como expresión lingüística de una cosa de la "realidad".

En cuanto a la transcripción al quechua moderno se han consultado los diccionarios siguientes:

- Tschudi (1853) que se refiere a González Holguín, al Anónimo de 1586 y a un vocabulario del quichua de Maynas y Ucayali que se encuentra en el Convento de Santa Rosa de Ocopa (Dep. de Junín);
- Middendorf (1890), basándose en los diccionarios de la época colonial, los actualizó y en cinco años de trabajo desarrolló un diccionario propio, con la ayuda de un informante de la Prov. de Acomayo (Dep. del Cuzco) e informaciones recogidas en sus viajes (Middendorf 1890: v-vii);
- Lira: su diccionario Kkechuwa-Español (1944) y sus ocho "Apéndices" (1947-63); él recogió su material durante muchos años en el Cuzco, en Puno y Apurímac (Lira 1944: 9);
- Parker (1969) cuyo diccionario ayacucho representa sobre todo la variedad de la ciudad de Ayacucho (Parker 1969: "Introduction");
- Perroud/Chouvenc (¿1969?): este diccionario se basa en la edición que hizo Lobato del de González Holguín. Fue compuesto por Chouvenc quien vivía en Huanta (Prov. de Ayacucho), completado y adaptado al alfabeto moderno de La Paz (1956) por Perroud (Perroud/Chouvenc ¿1969?: "A los amigos del Kechwa"); como este diccionario en gran medida sigue a González Huguín y por eso no es posible juzgar hasta qué punto es representativo del léxico moderno, no ha sido considerado al buscar una forma moderna de citar;
- los seis diccionarios del IEP (1976), que se dirigen al usuario bilingüe; su material no excede el léxico básico y fue compuesto con la ayuda de informantes quechua-hablantes (IEP: Diccionarios 1976: "Prólogo", "Introducción").

Para el aymara se ha usado Büttner/Condori Cruz (1984) y también se ha consultado a de Lucca (1983).

Si una palabra ya no se puede documentar hoy en día, ésta se pone entre comillas dobles y se cita según la fuente en la que aparece. Como es sabido, las citas quechuas de las fuentes coloniales tempranas se leen como en español.

1.4 Empleo de estudios zoológicos, arqueológicos y etnográficos

Aparte de las fuentes etnohistóricas e histórico-lingüísticas se han consultado estudios zoológicos, arqueológicos y etnográficos para poder ubicar en un contexto la información proveída por el material histórico que frecuentemente es por demás rudimentaria.

Así, sobre todo en los capítulos sobre la distribución geográfica y la biología de los camélidos, los trabajos zoológicos complementan los datos antiguos. En cuanto a la distribución geográfica y al ambiente ecológico era necesario consultar también los estudios arqueológicos, especialmente para la región costeña y la sierra central. La problemática de la discusión arqueológica sobre el aspecto de la distribución está en que, en épocas prehistóricas, aunque se pueda comprobar la existencia de camélidos, con relativa frecuencia es imposible determinar si se trataba de animales domesticados o silvestres. Otro problema es el de la interpretación de la situación arqueológica, es decir, de las excavaciones, el cual, muchas veces en el presente estudio, tiene que quedar abierto porque iría más allá del marco de este trabajo hacer además un estudio crítico y una comparación exacta de los distintos estudios y de los datos en los que se basan.

En el capítulo sobre los camélidos en relación con el hombre resulta muy útil y necesario comparar los datos históricos, cuando no concuerdan del todo, con la situación presente, teniendo en cuenta, sin embargo, que han pasado más de 400 años desde la caída del imperio incaico. Tal vez es recomendable tener presentes los cambios en la cultura occidental-europea desde el siglo XV hasta el XIX; son considerables, y eso sin haber sufrido algo comparable como el impacto de la conquista española y con ella, la importación e imposición de un sistema sociocultural y económico completamente distinto del autóctono. Por eso, a pesar de la ventaja de poder darnos una idea del contexto de una determinada costumbre andina o de un ritual particular se recomienda considerar los estudios etnográficos sólo como material comparativo-complementario para confirmar que algo puede haber sido u ocurrido de tal o cual manera. Más aún, ha resultado útil consultar en algunos casos estudios folklóricos e históricos sobre España y Europa los cuales nos dan una idea de la cultura popular en el Viejo Mundo al tiempo de la conquista, en lo referente a asuntos materiales así como también en cuanto a costumbres religiosas. Desgraciadamente no es

posible incluir en este estudio todo el material tocante a España, pero quisiera llamar la atención sobre la necesidad de hacer este tipo de referencias en mayor medida en el futuro.

De lo observado anteriormente resulta que, con el **corpus** bibliográfico creciente cada año, se nos presentan cada vez más fuentes primarias y complementarias sobre la cultura incaica en particular y la andina en general, lo que, por un lado, nos permite, o -mejor dicho- obliga a tomarlas en cuenta en un análisis histórico para lograr una aproximación más exacta a la comprensión de la cultura investigada; por otro lado, estas posibilidades bibliográficas interdisciplinarias son tan comprehensivas que se van a tener que llevar a cabo estudios en equipo y ya no manejados por una sola persona a la cual ya ahora le resulta difícil leer, juzgar y analizar todo el material que existe referente a un aspecto cultural determinado.

1.5 Definición de los términos zoológicos operacionales

Aquí no puedo entrar en una discusión detallada sobre la clasificación biológica de los camélidos, pero sí quisiera hacer algunas observaciones breves en cuanto a la base zoológico-terminológica del presente trabajo.

Como se trata del uso de los camélidos, es necesario aclarar este término. Novoa/Wheeler (1984: 116) observan que todavía no hay ningún consenso general en cuanto a la clasificación de los camélidos del Nuevo Mundo. Ya Linneo, en 1758, clasificó a estos mamíferos tilópodos bajo el género de los camélidos del Viejo Mundo. Desde entonces se han ido estableciendo dos maneras de clasificar: unos consideran a la llama, la alpaca, el guanaco y la vicuña como especies distintas del género **Lama**; otros establecen, aparte del género **Lama**, un género **Vicugna**. Según Novoa/Wheeler (1984: 116), todavía no existe suficiente investigación sistemática para determinar si la clasificación de la llama, la alpaca, la vicuña y el guanaco como especies o subespecies es correcta.

El término "auquérido" que se encuentra sobre todo en la bibliografía antigua, también denomina una especie de escarabajo (un género de Coleóptera, familia Chrysomelidae) por lo cual se ha dejado de usar (Pires-Ferreira 1981/82: 204-5).

Todos los camélidos muestran una adaptación especializada a ambientes áridos o semi-áridos y grandes alturas (Novoa/Wheeler 1984: 117) 15.

15 Para un buen resumen sobre la llama y la alpaca véase el estudio de Novoa/Wheeler (1984); Franklin (1982, 1983) y Koford (1957) han trabajado sobre los camélidos silves-

Quedan por hacer algunas anotaciones en cuanto al concepto de domesticación. Según los estudios de zoólogos, se diferencia entre

- los animales silvestres cazados por el hombre que se usan para su alimentación,
- la semi-domesticación que es precedida por un aumento del control humano sobre el territorio de los animales, y
- la domesticación que se distingue por las siguientes condiciones:
 1. el animal tiene que ser integrado a la cultura humana,
 2. tiene que estar bajo el control humano para un propósito específico,
 3. es voluntaria o involuntariamente dependiente del hombre,
 4. en su crianza está sometido a condiciones artificiales del control humano,
 5. la especie zoológica es modificada por la selección criadera humana.

(Nachtigall 1970: 35; Nachtsheim/Stengel 1977: 11-14; Wheeler Pires-Ferreira et al. 1977.)

En otras palabras, la domesticación es más que una simbiosis entre el hombre y el animal, pues el hombre procede **formando** activamente para sacar un mayor provecho, pero también se hace con esto más dependiente del animal domesticado (Röhrs 1961/62: 9).

En cuanto al uso de los términos 'domesticado' y 'doméstico' se puede hacer la distinción siguiente: el animal domesticado es amansado/manso y como resultado de un proceso de domesticación pertenece a toda una especie de la que el hombre se sirve regularmente para un determinado propósito; el animal doméstico, en cambio, sirve al hombre, p. ej. como productor de carne, y pertenece en el sentido literal de la palabra "a la casa", sin embargo no es manso. De hecho, esta distinción no siempre es clara, igual que el uso de las dos palabras por personas diferentes, y en el presente trabajo prefiero hablar de los camélidos 'domesticados' que incorporan todas las características descritas arriba.

1.6 Estado de la investigación sobre camélidos

Los camélidos, los únicos mamíferos grandes y domesticados en los Andes, han recibido la atención de los investigadores en biología y en antropología.

Los primeros se ocupan de la biología de estos animales porque se reconoce su gran valor en la economía andina. Este interés ya se encuentra en los autores coloniales, y en nuestra época destacan los estudios del Instituto Veterinario de Investigaciones Tropicales y de Altura (IVITA) de la

tres. Pires-Ferreira (1981/82) trae un artículo sobre la problemática de la nomenclatura y propone su propia clasificación.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. En la bibliografía de Cardozo (1978) se encuentran muchos trabajos accesibles al público y tesis no publicadas 16.

Por parte de la antropología hay una documentación arqueológica que es especialmente interesante en cuanto a la distribución prehistórica de camélidos en la costa y en la sierra central del Perú. Estos estudios se enmarcan en el caso de la costa en los intentos por reconstruir las formas de organización sociopolítica de esta región.

Otra rama de la antropología que se ha ocupado de investigar sobre los camélidos, es la etnografía cuyos estudios incluyen trabajos sobre aspectos tan distintos como el uso de los camélidos en la economía actual de la puna como recurso nacional o su empleo en la vida religiosa de la población campesina. Es el mérito del Dr. Jorge A. Flores Ochoa el haber iniciado el estudio e investigación detallada de muchos aspectos del pastoreo altoandino; las colecciones de trabajos sobre los pastores de puna editadas por él (1977c, 1988a) así como un artículo suyo publicado en la Revista Andina (1983) traen una bibliografía extensa y crítica al respecto. También existen algunos estudios que se ocupan de la terminología moderna empleada en relación con los camélidos (Flores Ochoa 1981, Miller 1977).

En cuanto al rol de los camélidos en la sociedad incaica existen solamente dos estudios dedicados directamente al pastoreo, ambos de Murra; el primero es el capítulo sobre los rebaños en su tesis de 1955 (Murra 1978b) y el segundo el de 1964 (1975b). Se basa en las fuentes etnohistóricas que estaban a disposición del investigador en ese tiempo y tiene el mérito de dar una visión de conjunto. Iris Gareis, en su estudio etnográfico de bibliografía sobre aspectos religiosos del uso de los camélidos (1982) y en su trabajo doctoral sobre los funcionarios religiosos en el imperio incaico (1987) añade valiosa información al trabajo de Murra. También hay que mencionar el estudio de Duviols (1973) sobre los "huari" y "llacuz" que ha aportado conocimientos interesantes sobre la complementación y oposición entre pastores y agricultores en épocas históricas. Finalmente, en los últimos años, se empieza a situar a los camélidos en un contexto mundial de pastoreo, p. ej. por un lado en su rol como animal domesticado (Novoa/Wheeler 1984) en un estudio sobre la evolución de los animales domesticados, y por otro en su significado en una economía de pastoreo (Browman 1982, Orlove 1982) en un estudio sobre pueblos contemporáneos de nómades y pastores.

16 Comprende una sección general, anatomía, fisiología, genética, reproducción y nutrición, sanidad, economía y productos.

Muchos de los estudios mencionados arriba se citarán más abajo en su contexto respectivo por lo cual no es oportuno referirme a ellos detalladamente en este lugar. ¹⁷

1.7 Estructuración del trabajo

La base metodológica, es decir la aproximación etnolingüística y etnohistórica, supone interrelaciones en los pasos del procedimiento así como también el estudio y la aplicación comparativa de trabajos de tipo zoológico y etnográfico donde la información de las fuentes coloniales necesita aclaración.

En cuanto a la organización del presente trabajo, se desarrolla según los siguientes puntos: (1) la estructuración de la terminología de los camélidos, (2) la biología de los camélidos y su ambiente ecológico, y (3) los camélidos en relación con el hombre.

Es necesario llevar a cabo primero un análisis de la estructura morfológica del vocabulario zoológico quechua (cap. 2.1), tomando en cuenta la problemática de la clasificación zoológica y del léxico en los siglos XVI/XVII (cap. 2.2), para llegar a una ubicación de los camélidos en la clasificación zoológica del quechua (cap. 2.3), que es imprescindible para la clasificación de estos animales según las fuentes textuales (cap. 2.4).

Después de este análisis de carácter sobre todo lingüístico, hay que estudiar la distribución geográfica de estos camélidos en la región de las culturas andinas en el tiempo anterior a la conquista española (cap. 3.1). Esta parte de la investigación se basa principalmente en las fuentes etnohistóricas españolas. Sigue la descripción biológica de los camélidos y de su ciclo vital, basada en el vocabulario de las fuentes quechuas y en la información dada por los autores españoles (cap. 3.2).

Para llegar a una visión integral del rol que tenían estos animales en relación con el hombre, se consultan, aparte de trabajos de bibliografía secundaria, las fuentes quechuas como base lingüística, corroboradas por las crónicas y otros documentos todavía no analizados en este aspecto. Se pretende conseguir una visión comprehensiva del empleo de los camélidos en la vida socioeconómica, en el marco del estado incaico, y en la vida religiosa de la población andina de la época prehispánica (cap. 4).

Hay que tener en cuenta que esta división del estudio refleja un punto de vista europeo, y con mucha probabilidad una persona que hubiera vivido en los Andes en la época incaica, lo hubiera

¹⁷ Cf. también la bibliografía secundaria de este trabajo.

tratado de otra forma y en un orden diferente al presentado aquí. Posiblemente hubiera puesto al comienzo la información sobre aspectos religiosos, tal vez sin una separación clara de lo guerrero, o, lo que es más probable todavía, no habría distinguido p. ej. entre lo religioso y lo económico. No quiero decir con esto que sea necesario escribir una historia de los camélidos desde el punto de vista andino incaico -aunque ciertamente sería una tarea fascinante-, cosa prácticamente imposible; en atención al rigor científico quiero subrayar que obviamente no sólo mi interpretación del material, sino también su ordenamiento refleja otro "filtro" más a través del cual se concibe la cultura antigua, antepuesto o añadido a otros "filtros" que son las fuentes de la misma época.

Queda por anotar que al final del trabajo se encuentran algunas ilustraciones que considero interesantes para iluminar las descripciones hechas.

1.8 Relación de las abreviaturas y forma de citar

<u>Abreviatura</u>	<u>Nombre del autor</u> (según la bibliografía)	<u>Edición empleada</u>
AR	Anónimo [Antonio Ricardo]	[1603], [1604]
Avila: Tr(imborn)	Avila	[¿1608?]a
Avila: U(rioste)	Avila	[¿1608?]b
Mi propia traducción de textos de Avila se marca: [trad. SDS]		
Bertonio	Bertonio	[1612]a
A-E (Aymara Español)	E-A (Español-Aymara)	
<u>DA</u>	<u>Diccionario de Autoridades</u>	[1726-37]
GdlV	Garcilaso de la Vega	
GH	González Holguín	[1608]
GP	Guaman Poma (la paginación original entre paréntesis, las citas se toman de esta edición)	[¿1610?]a
GP: Murra 1980	Guaman Poma [la paginación de esta edición entre corchetes]	[¿1610?]b
<u>JdL</u>	<u>Juicio de Límites</u>	publ. 1906, 1907
Molina	Molina	[¿1575?]
Molina: Himnos	Rowe	1953
Pachacuti	Pachacuti Yamqui Salcamaygua	[¿1613?]
Perroud/Chouvenc	Perroud/Chouvenc	¿1969?

<u>Abreviatura</u>	<u>Nombre del autor</u>	<u>Edición empleada</u>
Quipucamayos	Quipucamayos	[1542]
<u>RGI</u>	<u>Relaciones Geográficas de Indias</u>	publ. 1965
ST	Santo Tomás	[1560]b
TCY	Titu Cusi Yupanqui	[1570]b
TR	Torres Rubio	[1619]
Valera	Valera	[fines siglo XVI]b

fol.	folio
r	recto
v	verso
párr.	párrafo
p./pp.	página(s)
l.	línea

ediciones con paginación:

página/columna s.v.

ediciones sin paginación:

s.v.

palabras en negrilla en una cita

cuando se quieren enfatizar por ser tratadas en el análisis

[sic]

indicación de error usada por la autora (otras formas de escribir "sic" se toman literalmente de la cita)

En general las obras coloniales se citan primero con el año de la edición antigua, seguido por la división en libros y capítulos etc. dada por cada autor; después va el número y el año del volumen y, separada(s) de esto por dos puntos, la(s) página(s) de la edición empleada. Cuando sólo se hace referencia a la(s) página(s) del mismo capítulo citado inmediatamente antes, el número de la(s) página(s) es precedido por "p.".

//	fonema (representación fonológica)
[]	alófono (representación fonética)
{ }	grafía
*	forma reconstruida
<	procedencia de

Para mayor exactitud de las referencias ha sido necesario citar siempre la página o la palabra de cada fuente lexicográfica. Esto se hace en el texto, en el caso de las fuentes primarias con las abreviaturas indicadas, para no complicar el sistema de las notas en las que se encuentran referencias y anotaciones a bibliografía secundaria y se remite a otros lugares del presente trabajo.

Por la importancia de la fecha de una fuente, ésta se cita con fecha siempre al comienzo de cada capítulo, sin mencionar después el año de la edición colonial otra vez en el mismo capítulo.

En cuanto a los nombres geográficos, éstos se escriben -si siguen existiendo hasta la actualidad- como se escriben generalmente en el Perú contemporáneo (p. ej. "Chucuito"). Los nombres geográficos documentados en las fuentes que ya no se pueden comprobar hoy en día (p. ej. "Pombo") así como también los nombres de grupos étnicos se escriben en el castellano del siglo XVI/XVII, según la fuente (p. ej. "collaguas"). Los nombres de personajes históricos se escriben siguiendo la ortografía colonial más frecuentemente usada (p. ej. "Atahualpa").¹⁸ Los nombres de los grupos étnicos se escriben con minúsculas, igual que los de las naciones modernas y sus gentilicios; también en acuerdo con esta convención, se emplea la {-s} castellana para pluralizar los nombres de los grupos étnicos (p. ej. "los huancas"). Los términos que pertenecen a la cultura incaica, pero que sin embargo se usan en forma hispanizada, como p. ej. "chaco" y "huaca", se escriben, en el curso del texto castellano, de la forma indicada hispanizada, y solamente en la discusión léxico-semántica en su forma quechua (**chaku**, **waka**).

Las citas inglesas quedan en el original, las alemanas han sido traducidas por mí misma al castellano y siguen al texto original entre corchetes: [].

18 Soy consciente que hay una tendencia a escribir en la literatura etnohistórica y etnográfica todos estos nombres específicos con una transcripción moderna del quechua. No me sirvo de ella, porque muchas veces es difícil establecer una ortografía moderna exacta en base a tal o cual nombre y porque no siempre se trata de palabras quechuas (o por lo menos no se sabe si son quechuas) (p. ej. "Huarochiri", "Viracocha").

2. ESTRUCTURACION DE LA TERMINOLOGIA

2.1 Estructura morfológica del vocabulario zoológico

2.1.1 Aproximación lingüística

Antes de analizar el vocabulario quechua de la fauna en el marco de los campos semánticos, quiero examinar la estructuración de esta parte del vocabulario respecto a la formación de palabras. Lyons (1977/2: 520-48), en un contexto lexicológico, y Ullmann (1977: 80-93, 212-27), en el contexto del cambio del significado, han trabajado esta problemática desde el punto de vista teórico. Yo me voy a referir a sus definiciones, teniendo en cuenta siempre el análisis del vocabulario quechua.

La unidad morfológica básica de la que se trata en un estudio de este tipo, es el lexema simple que consiste de una base morfológicamente no-analizable. De estos lexemas simples se pueden formar -por derivación o inflexión- lexemas complejos; en el quechua se trata siempre de la derivación por sufijos. (Lyons 1977/2: 521-34.) Los lexemas simples suelen ser opacos o arbitrarios, esto es: no existe ninguna conexión entre el sonido y el sentido de la palabra (Ullmann 1977: 81). Son excepciones las palabras onomatopéyicas. Dos o más lexemas simples y/o sus derivados pueden formar lexemas compuestos, que en su mayoría, por sus constituyentes, suelen ser morfológica y semánticamente transparentes o motivados.

Primeramente se puede tratar de

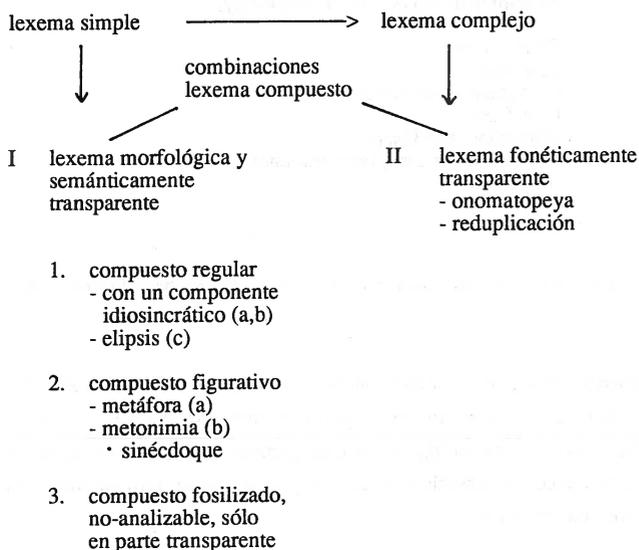
1. compuestos (sintácticos) que se forman por las reglas productivas del sistema lingüístico. Su significado suele ser el producto del significado de un compuesto (sintáctico) regular y un componente más especializado, idiosincrático; pero también se puede tratar del resultado de un proceso diacrónico, en el cual uno de los constituyentes de un lexema compuesto transfiere su significado al otro y con eso se hace supérfluo; este fenómeno se conoce con el nombre de elipsis. (Lyons 1977/2: 545-7, Ullmann 1977: 222-7.)

2. La transparencia semántica también se puede basar en el uso figurativo de la palabra. En este caso se puede tratar de una metáfora que trabaja con la semejanza entre la cosa de la cual se está hablando y una cosa de otro contexto u otra clase, con la que se compara. También se puede tratar de una metonimia que se origina entre palabras ya relacionadas; un tipo de metonimia es cuando un término más amplio reemplaza a uno menos amplio o viceversa, fenómeno también llamado "pars pro toto". (Ullmann 1977: 91-3, 212-20; Lyons 1977/2: 548-9.)

3. Los compuestos que son "fossilizados", porque la regla con la cual han sido derivados del lexema simple ya no es productiva en el sistema lingüístico actual, son en parte semánticamente opacos y no-analizables. (Lyons 1977/2: 547-8.)

Aparte de estos compuestos morfológica y semánticamente transparentes existe otro grupo cuyos miembros pueden ser considerados transparentes; pero se trata en este caso de la transparencia fonética de las palabras onomatopéyicas (Ullmann 1977: 82-91).

Esquemáticamente, la formación léxica se puede representar de la siguiente manera:



2.1.2 Aproximación etnozoológica

Antes de proceder al análisis del vocabulario quechua, cabe tratar -después de los aspectos puramente lingüísticos- de una aproximación que combina lo lingüístico con lo zoológico.

En un artículo sobre la clasificación etnobiológica, Brent Berlin (1978) propone una jerarquía taxonómica aplicable a los etnosistemas botánicos y zoológicos. Aunque no pretendo hacer un análisis de este tipo pues trabajo con términos de otra época y recogidos en gran parte por europeos sin conciencia "etnológica", me parece ser una aproximación interesante, ya que se basa también en estudios de casos, para superar la dificultad de no poder aplicar el sistema taxonómico

científico moderno. A continuación voy a resumir este trabajo de Berlin poniendo énfasis en los aspectos más importantes para la presente investigación.

El sostiene que los organismos son agrupados primeramente en clases nombradas en base a semejanzas perceptibles, a su apariencia y no fundamentalmente según su función. La etnoclasificación consiste de diferentes rangos; y los taxa de un rango manifiestan características taxonómicas, lingüísticas, biológicas y psicológicas semejantes.

TABLE 1.1
Proposed Hierarchy of Folk Biological Ranks

Folk Biological Ranks	Examples from English Ethnobiology
Kingdom	Plant, animal
Life form	Tree, fish
(Intermediate)	Evergreen, fresh water fish
Generic	Pine, bass
Specific	Whitepine, blackbass
Varietal	Western white pine, large mouthed (black) bass

(Berlin 1978: 12.)

Reino: en algunas culturas no está explícitamente representado, pero con frecuencia morfológicamente presente.

Forma de vida: sus características: taxonómicamente: son pocas, politípicas (véase más abajo) e incluyen la mayoría de todos los taxa de rango menor; lingüísticamente: son lexemas primarios; biológicamente: incluyen distintas especies biológicas; psicológicamente: como características importantes se conciben muchas veces la superficie de la piel y la forma de movimiento; son obtenidas por deducción de los taxa genéricos.

Rango genérico: ellos representan el núcleo de cualquier etnotaxonomía biológica, sus discontinuidades se conciben de manera fácil y rápida. Taxonómicamente, la mayoría de ellos está incluida en uno de los taxa de forma de vida. Se distinguen taxa genéricos monotípicos, que no incluyen una subdivisión nombrada, y politípicos que muestran características taxonómicas, lingüísticas, biológicas y psicológicas especiales. Lingüísticamente, Berlin distingue en los lexemas primarios (a) simples, no-analizables y (b) complejos, polimorfémicos. De los complejos existen dos tipos: (1) ningún constituyente del término denomina un taxon superordinado de esta forma, (2) un taxon denomina un taxon superordinado. Biológicamente, corresponden a las especies. Psicológicamente son los primeros términos con los que uno se encuentra en una encuesta

etnobiológica; se refieren a las categorías usadas más comúnmente y se reconocen por su frecuente recurrencia.

Rangos específico y variado: estos se distinguen por su relación con factores de importancia cultural. Hay cuatro categorías: formas cultivadas, protegidas y significantes -estas tres son politípicas- y formas no importantes monotípicas. Taxonómicamente, los taxa específicos aparecen en agrupaciones de dos o tres miembros; si son más de seis, siempre se trata de ejemplares de mayor importancia cultural. Los taxa variados aparecen raras veces en las etnotaxonomías. Lingüísticamente, se trata de lexemas binominales secundarios y a veces de lexemas primarios, los cuales son:

- específicos de tipo:

éstos se refieren a los miembros centrales o nucleares de la categoría genérica politípica por su importancia cultural, amplia distribución o por tener una o más características morfológicas; y

- categorías residuales:

éstos no son miembros de ninguno de los taxa contrastadores específicos en el grupo.

Todos son polisémicos ¹ con el nombre del genérico superordinado. Biológicamente, son fácilmente visibles y a veces verbalizables. Psicológicamente, su reconocimiento es en parte función de su importancia cultural.

En mi análisis, no voy a adoptar esta terminología lingüística, pero quiero usar la jerarquía taxonómica que Berlin propone pues la taxonomía científica moderna no puede ser aplicada porque es imposible clasificar todos los términos quechuas antiguos por falta de una exacta descripción de su contenido. Además, teniendo en cuenta sus observaciones, se van a encontrar interesantes paralelos entre la manera de clasificar del quechua antiguo y su modelo etnobiológico. También en el material quechua de los siglos XVI/XVII las formas del rango genérico son las más frecuentes, seguramente porque eran los primeros términos con los cuales se enfrentaban los lexicógrafos, ya por experiencia propia, ya como respuestas recibidas de sus informantes. Existen numerosos términos específicos que nos indican la importancia cultural del animal en cuestión.

¹ Polisemia: "Mehrdeutigkeit oder Vieldeutigkeit von Wörtern ... *Pferd*₁ (Tier), *Pferd*₂ (Turngerät) ..." (Lewandowski 1979/2: 575); [Ambigüedad de palabras ... *Pferd*₁ [caballo] (animal), *Pferd*₂ [caballete] (aparato deportivo)]. "a polysemous lexeme ... [is] one lexeme with several different senses" (Lyons 1977/2: 550).

2.1.3 El vocabulario zoológico quechua según los diccionarios

La estructura silábica quechua es la siguiente: (C)V(C), en la combinación de dos o más sílabas: (C)V(C).CV(C) (Wölck 1987: 77). El vocabulario básico del quechua actual tal como es presentado por ejemplo por Soto Ruiz (1976), consiste en su gran mayoría de palabras de dos sílabas que forman palabras complejas con la ayuda de los sufijos. Gran parte de las palabras que tienen más de dos sílabas, denominan plantas o animales, o son exclamaciones u onomatopeyas.

A continuación presento el análisis de los términos zoológicos que se encuentran en los diccionarios antiguos. Un cuadro al respecto (Cuadro 2) se encuentra al final del capítulo.

Del análisis (hecho en base a la lista de animales, véase el Apéndice) respecto a la cantidad de términos de cada grupo de animales y según la estructura silábica, resultan algunos aspectos y conclusiones interesantes.

El grupo de palabras de dos sílabas es el más grande; todos los términos que se refieren a formas de vida **-pisqu/phichiw, challwa, uru-** tienen esta estructura silábica. En segundo lugar se encuentra el grupo de tres sílabas, el cual, junto con el de dos, forma más de la mitad del total de los términos zoológicos (54.8 %). Ambos denominan animales del rango taxonómico genérico. El rango específico está representado sobre todo por compuestos de cuatro sílabas que consisten de dos palabras de dos sílabas cada una y conforman **-en tercer lugar-** un 15.2 % del número total de términos; se emplean además otros compuestos de más elementos.

En cuarto lugar numéricamente se encuentra el grupo de palabras de cuatro sílabas que no son analizables o lo son solamente en parte. El hecho que algunos de estos términos pueden ser analizados por lo menos en parte, lleva a la suposición que la mayoría de ellos son "fósiles", esto es, que ya no son analizables ahora, pero lo eran en un tiempo anterior, tal vez aún en él de las fuentes quechuas usadas para este trabajo. La estructura silábica del quechua que tiene sobre todo palabras de dos sílabas, apoya esta hipótesis. Como sus constituyentes no se pueden interpretar, en algunos casos **-desde el análisis lingüístico-** queda abierto el interrogante si el animal al que se refiere el término, pertenece al rango genérico o específico.

En cuanto a las reduplicaciones (onomatopeyas) hay que observar que el material a disposición contiene relativamente pocas (3.5 %).

En lo tocante a la repartición de palabras de diferente estructura silábica según los diversos grupos de animales, se puede anotar lo siguiente.

En la forma de vida de los pájaros/aves hay una parte excepcionalmente grande de palabras de cuatro sílabas no-analizables. También hay que tener en cuenta que el grupo de pájaros es el que tiene más términos; en segundo lugar se encuentran los insectos, y recién en el tercero los mamíferos. Todas las otras formas de vida reunidas (peces, crustáceos, batracios, anfibios) no alcanzan siquiera un cuarto del total de los términos (23.7 %).

Aunque ahora se supone el origen costeño del quechua, hay que considerar que la mayoría de los diccionarios antiguos se refiere a la sierra, por lo cual no sorprende que la terminología de los pájaros sea más diversificada que la de los peces. En cuanto a la frecuencia de los términos tetrasilábicos no-analizables que denominan los pájaros, cabría estudiar con mayor profundidad el rol de esta forma de vida y en particular de las plumas en la religión andina; aunque quede el interrogante de precedencia: ¿importancia cultural como reflejo de una naturaleza diversificada, o una terminología y percepción diversificada basada en la importancia cultural de un determinado elemento zoológico? Como se puede comprender, un tema de tal complejidad antropológica escapa a los alcances del presente trabajo.

Queda por examinar la estructura silábica de las palabras que denominan a los animales domesticados, que son solamente cuatro en términos del rango genérico: los camélidos domesticados: **llama**, **paqu**, **waka(ywa)** (véase 2.3.2); **alqu**; **quwi**; **ñuñuma**, y **khuchi** (el último de la época colonial). La mayoría tiene dos sílabas.

Diferenciando al interior del grupo de los camélidos, los términos que se refieren a los domesticados tienen dos sílabas, y tres los que se refieren a los silvestres.

Como casi la mitad de los términos zoológicos consiste de compuestos, me parece necesario examinar éstos con más detenimiento para llegar a una visión general de la estructuración del vocabulario zoológico.

Primero se tratarán los compuestos morfológica y semánticamente transparentes, que en su mayoría son analizables; después las onomatopeyas como compuestos fonéticamente transparentes, según el esquema propuesto en 2.1.1.

2.1.3.1 Lexemas morfológica y semánticamente transparentes

En quechua hay básicamente dos tipos de compuestos: analizables, y no-analizables.

1. Los compuestos analizables comprenden las siguientes combinaciones regulares:

(a) Palabras que denominan animales, en las que el primer elemento nombra un animal particular del rango genérico, el segundo, la forma de vida a la cual pertenece, esto es, se pueden analizar morfológicamente en dos lexemas simples combinados, de los que el segundo es opcional;

tuku pisqu (ST s.v. buho, 366 s.v. tocopisco),

tuku (AR, TR s.v. tucu, buho; GH 345/1 s.v. ttucu, 438/2 s.v. buho);

apasanka uru (AR s.v. apassanca vru, GH 31/1 s.v. apa sanca yru),

apasanka (AR s.v. alacrán; GH 415/2, TR s.v. araña grande; TR s.v. apasanca);

en el ejemplo que sigue no se puede decir si el empleo de la forma de vida a lo mejor diferencia un tipo de animal acuático de otro: "roco": "Ostra pescado, de conchas - roco, o choro" (ST 180), "xibia pescado - roco challua" (227).

(b) Palabras que denominan animales, combinadas con palabras modificadoras no-zoológicas que producen una especificación dentro de un grupo de animales, que en la mayoría de los casos es del rango genérico. También estas palabras son analizables morfológicamente. La especificación es según el hombre concibe:

- (1) el tamaño
- (2) el color/brillo
- (3) el arma/defensa del animal
- (4) la característica o acción típica
- (5) el ambiente en que vive
- (6) el ruido que produce
- (7) el uso del animal por el hombre
- (8) el origen, en el caso de animales que no son del ambiente andino.

Ref.

- | | | |
|-----|--|---|
| (1) | hatun alqu

t'inri alqu | 'mastín de ganado' (ST 166 s.v. mastín), 'lebrél' (ST 157 s.v. lebrél); hatun : "Atun - cosa grande" (ST 238) 2
'perrito, o gozquito' (ST 346 s.v. tincri alco); t'inri : "Enano ... tingri" (ST 121) |
| (2) | ch'iqchi anka

puka mullu
saqsay waman

anta wanquyru | 'águila parda' (GH 394/1 s.v. aguila); ch'iqchi "Pardo o fraylesco color claro. Chhekchi" (GH 615/1)
'coral' (AR s.v. coral); puka : "Puca cosa colorada ..." (AR)
'águila real la mayor' (GH 75/2 s.v. çacçay); saqsa : "jaspeado ..." (Lira 1944: 870)
'abejón' (GH 378/1 s.v. abejon); anta : "Anta, Metal o cobre" (GH 28/2) |
| (3) | kaniq ch'uspi

miyuyuq katari | 'mosquito(s) que pica(n)' (AR 594/1 s.v. mosquito(s)); kani- : "Canini. Morder" (GH 49/2)
'víbora ponzoñosa' (GH 432/2 s.v. biuora); miyu : "Veneno natural en yeruas, o animales. Miu" (GH 690/1) |

2 Para explicar los elementos que forman el compuesto se han consultado primero los diccionarios de los cuales proviene el compuesto, después los otros diccionarios antiguos, y finalmente los diccionarios modernos.

- (4) **khunkusapa añas** 'zorrilla que hiede' (GH 72/1 s.v. ccuncu çapa); **khunku-**
rikrayuq añayllu 'hormiga con alas' (GH 547/2 s.v. hormiga) **rikra**: "Rikra.
 Braço, ... hombro, ala de aue" (GH 316/2)
chanchaq chiwaku 'tordo ave que anda a saltos' (AR s.v. chanchac, GH 94/1 s.v.
 chanchak); **chancha-**: "Chancha chancha purini. andar
 trotando, o saltando" (AR s.v. chancha)
- (5) **quchapuma** 'lobo marino' (GH 65/2 s.v. ccocha); **qucha**: "Laguna.
 Ccocha" (GH 559/2), "Mama ccocha. La mar" (GH 225/1). En
 este caso se puede hablar de una "metáfora osada": está muy
 cerca del significado de **puma** y por eso llama la atención
 sobre la contradicción; pero tal vez para el quechua-hablante es
 más bien una "metáfora de giro", en la que ya no se piensa en
 el significado básico de la expresión (Braak 1969: 31).
hacha k'usillu 'mono grande' (GH 72/2 s.v. hacha); **hacha**: "Hachha. Arbol
 infrutuoso ..." (GH 143/1)
- (6) **wanwa(q) ch'uspi** 'mosquito, zancudo zumbador' (AR s.v. Huanhua, GH 176/2
 s.v. huan huak); **wanwa-**: "Huan huanmi ... Zubar" (GH
 176/2) (cf. Onomatopeya)
- (7) **yuthu maskhaq alqu** 'perdiguero' (GH 625/1 s.v. perdiguero); **maskha-**: "Mazcani
 ... Buscar" (GH 232/2), **yuthu**: "Yuttu. Perdiz en comun ..."
 (GH 372/2)
apaq llama 'carnero de carga' (AR s.v. carnero); **apa-**: "Apac. El que
 lleua", "Apani. Lleuar" (AR)
- (8) **uparuna atawallpa** 'gallipavo de Nicaragua' (AR s.v. vparuna); **uparuna**:
 "Vparuna. Indios extraños de diferente lenguaje ...", "Vpa.
 tonto, bobo ..." (AR)
Castilla ilama 'ganado de Castilla' (GH 531/1 s.v. ganado)

En este tipo de formación léxica se pueden observar algunas tendencias: las aves/pájaros con frecuencia se diferencian por el color o brillo, los insectos y reptiles por su "arma de defensa", el veneno. Para denominar animales que no pertenecen al ambiente andino se usan términos quechuas combinados con el nombre del país/de la región de origen. Su uso por el hombre como indicador léxico se restringe a los nombres de los animales domesticados introducidos por los españoles.

(c) También hay algunos términos zoológicos que parecen haber perdido su segundo elemento en un proceso diacrónico (Lyons 1977/2: 574) y por eso pueden ser considerados como elipsis (Ullmann 1977: 222):

- lluchka** [* **challwa**]: **lluchka** "Lluchca. cosa lisa, o resbaladero. Lluchca. bagre,
 pescado" (AR)
- wiq'a** [* **uru**]: **wiq'a** "çarça o vecca - gusano de cuerpo muerto" (ST
 249); "Veccani. Limpiar las tripas o pañca" (GH
 350/2)

2. En el grupo de los compuestos figurativos se encuentran: (a) metáforas que consisten de un término zoológico relacionado con una palabra por un elemento de la naturaleza material para transferir esta cualidad figurativamente al respectivo animal y así denominar otro:

rumi hanp'atu	'tortuga, galápagos' (ST 219 s.v. tortuga); rumi : "Rumi - piedra" (ST 348)
pinchi(n) kuru	'luciérnago gusano' (AR s.v. pinchicuru, luciernaga, GH 568/1 s.v. luciernaga); pinchi :- "Emitir centella alguna brasa o fuego pequeño. Brillar o dar su luz las luciérnagas" (Lira 1944: 754)
chuqi challwa	'pescado preciado, sardina fresca' (ST s.v. sardina, GH 629/1 s.v. pescado); chuqi : "oro fino" (Lira 1944: 135), se usa en GH como sinónimo ³ de quri : "Ccori. Oro", "Ccori tullu chhoqque tullu. El regalado" (GH 69, cf. 117)

(b) Palabras que no se refieren a animales; son semánticamente motivadas y se distinguen por haber perdido el elemento que denomina al animal mismo. En estos casos se puede hablar de una metonimia:

akatanqa	'escarabajo pelotero' (ST 229 s.v. acatanga, 130 s.v. escarabajo; AR, TR s.v. acatanga; GH 512/2 s.v. escarabajo), 'abejón' (ST 229; 20 s.v. abeson); aka : "Aca. Todo estiercol de persona, o animal no menudo" (GH 11/2), tanqa :- "Ttancarini o ttancani. Rempujar" (GH 337/1)
-----------------	---

En los ejemplos siguientes se trata de una sinécdoque:

k'aspi chaki	'zancudo' (GH 88/2 s.v. cazpi chaqui); k'aspi : "Ccazpi. Palo, o vara de justicia" (GH 64/1), chaki : "Pie. Chaqui" (GH 630/2)
ataka sapa	'zancudo' (GH véase arriba); ataka : "pata, pie (despectivamente)" (Soto Ruiz 1976: 29)

3. Finalmente, hay combinaciones las que no es posible analizar; a éstas las considero no-analizables o "fósiles" (Lyons 1977/2: 547-48). Sin embargo, en quechua se suele identificar un elemento, mientras que el otro queda opaco.

marasisi	'hormigas grandes' (AR s.v. maras, GH 231/1 s.v. mara ssisi); sisi : "Sissi. Hormigas pequeñas" (GH 328/1), "mara": tal vez del aymara: 'año', 'hormigas de un año', pero no parece probable, porque los insectos no suelen ser clasificados según su edad; "Maray, o maran. Piedra de moler
-----------------	---

3 Sinonimia: "Bedeutungsähnliche bzw. sinnverwandte Wörter, ... Bedeutungsgleichheit besteht bei S[ynonymen] im allgemeinen nur hinsichtlich des begrifflichen Kerns bzw. der ... denotativen Bedeutung, nicht hinsichtlich des Bedeutungsumfangs und der ... konnotativen Bedeutung" (Lewandowski 1980/3: 941). [Palabras parecidas en su significado o relacionadas en su sentido, ... una equivalencia de significado existe en los sinónimos en general solamente con relación al núcleo conceptual y al significado denotativo, no con relación a la extensión del significado y al significado connotativo.]

..." (GH 231/1), tal vez la hormiga que come "moliendo", o la que suele estar sentada debajo del batán: **mara**, 'batán'.

alqamari

'pájaro blanco y negro' (GH 19/2 s.v. allecamari); **alqa**: "Alca ... Lo de dos colores blanco y negro" (GH 19/1), "mari": no puede ser interpretado, también aparece en **uk(h)umari** - 'oso' (ST, GH, TR), animal de otra forma de vida.

Otro ejemplo de un término zoológico "fósil" es **atawallpa**, palabra que tiene que haberse referido a un ave autóctona antes de la llegada de la gallina con los españoles. Según los diccionarios, **wallpa** es el 'gallo', el animal macho (ST 284 s.v. guallpa, 140 s.v. gallo, AR s.v. hualpa), y **atawallpa** la hembra, la 'gallina' (ST 283 s.v. atapaliba, 140 s.v. gallina, AR s.v. atahualpa, GH 36/1 y 174/1 s.v. atahualpa, 531/1 s.v. gallina). González Holguín no da **wallpa** y explícitamente traduce "Gallo. Urco atahualpa" (531/1). Torres Rubio es el único que da "hualpa gallina"; pero aquí se podría tratar del nombre genérico. Una variante del Chinchaysuyu tiene el Anónimo de 1586 (AR): "hualpa. Gallina (Chin.)". Así se puede concluir que **atawallpa** se refiere a la gallina, la hembra, no siendo posibles mayores análisis del presente lexema.

2.1.3.2 Lexemas fonéticamente transparentes

Otro grupo lexemático cuyos miembros pueden ser descritos como transparentes, sin embargo por la motivación fonética, está formado por el criterio de onomatopeya y/o reduplicación. Como ya se ha indicado arriba, hay denominaciones onomatopéyicas de animales que son reduplicaciones, unas de una sílaba, otras de dos. Existen reduplicaciones de dos tipos: abreviadas y completas.

"pucpuca"	'codorniz ave' (AR, GH 293/2 s.v. pucpuca)
wanwa(q)	'mosquito zancudo' (AR s.v. mosquito; AR, GH 176/2 s.v. huanhua(k))
piri(piri)	'francolín ave' (AR s.v. piri; AR, GH 528/1 s.v. francolín)

Todas se refieren a pájaros o a insectos. Sobre el origen onomatopéyico exacto de las palabras, en las fuentes sólo he encontrado referencias alusivas a tres:

waychu	'cierto pájaro ceniciento que canta así' (GH 191/2 s.v. huaychhau, cf. AR s.v. huaychau)
p'isaq(a)	'perdiz grande' (GH 287/2 s.v. pissacca); "concayllapi huc yutuca pisc pisc <pise pise> ñispa pahuarimurcan", "de repente una perdiz empezó a volar, diciendo 'pise pise'" (Avila [¿1608?]) cap. 6, fol. 71r, U[rioste]: párr. 86, p. 44; <Tr[imborn]: p. 49, l. 36 s.> [trad. SDS]
"ricric"	'un pájaro que canta así' (GH 316/1 s.v. ricric).

Es fácil imaginar que también la mayoría de las otras reduplicaciones imita el ruido que produce el animal. Incluso habría que considerar en este grupo de términos fonéticamente transparentes algunos de los opacos de dos y tres sílabas, como:

akakllu	'pito ave' (ST 188; AR, GH 632/2 s.v. pito; ST 229, AR s.v. acacillo, GH 12/1 s.v. akakllu)
hut'uskuru	'gusano que come el maíz, el trigo' (ST 143, AR s.v. gusano; ST 296 s.v. hutoscoro, AR s.v. hutuscuroy).

La única forma que no se refiere al ruido del animal y también es producto de una reduplicación es:

tiyan tiyan	'cigarra, chicharra' (ST 363, AR s.v. tiantian; GH 340/1 s.v. tiyan tiyan; AR s.v. cigarra) que podría expresar el movimiento del saltamonte: "se sienta (salta) se sienta", de tiya- : 'sentar(se)', y como tal es una metonimia,
--------------------	---

mientras que su sinónimo **q'isqis** (GH 471/1 s.v. chicharra, 306/2 s.v. qquesques) probablemente imita el ruido que hace este animal con la lengüeta encima de su pecho, la telilla afistolada del vientre y batiendo las alas (véase DA I, t. II s.v. cigarra: 348/1-2 para una descripción exacta).

Resumen

Aunque el inventario de términos zoológicos semánticamente simples, lo que comprende taxonómicamente los genéricos, en cuanto al número es aproximadamente el doble de los términos compuestos, ellos tienen un papel importante en la subdivisión de los grupos del rango genérico de los animales por ser en la mayoría de los casos analizables y transparentes.

Morfológicamente se distinguen compuestos de dos sustantivos, de adjetivo más sustantivo y de verbos nominalizados más sustantivos.

Se usan combinaciones de términos zoológicos entre sí, de términos zoológicos con palabras de otras clases, y combinaciones de palabras no-zoológicas, las cuales suelen ser miembros del taxon específico.

Estos compuestos regulares se refieren a las cualidades del animal o al provecho que el hombre saca de él.

Todos ellos se distinguen por ser un reflejo de una exacta observación de la naturaleza por parte del quechua-hablante. Aparte de estos compuestos motivados semánticamente, este conocimiento del ambiente natural también se refleja en el uso de palabras onomatopéyicas.

La existencia de compuestos fosilizados y figurativos, así como la gran cantidad de términos no-analizables, simples en el quechua de los siglos XVI y XVII indica además la antigüedad de este idioma.

Igualmente, la presencia de un gran número de compuestos regulares, figurativos y onomatopéyicos permite una productividad lexicémica para la formación de nuevas palabras cuando se encuentran los quechua-hablantes frente a animales hasta entonces desconocidos.

2.2 Problemática de la clasificación del vocabulario de los siglos XVI/XVII

Las clasificaciones de los cronistas de fines del siglo XVI y del XVII reflejan el desarrollo científico de su época, pues, basados en Plinio que diferencia animales de la tierra, del agua, pájaros e insectos; también autores como Gesner y Aldrovandi en sus Historia Animalium, primera edición siglo XVI, y Monstrorum Historia, siglo XVII, respectivamente, distinguen principalmente los mismos grupos añadiendo una parte sobre las culebras y serpientes. Gesner p. ej., aparte de la descripción del ambiente en el que vive el animal, de su naturaleza y características, de su uso y de la carne de los animales, también trata de animales fantásticos. Estos autores, partiendo de lecturas y mezclándolas con lo visto, reúnen - como dice Scharlau (1983: 59) - en un conjunto enmarañado lo observado, lo narrado, citas, fábulas, informaciones sobre la anatomía, las circunstancias de la vida y la significación mitológica de un animal, su empleo en los escudos así como su uso en la medicina y en la magia.

Sin embargo, algunos de los cronistas de América observaron con gran exactitud y preocupación "científica" la naturaleza de las tierras recién descubiertas por los europeos. Se trata de Acosta ([1590] 1954), Cobo ([1640-52] 1956)⁴ y Fernández de Oviedo.

Acosta diferencia aves, animales del monte y ganado. La clasificación de Cobo es algo más detallada: "pescados", aves, insectos -aunque no les da hiperónimo⁵ e incluye en este grupo a los sapos y culebras- y los "animales perfectos", por lo que se debe entender los mamíferos.

Respecto al Perú, Acosta y Cobo quienes conocían el país por propia experiencia, son de gran importancia para los estudios histórico-zoológicos. Pero por la fecha temprana y el significado

4 Cf. también "El P. Cobo, naturalista", en Mateos (1956: XLI-XLIV).

5 Un hipónimo es el elemento léxico-semántico que juntamente con otros del mismo tipo pertenece a un hiperónimo el cual forma un concepto general. (Cf. Lewandowski 1979/I: 266, 267.)

que por eso debe haber tenido para los trabajos posteriores, conviene hacer algunas observaciones referentes a Fernández de Oviedo.

Entre los cronistas tempranos es el único en hablar primeramente de todos los mamíferos -aunque no los denomine con ningún hiperónimo-, y después, en "libros" separados, de los "pescados" (incluso los lobos marinos y ballenas), las ranas y los sapos, las aves y los insectos. También sus descripciones de los animales -y aquí es oportuno citar nuevamente a Scharlau (1983: 59)- son más realistas: Fernández de Oviedo presenta en la mayoría de los casos lo que él mismo ha observado. En el caso de referirse a lo tradicional lo hace solamente para confrontarlo con sus propias experiencias. Claramente da preferencia a lo empírico; así se lee en su "Sumario" ([1526], 1946: 471):

La cosa que mas conserva y sostiene las obras de natura en la memoria de los mortales, son las historias y libros en que se hallan escritas; y aquellas por mas verdaderas y auténticas se estiman, que por vista de ojos el comedido entendimiento del hombre que por el mundo ha andado se ocupó en escribirlas ... Esta fué la opinion de Plinio ...

Las fuentes textuales quechuas ofrecen contextos en los que se encuentran los términos zoológicos, y de esta manera posibilitan una correlación entre ellos y una ubicación en un sistema. Sin embargo, como no se trata de textos específicamente relacionados con animales, no se puede llegar a tener una visión de conjunto del sistema clasificatorio.

Respecto al agrupamiento de los animales según los diccionarios, hay que tener en cuenta que sólo en contados casos nos podemos servir de un criterio quechua, esto es cuando se emplean p. ej. compuestos morfológicamente relacionados; e incluso en estos lexemas hay que proceder con cautela porque también se puede tratar de la transposición de un animal a otro grupo por la ayuda de metáforas. Considerando esta problemática, sólo queda el agrupamiento según las relaciones que son establecidas por las traducciones de los diccionarios, es decir, de grupos basados en conceptos europeos, que diferencian a los animales -que en quechua se expresan en su mayoría con monolexemas- por las mismas características como los compuestos quechuas: tamaño, color, medio ambiente del animal, uso por el hombre, etc. Sin embargo, estos criterios, en el caso del mismo animal, pueden ser diferentes en quechua y en castellano, p. ej.: **hacha k'usillu** - quechua: 'mono del árbol', traducido al español: 'mono grande'; **pawqar k'usillu** - quechua: 'mono de colores', español: 'mono chico'.

La lista que se ofrece en el Apéndice, se ha compuesto a nivel genérico y específico según los criterios/traducciones de los diccionarios; en el rango de las formas de vida se basa principalmente en las reparticiones grandes del quechua y en el orden que da Fernández de Oviedo. Como se trata solamente de las palabras encontradas en los diccionarios, no intento presentar el inventa-

rio zoológico completo del quechua, sino el material de las fuentes se refiere a los animales con los cuales el hombre andino del siglo XVI tenía más contacto. En esto es interesante observar que hay relativamente pocos términos que denominen peces u otros animales marinos; aquí Santo Tomás ofrece la variedad más amplia.

2.3 Estructuración del vocabulario zoológico: aproximación a una clasificación

2.3.1 Maneras de clasificar el vocabulario zoológico según dos fuentes textuales quechuas

El texto recogido por Avila tiene ejemplos del uso contextual de los animales y ofrece algunas clasificaciones de animales en grupos los cuales no necesariamente corresponden a una clasificación biológica.

En el nivel de la forma de vida de las aves se encuentra el rango genérico de **wayanay**: "ñocam **huayanay piscu** pahuac cani ñispa", "diciendo: yo volaba [como] el pájaro golondrina" (cap. 14, fol. 80r, U: párr. 191, p. 100 [trad. SDS]). **Wayanay**, igual que **uritu** y "caque", es una forma de **piscu**, 'pájaro': "hinaspari chay pacha **piscocunaca** ancha çumaccamas carcan **huritupas caquípas** 6 tucoy quellosapa pucasapa", "así los pájaros de ese tiempo eran todos muy hermosos, los papagayos igual que los 'caque', completamente amarillos y rojos" (cap. 1, fol. 64r, U: párr. 5, p. 2 [trad. SDS]); en este caso la relación entre los dos animales no está clara, salvo que pertenecen a la forma de vida **piscu**. Sin embargo, en otro lugar, el "caque" parece ser un rango específico de **uritu**: "huc **orito caque** ñiscacta", "un papagayo llamado 'caque'" (cap. 16, fol. 81v, U: párr. 207, p. 108 [trad. SDS]).

En el rango genérico se pueden clasificar juntos ciertos animales por su uso complementario, a veces explicativo:

"huc **hatoc añas** huarminhuan hamunca", "un zorro con su mujer, la zorrina, vendrá" (cap. 5, fol. 68v, U: párr. 58, p. 30 [trad. SDS]); **añas** parece ser una forma de **atuq**, pues es la mujer del zorro;

6 Para precisar el significado de "caque" véase las ediciones de Trimborn (1967: 20) y de Urioste (1983: 3), en la que se encuentra traducido por "tucán". Taylor (1987: 47) tiene lo siguiente: "Hemos encontrado este término en una sola fuente contemporánea, el diccionario del quechua ayacuchano de Perroud y Chouvinc donde figura: LORO. Un grande: Kake, y como glosa de JAJE (forma que sugiere una derivación */qaqi/): Loro grande. En Bertonio, se traduce *caque* por: 'paxaro grande y negro' y *laurahua* por 'pluma del paxaro Caque, dellas coloradas, dellas azules, y otras amarillas muy largas'".

"huc atun **machachuy amaru** sutioc̄ta", "una serpiente grande con el nombre de 'amaru'" (cap. 16, fol. 81v, U: párr. 205, p. 106 [trad. SDS]), **amaru** es una forma de **mach'aqway**; "chaysi ñaup̄a pachaca yscay quim̄ca atun **chuspi** runacunaca **llacsa anapalla** ñispam ñincu ... tiaycoc carcan .../... ña huaquinin **huancoy curo** ñiscanchic ripūptin ...", "entonces en tiempos antiguos se solían asentar dos o tres moscas grandes que la gente llama 'llacsa anapalla' .../... y cuando se iba otra que llamamos 'huancoycuro', ..." (cap. 28, fol. 98r-v, U: párr. 367-68, p. 212/14 [trad. SDS]); **chuspi** es sinónimo de **wanquykuru**, y un rango específico de estos insectos es el denominado "llacsa anapalla". En este contexto es muy interesante la palabra **wanquyru** que aparentemente es una contracción de **wanquy-kuru** y por eso pertenece al taxon **kuru** (véase 2.3.2.3.2).

Aparte de estos ejemplos y pruebas presentadas para una clasificación etnozoológica basada en criterios de semejanza biológica de los animales, partiendo del texto de Huarochirí, se pueden observar otros tipos de clasificación, que resultan de la presencia de los animales en la cosmogonía del hombre, esto es: de la manera cómo él, en sus tradiciones orales, concibe la co-actuación de los animales.

En un nivel sintagmático y contextual, ciertos animales aparecen siempre o con frecuencia juntos, lo que permite suponer que para el hombre de esa cultura formaban un grupo:

- el guanaco y la vicuña aparecen juntos así en un contexto biológico como también mitológico: cuando Cuniraya se encuentra con el cóndor y éste le da una información positiva, Cuniraya le dice: "huañuptinca **huanacuctapas viconactapas** yma ayca cactapas camllam micun̄que", "sólo tú vas a comer así el guanaco como también la vicuña y otras clases de seres cuando mueran" (cap. 2, fol. 65r-v, U: párr. 19, p. 10 [trad. SDS]). No solamente en este mito explanatorio de un hecho biológico aparecen dos animales juntos; también en una tradición sobre un combate entre Tamtañamca y Huatyacuri, guanaco y vicuña, caracterizados por su velocidad, ayudan al último: "ocsantapas tuc̄oy **huanacocona vicoñaconas** astamurcan", "y todos los guanacos y vicuñas acarrearón su paja" (cap. 5, fol. 69r, U: párr. 65, p. 32 [trad. SDS]);
- otro grupo es el formado por dos aves, el cóndor y el halcón; ellos crearon a los que acompañaban a Huayna Capac: "huaquinin runacuna ñocam **condorpac** camasca canim ñispa ñircancu huaquinsi ñocam **gumanpa** camasca cani ñircan", "algunos hombres dijeron: soy animado por el cóndor, otros dijeron: soy animado por el halcón", y también el pájaro **wayanay** pertenece a este grupo: "huaquinmi canan ñocam **huayanay piscu** pahuac cani ñispa ñircan", "otro dijo: ahora, yo solía volar [como] el pájaro golondrina" (cap. 14, fol. 79v-80r, U: párr. 191, p. 100 [trad. SDS])

7); también en una constelación astronómica el cóndor y el halcón aparecen juntos, con el gallinazo: "chaymantam quimça coyllor checalla rin / chaytam **condormi** ñincu ynatacmi **suyuntuytapas guamantapas**", "sabemos también que hay tres estrellas que marchan en fila recta. A estas las llaman, Cóndor, Gallinazo y Halcón" (cap. 29, fol. 99r-v, U: párr. 376, p. 218, 219);

- los animales de otra zona ecológica la cual es relacionada con un tiempo lejano, también forman un grupo a pesar de pertenecer a diferentes rangos genéricos. Así se mencionan juntos papagayos y otros tipos de aves selváticas: "hinaspári chay pacha **piscocunaca** ancha çumaccamas carcan **huritupas caquipas** tucoy quellosapa pucasapa" (cap. 1, fol. 63r, U: párr. 5, p. 2), aves selváticas y culebras: "chay pachas canan tucoy hinantin pacha yuncasapa carcan / aton **machachuaypas caquepas** yma ayca animalcunapas hontaptinsi", "ahora, dicen que en ese tiempo había muchos yuncas en toda la tierra, mientras que la llenaban también culebras grandes y 'caques' así como todo tipo de animales" (cap. 8, fol. 72r, U: párr. 96, p. 52 [trad. SDS]), monos y aves selváticas: "chaysauas [sachapi] **cusillupas caquipas** yma ayca ricchaccuna **piscocunapas tiacoc** carcan", "encima de ese [árbol] solían estar sentados monos así como también 'caques' y todo tipo de pájaros" (cap. 5, fol. 69v, U: párr. 72, p. 36 [trad. SDS]);

- finalmente quiero mencionar a la llama y al cuy que en los ritos religiosos de sacrificios suelen co-aparecer, p. ej.: "runacuna chay chuqui suso ñisca huarmip tiascanman rircancu assuanhuan tictinhuan **cuynhuan llamanhuan** chaypi chay supay huarmicta muchaypac", "la gente iba a donde estaba sentada la llamada mujer Chuquisuso, con su chicha, su chicha de maní, sus cuyes y sus llamas, para venerar allí a esa mujer demonio" (cap. 7, fol. 71v, U: párr. 90, p. 48; Tr: p. 51, l. 26 ss. [trad. SDS]).

Clasificaciones de tipo similar se encuentran también en Guaman Poma (¿1610?). Aquí menciono un campo diferente de los de Avila:

- en las llamadas "abuciones" se encuentra lo siguiente:

"quando le paresen o se les entran en sus casas las culebras - y cantar de lechuzas y muchuelos morciegalos ñ los llaman - tuco [**tuku**, 'búho'] - chucic [**ch'usiq**, 'lechuzas'] pacpac [**pakpaka**, 'mochuelo'] - pecpe [**qiphqi**, 'mochuelo'] - chicollom [**ch'iqullu**, 'ruiseñor'] - **cayaycuuan** - taparanco [**taparaku**, 'mariposa'] yaycuuan" (282 [284] [trad. SDS]).

Se agrupan juntas las aves de noche en la creencia de una muerte prematura.

7 Aquí se emplea la interpretación más amplia que da Taylor (1987: 245) de "camasca", ya que la de "hechicero" dada por Urioste me parece demasiado interpretativa. Urioste tiene equivocadamente: "cordorpac". Debe ser "condorpac", cf. Trimborn (p. 91, l. 13).

También hay concordancias con Avila, lo cual es interesante pues las dos fuentes son de distintas zonas geográficas:

- en un **harawi**, por ser castigados los mozos y las doncellas que no habían sido virtuosos, ellos cantan al cóndor y al halcón: "yaya **condor** apauay tura **guaman** pusauay - mamallayman uillapuay ...", "padre Cóndor, llévame, hermano Halcón, gufame - habla en mi favor a mi madre" (309 [311] [trad. SDS]) (cf. Avila: las aves y la ascendencia mítica de Huayna Capac);
- cuando Guaman Poma habla de los Andesuyos, de los indios de la región selvática, aparecen los mismos animales que en la primera generación de indios: "IDOLO I VACAS de los andisuyos - sacrificauan los yn^{os} questauan fuera de la montana llamado haua anti adorauan al tigre **otorongo** ... sacrificauan con sebo quemado de colebra y mays y coca y pluma de paxaros de los andes" (269 [271]); "que en esta tierra primero uiuián serpientes - **amaro** - saluages zacha runa - uchuc ullco . ticles **otorongo** duendes. hapi nuno - **poma** leon - **atoc** sorra. hozos **ucumari**. **luycho** y uenados" (50 [50]) (cf. Avila: los animales de otra zona ecológica y de otro tiempo);
- en cuanto a los camélidos silvestres, también Guaman Poma los clasifica juntos, combinados con los domesticados, p. ej. en la cuarta edad de indios "carnero **guacay** . y **paco** - **guanaco uicuna**. **luycho taruga**. ..." (69 [69]); aquí y en otras citas se colocan también con los términos usados para los diferentes tipos de venado (cf. 186 [188], 816 [830], 897 [911], 1137 [1147]).

En las fuentes textuales se indica también otra clasificación importante: aparte de la de distintos animales según su función en la vida del hombre y de los seres sobrenaturales, existe una división en dos grupos principales, formados por los animales domesticados y los silvestres. Esta división está basada en el uso y comportamiento de estos animales: los domesticados son objetos; los silvestres, en la mitología interactúan activamente con los seres sobrenaturales. Esta distinción se puede observar a lo largo de toda esta colección de tradiciones orales, que recogió Avila, y es comprobada por la descripción de cuando se murió el sol; en este mundo "al revés" empezaron a vivir los objetos y las llamas machos arrearon a los hombres: "llama horcocunare ynatac runacta ña catirircan" (Avila cap. 4, fol. 66v, U: párr. 35, p. 18).

Aunque estas observaciones presentadas a modo de ejemplo no llevan a una clasificación zoológica consistente, demuestran sin embargo que ya existía un orden y un agrupamiento de la fauna en varios niveles, en el nivel biológico y ecológico así como también en el religioso.

Después de este análisis general del vocabulario zoológico, en los capítulos siguientes se va a examinar la estructura de algunos campos léxicos de esta terminología de la fauna.

2.3.2 La clasificación según los antiguos diccionarios quechuas

2.3.2.1 Los principales taxa de animales: los "reinos" y "formas de vida"

En los diccionarios no se encuentra ningún término para "animal" - opuesto a "persona", "hombre", "planta" o "cosa inanimada". Es posible que el agrupar un determinado género o especie de animales fuera expresado mediante el término **ayllu**: "Ayllo pura, o aillo ayllucama huñunacuni. Iuntarse los de vn linaje, o cosas de vn genero" (GH 40/1). Los hiperónimos más generales que de hecho se encuentran, se forman siempre por una construcción nominal que se refiere:

- al "vivir": **hamu hamu kawsaqkuna, ñawray ñawray mit'ay mit'ay kawsaq** - 'todas las especies de animales' (GH 146/1 s.v. hamu), **kawsaq** - 'animal' (ST 40 s.v. animal)
- o a la falta de capacidad intelectual/racional del animal **mana yuyuqkuna** - 'todos los animales' (GH 298/2 s.v. llamacuna), **mana sunquyuq / sunqunaq kawsaqkuna** - 'animales brutos' (GH 408/1 s.v. animal), 'bruto animal' (AR s.v. bruto) 8.

Otros términos que en quechua conllevan el concepto de "cuadrúpedo", se refieren a la especie animal en general, pero también denominan al animal de cuatro patas: **tawa chakiyuqkuna** - 'todos los animales, o los que no son hombres' (GH 208/2 s.v. llamacuna), 'todo animal aunque no sea de cuatro pies como aves y peces' (GH 336/2 s.v. tahua chakiyok), 'animal' (TR s.v. animal), 'animal de cuatro pies' (AR s.v. animal), 'bestias' (GH 431/1 s.v. bestias), 'animales brutos' (GH 408/1; 438/1 s.v. bruto) 9.

Las expresiones que incluyen la palabra **llama**, parecen referirse mayormente a los animales cuadrúpedos domesticados, que en el mundo andino se restringían a los camélidos: **llamakuna** - 'todos los animales' (GH 208/2), 'animales brutos' (GH 408/1, 438/1); **ñawraykuna llama / ñawray llamakuna / rikchaqkuna llama** - 'toda bestia, o animal terrestre' (GH 208/2, 431/1), 'brutos' (GH 438/1) y González Holguín (260/2) dice explícitamente: "... ñauray llama cuna todos los animales aunque llama es vn animal que es el carnero".

Aparte de este uso general de la palabra **llama**, la misma también se refiere al camélido en particular (véase 2.3.2.3.3).

8 Cf. mi artículo sobre el concepto **sunqu**, 'corazón' (Dedenbach [1979]).

9 'Bestia': DA I, t. II: 599/2-600/1: "animál corpulento y quadrúpedo, y específicamente los domésticos: como caballos, mulos, asnos ..."; 'bruto': DA I, t. I: 691/2: "animál quadrúpedo, como el caballo, mulo, asno &c".

El hecho que solamente González Holguín (y ST, AR y TR en un caso cada uno) presenta términos para 'animal' en general, y que no existe ningún término monolexémico, nos lleva a pensar que el quechua probablemente no usaba un hiperónimo en este campo semántico, si no se le presentaba al informante. Uno se podría imaginar por ejemplo, que González Holguín, después de haber preguntado por 'animal' en general y haber obtenido las expresiones compuestas, siguió con 'cuadrúpedo', recibiendo la traducción literal "artificial" **tawa chakiyuq** la cual por falta de un término monolexémico fue aplicada también por los informantes a 'animal' en general.

El siguiente rango clasificatorio es establecido según el medio en que se mueven los animales (tierra, aire, agua). Por el material a disposición no se puede juzgar si esta diferenciación representa la "etnoclasificación", pero dado que el quechua usa monolexemas para denominar tres de estos grupos nos hace pensar que se trata en este campo semántico de la clasificación quechua. González Holguín presenta, bajo la entrada de **llama**, también las expresiones compuestas empleadas para los otros grupos de animales, lo cual indica que el lexema **llama** es un término central en la terminología zoológica, como hiperónimo de una forma de vida (mamíferos cuadrúpedos) y también como término principal en el rango taxonómico genérico de los camélidos. Así paso a presentar el significado general: los 'animales de la tierra', como ya se ha discutido arriba, son nombrados por una construcción nominal con el elemento **llama**: **pachapuriq llamakuna** (GH 208/2).

Análogamente se forman expresiones compuestas para los animales del aire: **hawapa wak phichiwkuna**, 'las aves' (GH 208/2), **pawaqkuna**, 'ave' (AR s.v. aue), y del agua: **quchapuriq challwakuna**, 'todos los pescados' (GH 208/2). Sin embargo, estas expresiones emplean los monolexemas **phichiw** y **challwa** respectivamente, los cuales independientemente también denominan estos grupos de animales: **phichiwkuna** - 'animales del aire' (GH 408/1); **phichiw** - 'todo pájaro' (GH 284/2, TR s.v. paxaro) ¹⁰, 'cualquier pájaro pequeño' (AR, TR s.v. pichiu); **pisqu** - 'pájaro generalmente' (ST 340 s.v. pisco), 'ave, pájaro' (TR s.v. pisco, paxaro); **phichiw** / **pisqu** - 'el pájaro o toda ave' (GH 284/2 s.v. ppichiu, 287/2 s.v. pisscu, 619/1 s.v. paxaros), 'ave' (AR, GH 424/1, TR s.v. aua), 'pájaro' (AR s.v. paxaro); y la expresión compuesta: **ñawray mit'a ñawray rikchaq phichiw** - 'pájaros de todo género' (GH 619/1); **challwa** - 'pescado generalmente' (ST 185 s.v. pescado, 257 s.v. challua, AR s.v. challua), 'pescado' (AR, GH 629/1 s.v. pescado; TR s.v. challhua, pescado), 'pece' (ST 184, AR s.v. pece); **challwakuna** - 'todas maneras de peces' (GH 93/1 s.v. challuacuna), 'animales de la mar' (GH 408/1), y la expresión compuesta: **ñawray mit'a challwa** - 'todas maneras de peces' (GH 93/1).

¹⁰ DA (III, t. V: 171/2): "PAXARO ... Nombre genérico que comprende toda especie de aves; aunque mas especialmente se suele entender por las pequeñas ..."; I, t. I: 494/1: "AVE ... Todo animal que cubierto de plumas vuela y pone huevos".

Otro grupo es el de los animales que nosotros clasificaríamos como insectos: **uru** - 'todo género de gusano' (GH 357/2 s.v. vru) (también 'araña [AR, TR s.v. vru, araña]) (cf. 2.3.2.3.2).

Es interesante observar que sólo el grupo de los animales terrestres no está formado lingüísticamente por un monolexema, mientras que los otros grupos sí se denominan con un monolexema. En lo que se refiere al mecanismo de formación lexemática, se distinguen dos posibilidades: el empleo del ejemplo saltante o representativo en una construcción nominal, como el término **llama** en el grupo de los animales terrestres, o: un hiperónimo monolexemático, como en los otros tres grupos. La utilidad del uso de un término general como el español 'animal' se refleja en el empleo frecuente de esta palabra por Avila (cap. 3, 8, 15, 17).

Como se va a notar en la discusión a modo de ejemplo sobre algunas de estas formas de vida y sus taxa genéricos, en la mayoría de los casos los términos genéricos no se adecúan al hiperónimo, sino ellos mismos son monolexemáticos.

2.3.2.2 Animales silvestres, amansados y domesticados

Según la discusión sobre el término y el concepto de lo que es la domesticación, presentada en el capítulo 1, aquí examinaré el vocabulario quechua referente a este campo. Esto es necesario para poder ubicar la clasificación de los camélidos en el contexto y la estructura general de la clasificación quechua del siglo XVI/XVII. De los trabajos arqueológicos, zoológicos y etnográficos como también de las fuentes etnohistóricas resulta que en los Andes en el tiempo de la llegada de los españoles se conocía la caza y el uso especializado de animales domesticados: los camélidos (*Lama glama*, *Lama pacos*), el perro (*Canis familiaris*), el cuy (*Cavia sp.*) y el pato (*Cairina moschata*) (Herre/Röhrs 1977: 255, Wing 1975).

Los diccionarios quechuas diferencian lexemáticamente los animales silvestres de los animales domesticados. González Holguín (294/2 s.v. puma) tiene **puma puma**, o **ñawraykuna puma** - 'todas las fieras'; estas expresiones se forman de la misma manera que las que denominan 'toda bestia': **ñawraykuna llama**, esto es, con el representante sobresaliente del grupo. Santo Tomás (58 s.v. bestia, 344 s.v. purum) da el lexema **purun/purum**, 'bestia fiera'¹¹, el que sin embargo también se usa para denominar lo silvestre en general (ST 69: "campesino, cosa de tal campo - purun"). González Holguín (456/2 s.v. conejo) emplea esta palabra como también **k'ita** para

¹¹ **DA** (I, t. I: 599/2-600/1): "pues los [animales] salváges y feróces, como leones, tigres ... aunque sean en realidad béstias, y de quatro pies, siempre se añade el adjetivo Fiero para denotarlos y expresarlos".

diferenciar el cuy domesticado del cuy silvestre: "Conejo brauo del campo. Quita ccoui purun ccouy", igual que el puerco montés, **sintiru** o **k'ita khuchi**, del puerco, **khuchi** (GH 645/2 s.v. puerco). Santo Tomás da otro sinónimo: "cacca", 'bestia fiera'.

Otras palabras implican la disposición del animal a ser domado o amansado; como **t'illa llama**, 'animal feroz, potro por domar' (AR s.v. tilla), de **t'illa**, 'fiera cosa' (ST 137 s.v. fiera); **llanp'uyachi**-, 'desembravecer lo fiero' (ST 307 s.v. llampoyachini), 'domar lo bravo o amansar fieras' (GH 492/2 s.v. domar), 'amansar lo bravo' (GH 404/2 s.v. amansar), **llanp'ucha**-, 'amansar' (GH 404/1 s.v. amansar); "callcochi-", 'halagar, o domar' (ST 244 s.v. callcochini, cf. 165 s.v. mansa). Los animales así amansados se denominan respectivamente **llanp'u llanp'ulla**, 'persona o animal manso o doméstico sujeto' (GH 165/1 s.v. huacca); "callcosca", 'cosa mansa, domada de brava' (ST 244); y "huacca, huaccalla", 'persona o animal manso o doméstico sujeto' (GH 165/1).

Mientras que estos términos se refieren al amansamiento de animales silvestres, el quechua tiene un lexema con sus derivados para el animal domesticado y su crianza: **uywa**-. **Uywa** es 'el animal criado' (TR s.v. huyhuani) y 'la cria de ave u otras cosas' (AR s.v. huyhua). Se encuentra en compuestos como **uywa/uywasqa phichiw**, 'aves domésticas' (GH 424/1 s.v. aue). En el verbo de este sustantivo se expresa la variedad de la actividad de crianza, pero también se reconoce la importancia de la crianza de los animales, pues la misma palabra se aplica al hombre: **uywa**-, 'criar, alimentar, sustentar - en su casa' (GH 206/1 s.v. huyhuani, 582/1 s.v. mantener), 'alimentar' (AR s.v. huyhuani, GH 582/1), 'criar animal' (TR s.v. huyhuani), 'criar desde pequeño', 'enseñar buena crianza' (AR s.v. huyhuani), 'criar aves o animales amansándolos', 'criar niño u otra cualquier cosa' (ST 330 s. v. oyuani), 'amansar' (ST 37 s.v. amansar); González Holguín (636/1 s.v. pollos) tiene por ejemplo: "Pollos criar. Atahuallpa chiuchictan huyhuani".

Las traducciones de Santo Tomás se parecen más a las que se dan para las palabras discutidas anteriormente sobre el amansamiento de animales silvestres. Pero probablemente serían demasiado forzadas, si se explicaran por la falta de la crianza de camélidos en la costa; más bien se debe tratar de una variación dialectal. Además Santo Tomás (330) tiene **uywachi**-, 'cebar para engordar', lo cual podría demostrar la influencia española en la crianza de cerdos, si no se refiere a la del cuy.

La expresión nominalizada **uywaqkuna**, la traduce González Holguín (205/2 s.v. huyhuaccuna) como: 'todas maneras de crias, de aves, de animales, y arboleda criada a mano, o en casa, e hijos, y mujeres, y todos los alimentados'.

La forma nominalizada perfectiva del verbo: **uywasqa** es traducida por 'mansa cria' (AR s.v. mansa), 'nacido en casa y criado' (GH 598/2 s.v. nacido), y en Santo Tomás (330) por 'duenda, cosa mansa', también por 'cebón'.

A la formación de animales domesticados se refiere el verbo causativo derivado de **yacha-**, 'saber' (GH 361/1 s.v. yachani): **yachachi-**, 'domar potro o bestias' (AR, GH 492/2 s.v. domar), 'criar aves o animales amansándolos' (ST 330), 'amansar' (ST 37, GH 361/1), como también **wiñachi-** y **kawsachiku-** como sinónimos de **uywa-** (GH 352/1 s. v. wiñachini, 582/1 s. v. mantener).

El vocabulario relativo a la persona que amansa como especialista es bastante restringido: Santo Tomás (330) tiene **uywaq**, 'criador, o criadora así (de niño u otra cualquier cosa)'; González Holguín no sólo emplea el sufijo nominalizador para personas actoras, sino también una forma compuesta con la palabra **kamayuq**, 'oficial, el que es diestro, hábil o sabio en algo' (606/2 s.v. oficial): **yachachiq**, **yachachiyqa kamayuq** (492/2 s.v. domador).

Para ayudar a la comprensión del campo semántico arriba examinado se presenta el siguiente cuadro:

animal silvestre	amansar	animal amansado
puma puma ñawraykuna puma (GH)	llanp'ucha- (GH) llanp'uyachi- (ST, GH)	llanp'u (GH)
purun/purum (ST, GH)		
"cacca" (ST)	"callcochi-" (ST)	"callcosca" (ST)
k'ita (GH)		"huacca" (ST)
con explícita disposición a ser amansado:		
t'illa llama (ST, AR)		

animal domesticado:	crianza:	
	[formas verbales:]	[formas nominalizadas:]
uywa (AR, GH, TR)	uywa- (ST, AR, GH, TR) uywachi- (ST)	uywasqa (ST, AR, GH) uywaqkuna (GH) uywaq (ST)
	yachachi- (ST, AR, GH)	yachachiq (GH) yachachiyqa kamayuyq (GH)
	wiñachi- (GH)	
	kawsachiku- (GH)	

animales

personas

Es interesante constatar que en el caso de los animales silvestres y en los procedimientos de amansamiento la mayoría de los términos también se pueden referir a otras cosas -no exclusivamente a animales-, o no son monolexemáticos, mientras que en el caso de la domesticación se usa un término monolexemático, el cual también se emplea en la educación humana.

A continuación voy a tratar de esbozar el contexto cultural en el que se sitúan estos términos. Es evidente que en el campo de los animales domesticados mencionados se usaban los términos correspondientes a esta actividad, pero habría que examinar en qué contexto cultural se empleaban los términos de amansamiento.

En las fuentes de los siglos XVI y XVII hay solamente una cita de una palabra quechua de este campo semántico, y ésta emplea la palabra **uywa** en sentido figurativo en un contexto español: según Titu Cusi Yupanqui ([1570]b 1973: 55), su padre al ser tomado prisionero por los españoles dijo: "¿Por ventura soy yo perro ó carnero e algún oyua vuestro que por que no me huya me atáis desta manera?"

De otro lado, únicamente con la ayuda de investigaciones arqueológicas y fuentes españolas es posible acercarse a una interpretación cultural de estas palabras.

Considerando el vocabulario diferenciado para el amansamiento, se ofrecen varias hipótesis para explicar el amansamiento de animales silvestres. Por una fase transitoria entre el uso de animales (camélidos) silvestres y su completa domesticación, Wheeler et al. (1977: 157), en base a materiales arqueológicos, suponen un

Control de camélidos semi-domesticados, caracterizado por la dependencia primaria de rebaños de animales semi-domesticados o semi-amansados en los cuales el cruce con animales salvajes habría ocurrido regularmente creándo así un pool genético único, conjuntamente con una insignificante utilización de otras especies.

Aunque no sea muy probable que esta forma de semi-domesticación perviviera en tiempos históricos, Gutiérrez de Santa Clara menciona una forma de caza seguida de amansamiento que tal vez era una supervivencia de esta técnica y probablemente servía para experimentar en la crianza de las llamas:

[descripción de una caza:]

allí los indios, desde ven junto el ganado desembrazan las cuerdas y las tiran reciamente y enlazan los carneros por los pescuezos, que los tienen muy largos, como cigüeñas, y queriendo huir no pueden, porque están asidos de las cuerdas dos o tres dellos. Y desta manera los toman y cazan y luego los atan con otras cuerdas o jáquimas que traen de respecto, y los indios les escupen en los ojos, porque si esto no hacen, ellos escupen a los indios con lo que tienen en el buche, y así los llevan a sus casas y los amansan como caballos para cargallos.

(Gutiérrez de Santa Clara [ca. 1600] l. III, cap. LVII, BAE 166, 1963: 236.)

Esta suposición es apoyada por la cita de Tschudi que todavía en el siglo pasado se encontró "con un rebaño grande de ovejas, alpacas y llamas y en el medio una tropilla de nueve vicuñas que se habían incorporado al grupo de los animales domesticados".¹²

Es posible que la existencia de palabras quechuas para 'amansado' refleje también que en un tiempo más tardío como el incaico se practicaba todavía el amansamiento de ciertos animales individualmente. En este contexto habría que pensar sobre todo en los animales originalmente silvestres, amansados que, según Murúa ([ca. 1600] 1962, l. 1, cap. 10, t. I: 36) tenían la coya del inca y las acllas:

Fué Chimpo Vrma, muger y prima hermana de Maita Capac ... amiga de plaçeres y recreaciones, para lo qual tenía leones, tigres pardos, benados, monos y gatos guanacos, bicuñas, toda la qual diuersidad de animales como desde chiquitos los hauía criado, estaban mansos y domésticos; así mismo tenía mucha bolatería de diuersos géneros, ...

[ñustas escogidas:]

Tenían para su recreación muy lindas huertas ... con grandísima cantidad de pájaros ...; y demás desto tenían muchos géneros de animales amansados desde chiquitos, y entre ellos leones muy mansos, que se ponían a comer con la gente, los cuales eran de gran gusto.

(Murúa 1946, l. III, cap. XXXVI: 247).

¹² Mi traducción; original: "Wir begegneten einer grossen Heerde von Schafen, Alpacas und Lamas und mitten drin ein Rudel von neun Stück Vicuñas, die sich den Hausthieren angeschlossen hatten" (Tschudi 1869: 195).

Es también Murúa (1946, cap. XXXIX: 252-3) quien menciona una interesante actividad de un grupo de acllas, ñustas escogidas del Inca:

Estas desta cuarta casa eran pastoras, de toda manera de ganado que el Inga tenía para sus sacrificios ...; tenían la tierra segura de las bestias fieras y de las aves, y desta manera hacía todo el Reino doméstico y manso, lo cual era muy abundante y lleno de bestias y de aves, que harían de otra manera mucho daño a las sementeras

Atienza (1572-75] cap. XXXV, 1931: 133) menciona la costumbre de amansar animales silvestres para usar los cueros como adorno (¿religioso?):

Crían y amansan los animales, por bravos que sean, como son leones; hácenlo con tanto cuidado y regalo, que parecen después, en su mansedumbre, ovejas. Estos y los tigres crían para aprovecharse de los cueros con que adornan sus cabezas.

Una indicación arqueológica de este tipo de amansamiento es la momia de un puma encontrada en Paracas por Baessler. De la descripción se desprende que se trataba del entierro de un animal que tenía una función especial, deducible por la ropa y los adornos. Baessler dice además que las garras estaban poco usadas de lo cual colige que el puma no se movía en el campo. (Baessler 1903/IV: Tabla 165, Fig. 474.)

Los estudios arqueológicos y las fuentes etnohistóricas nos llevan a concluir que los animales silvestres tenidos en cautiverio y amansados habrían tenido diferentes funciones:

- (a) económico-práctica: para el cruce con animales domesticados (Gutiérrez de Santa Clara), para quitarlos de las chacras (Murúa),
- (b) religiosa: los cueros como adorno (Atienza), el animal con una función religiosa no conocida (Baessler),
- (c) suntuaria: para distraer a las mujeres privilegiadas (Murúa).

2.3.2.3 Ejemplificación: Clasificación de algunos de los principales taxa - formas de vida y sus respectivos taxa genéricos y específicos

2.3.2.3.1 Aves

En quechua hay dos palabras para la forma de vida 'pájaro, ave': **phichiw** y **pisqu**, las dos denominan al pájaro, ave generalmente, y por las definiciones parecen ser sinónimos (AR, ST, TR s.v. pichiu; AR, GH 424/1, TR s.v. aue; ST 184, AR, GH 619/1, TR s.v. paxaro; ST 340, TR s.v. pisco; GH 287/2 s.v. pisccu). Sólo Santo Tomás (338 s.v. pichiu) tiene 'pardal, gorrión', miembro de un taxon genérico, por **phichiw**; 'pájaro' en su diccionario es **pisqu** (340 s.v. pisco, 184 s.v. paxaro). El Anónimo de 1586 (AR) y Torres Rubio (s.v. pichiu) traducen **phichiw** con 'pájaro pequeño'. El Anónimo de 1586 (AR s.v. aue) da además como otro sinónimo la forma compleja **pawaqkuna**. Las informaciones de Santo Tomás, del Anónimo de 1586 y de Torres

Rubio respecto al tamaño parecen comprobarse al ver los compuestos **chiwaku phichiw**, 'zorzal' (GH 694/2 s.v. zorzal) y **tuku pisqu**, 'buho' (ST 366 s.v. toco), pero también existe **chiwaku pisqu** (ST 227 s.v. zorzal) y **q'araku phichiw**, 'faisán' (GH 136/1 s. v. karacuk), así que el criterio del tamaño para diferenciar los dos términos no es distintivo, por lo cual **phichiw** y **pisqu** deben ser considerados como sinónimos.

A continuación quiero tratar con más detenimiento el campo semántico que incluye las águilas y los halcones, porque es interesante en relación con las maneras europea y andina de clasificar. El hiperónimo de 'águila' parece ser "paca", que González Holguín (268/1 s.v. paca) traduce como 'todas las águilas en común'. El 'águila' y 'águila real' es **anka** (GH 268/1 s.v. paca; ST 29, GH 393/2-394/1, AR, TR s.v. aguilá; ST 141 s.v. gauilan; ST 234, GH 25/2 s.v. anca); González Holguín la diferencia de **awankana**, que es el 'águila real' (AR, GH 18/1 s.v. ahuancana; AR, GH 394/1 s.v. aguilá real) 'negra, o parda oscura y más pequeña que "anca"' (GH 18/1). El (GH 75/2 s.v. çacçay) da como sinónimo de **anka**: **saqsay waman**, aunque este miembro del rango específico, por su estructura morfológica quechua, pertenece a otro taxon genérico de aves, a los halcones, que son denominados con el lexema **waman** (ST 285 s.v. guaman; AR, GH 175/1, TR s.v. huaman; ST s.v. açor; ST 145, AR, TR s.v. halcon; GH 532/2, AR s.v. gauilan; GH 599/2 s.v. nebli). González Holguín diferencia además los miembros del rango específico: **paluy waman**, 'neblí, gavián de lindo color y ligero y bien hecho' (275/2 s.v. paluy), compuesto que probablemente consiste de **palu-**, 'caer, venirse abajo' (Junín, Cerrón-Palomino 1976: 99) y **waman** y se debe referir al tipo de acción llevada a cabo por esta ave para cazar su presa. También tiene **waylla waman**, 'gavián o azor de conejos' (GH 192/2 s.v. huaylla huaman) que debe tener una relación con el hábitat de esta variedad de halcón, pues **waylla** es el prado (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 94-6).

En la terminología de estas dos aves se nota, por un lado, la clasificación española, que incluye **anka = saqsay waman** y **awankana**, y por otro, la taxonomía quechua que, por su transparencia morfológica, claramente diferencia **waman** con los específicos **saqsay waman**, que se refiere al color, **paluy waman** y **waman**, de "paca", **anka** y **awankana**. Según la taxonomía quechua, **anka** y "paca" parecen pertenecer al mismo grupo genérico, porque se caracterizan por los mismos colores - criterio de diferenciación frecuentemente empleado en los pájaros, como ya se ha indicado en el cap. 2.1.3.1: "Águila pequeña. Huchuyancca. Águila mayor. Hatunancca. ... Águila parda oscura. Yana ancca. Águila parda. Chhecchi ancca" (GH 393/2-394/1), "Hatun, o, huchhuy yanapaca. Águila negra. Checchi paca. Parda" (GH 268/1). El penúltimo compuesto citado parece referirse incluso a un taxon del rango variado. Según Berlin, este rango aparece raras veces en las etnotaxonomías y cuando está presente, es indicio de la importancia cultural del animal.

2.3.2.3.2 Insectos

Otro campo léxico que se distingue por reflejar claramente una taxonomía quechua diferente de la que dan los autores de los diccionarios, es el de 'araña' - 'gusano/polilla'. Se nota que en el quechua de los siglos XVI/XVII se juntan en un grupo de términos que se refieren a animales considerados por nosotros como distintos. Además nos falta el hiperónimo para este campo que en quechua es **uru**: 'todo género de gusano' (GH 357/2 s.v. vru) y 'araña' (ST 45, AR, TR, GH 415/2 s.v. araña; AR, GH 357/2, TR s.v. vru). Diferentes tipos de gusanos, en la mayoría los que se vuelven polilla, se denominan **kuru** (ST 277 s.v. curo; AR, TR, GH 56/1 s.v. curu; GH 537/1, AR, ST 143 s.v. gusano; ST 197 s.v. rebolton); así por su característica de ser gusano como también por la semejanza fonética entre **kuru** y **uru**, **kuru** parece ser un hipónimo de **uru**. En conclusión se nos presenta la clasificación como sigue: **uru**₁ es el hiperónimo que denomina un taxon intermedio entre forma de vida y rango genérico, tal vez una forma de vida, y tiene dos hipónimos: **uru**₂, 'araña', y **kuru**, 'gusano', 'polilla', que se refieren al rango genérico.

Bajo el término **uru**₂, 'araña', por el cual Santo Tomás (45 s.v. araña, 372 s.v. vro) tiene el sinónimo **pachka**, se subsumen diferentes tipos de araña, de rango específico, lingüísticamente representados por compuestos con **uru**₂. Estos son en parte analizables y transparentes, en particular los que se refieren al arma de la araña, el veneno: **kaniq uru**, **hanpiyuq uru** y **miyuyuq uru**, 'araña ponzoñosa' (AR s.v. canic; AR, GH 415/2 s.v. araña); mientras que **kaniq** solamente indica que el insecto muerde, **miyu** claramente se refiere a que su mordedura es venenosa, y **hanpi** deja abierta la posibilidad de usar este veneno como medicina (**hanpi**, 'medicina' [GH 145/2 s.v. hamppi]). Hay otro compuesto que es analizable: **kusi uru** (GH 415/2 s.v. araña), 'araña alguacil de las moscas' que en forma elíptica y reduplicada lo tienen Santo Tomás (45, 277), el Anónimo de 1586 y Torres Rubio (s.v. cussicussi, araña) como 'araña pequeña' (ST), 'arañica pequeña, buen agujero de los indios' (AR), 'araña que hila' (TR). Las explicaciones de González Holguín como 'alguacil de las moscas' y la del Anónimo de 1586 (AR), como presagio de buen agujero, indican que **kusi** aquí es usado con su significado regular: "Cusi. Dicha, o ventura, o contento" (GH 56/2).

Otros compuestos quedan opacos, porque el elemento modificador no puede ser analizado: "Araña muy ponzoñosa grande - vilca vro" (ST 45, cf. 369 s.v. vilcavro), "vilca - bomba; ... xeringa" (ST 369); tal vez se refiere a la picadura de este insecto; o se ha transferido al insecto el nombre de la planta "vilca" que según Albornoz ([ca. 1581-85] 1967: 22) "es un género de fruta ponzoñosa". En aymara, la palabra "vilca", **willka** tiene varios significados relacionados con la religión: 'sol', 'adoratorio del Sol', 'cosa medicinal' (Bertonio A-E 386/1 s.v. vilca). Si se considera la posibilidad de idiomas aru habiendo sido hablados en la costa peruana, no parece

muy forzado suponer que una palabra tan cargada de significados religiosos haya sido tomada por el quechua, quedándose solamente con una parte de estos significados. Pero esto también indicaría que el hipotético idioma aru tiene que haber sido un sustrato bastante antiguo en la costa del Perú. Solamente quiero mencionar que hay también términos para otros animales que son compuestos con el elemento "villca".

Otro compuesto de este campo léxico tampoco es analizable: **apasanka uru**, 'araña - grande' (AR s.v. apasanca; TR, GH 31/1 s.v. apasanca; GH 415/2, TR s.v. araña); el Anónimo de 1586 (AR s.v. alacran) también lo tiene como 'alacrán'.

Mientras que las arañas son clasificadas según su veneno y tamaño, los gusanos y las polillas, **kuru**, se distinguen por su alimentación que es al mismo tiempo un producto usado por el hombre.

Compuestos con **kuru**, es decir, el rango específico, son: **hut'uskuru(y)**, 'gusano que come la mazorca de maíz' (AR s.v. hutuscruy, cf. AR, GH 537/2 s.v. gusano), 'gusano que come trigo verde en la haza' (ST 296 s.v. hutoscoro, cf. 143 s.v. gusano). También de las semillas vive el insecto denominado "puyu": 'polilla' (AR s.v. polilla, cf. formas verbales en GH 412/1 s.v. apolillarse y ST 343 s.v. puyuni), 'gorgojo que come el pan, o carcoma' (AR s.v. puyu, cf. s.v. gorgojo), o sea también se alimenta de madera y ropa.¹³ De estos mismos recursos vive el animal denominado **tinta (kuru)**: 'polilla del madero no más' (GH 342/2 s.v. tinta), 'gorgojo, o carcoma' (AR s.v. tinta), 'gusano de la ropa' (GH 342/2 s.v. tinta). **Thuta** tiene significados parecidos: 'carcoma' (AR, TR s.v. carcoma; AR, GH 349/1, TR s.v. t[ti]uta), 'carcoma de madera' (ST 72 s.v. carcoma), 'gorgojo' (GH 533/2 s.v. gorgojo), 'gorgojo que come el trigo' (ST 365 s.v. totta, 142 s.v. gorgojo), 'polilla' (TR, ST 189 s.v. polilla) y 'polilla de grano, o de ropas' (GH 635/2 s.v. polilla). Mientras que **thuta**, **tinta** y "puyu" funcionan como sinónimos, Santo Tomás menciona otro insecto "especializado" en madera: "Vicuyro, o matëgoy - gusano ð madera" (368; 143 s.v. gusano); de estos términos el primero parece analizable: "Wequ ... Lombriz de tierra" (Ancash, Parker/Chávez 1976: 194) o "wiq- ... to peck" (Ayacucho, Parker 1969: 217) y **uru**₁, el hiperónimo, mientras que el segundo queda opaco. Santo Tomás habla de otro gusano "especializado": "çarça o vecca - gusano de cuerpo muerto" (249); mientras que "çarça" queda opaco, **wiq'a** y **wiqa** significan "hurgamiento que se hace" (Cuzco, Lira 1944: 1135) y "to eviscerate, disembowel" (Ayacucho, Parker 1969: 217) respectivamente. No se puede excluir una relación semántica entre **wiqu** y **wiqa**. También el término **k'uyka**, 'lombriz - de estómago' (ST

13 DA (I, t. II: 166/1): "CARCOMA ... Gusonillo mui pequeño, que roe y penetra la madera"; DA (III, t. V: 312/1): "POLILLA ... gusanillo que se cria en la ropa, y la roe y destruye".

276 s.v. cuyta [sic]; AR, TR s.v. cuyca; GH 73/2 s.v. ccuycca; ST, AR, GH 567/2, TR s.v. lombriz) se refiere al cuerpo humano como medioambiente y alimento del insecto; González Holguín traduce además **kuru** también por 'polilla de cuerpos' (56/1 s.v. curu). Avila (cap. 28) tiene una variante interesante de **wanquyru**: "guancoycuro", un insecto, también denominado **ch'uspi**, que viene después de la muerte de una persona. Sería, en este caso de la contracción disuelta, en cierto sentido también un tipo de gusano de los muertos. Cereceda (1987: 178) menciona el gusano que anuncia la muerte y que se llama **wayrunqu**, en opinión de la autora relacionado con la palabra **wayruru** y los colores rojo y negro de esta semilla (cf. el dibujo en Cereceda 1987: 179). Martínez Compañón ([siglo XVIII] 1987: Est. No. XCVIII = Ilustr. 6) tiene un dibujo de uno negro con amarillo.

Todos estos términos se refieren al tipo de alimentación de cada insecto. En los diccionarios encontramos todavía otros dos lexemas, que se refieren a una característica típica de la apariencia del animal, la cual es expresada mediante un compuesto transparente: **pinchi(n)kuru**, 'luciérnaga, gusano que reluce de noche' (AR s.v. pinchicuru; GH 568/1, AR s.v. luciérnaga) y **kuru waqhrayuuq**, 'gusano, con cuernos', (ST 277 s.v. curuguacrayoc) (¿se trataría de una limaza?).

Por último, González Holguín (35/1 s.v. as cancuy) tiene **askankuy**: 'gusano peludo espinoso', palabra probablemente transferida metafóricamente de **askankuy**, 'erizo' (GH 511/2, AR s.v. erizo) a un animal de otro grupo, pero de apariencia semejante.

La mayoría de estos términos se combina con **kuru**, así que mi clasificación se basa en la quechua. Sólo "puyu", **askanku**, **wiq'a**"çarça" se han clasificado con este grupo sin que se encuentren combinados con **kuru**, el primero por ser sinónimo de los otros, los dos restantes por las traducciones que les dan los autores. Queda por mencionar que de casi todos los lexemas sustantivos de este campo léxico también se derivan verbos, por conversión, es decir, que el mismo lexema morfológicamente simple se usa como sustantivo y verbo (Lyons 1979/2: 522), o con el sufijo verbalizador **-ya**.

Al final de este capítulo, la clasificación se presenta en el Cuadro 1.

2.3.2.3.3 Los camélidos

También el campo léxico que comprende los camélidos, demuestra una estructuración que se orienta al uso de los animales. Aquí se tienen que tomar las definiciones de los lexicógrafos como criterios de distinción.

En la traducción, todos los diccionarios trabajan con los conceptos conocidos de los mamíferos europeos: 'ganado', 'bestia', 'oveja', 'carnero', 'asno'. Para aclarar los significados españoles de esa época, daré aquí algunas definiciones del DA:

'ganado': "Nombre genérico à las bestias de una especie, que regularmente se apacientan juntas ... de que en todos siglos se han servido los hombres para sus ganancias ..."; 'ganado menor': "como ovéjas, cabras, &c. ..." (II, t. IV: 17/1);

'bestia': véase 2.3.2.1;

'oveja': "La hembra del carnéro". Hay que añadir aquí el uso más general -en términos de sexo- y más específico -en términos de distribución geográfica- que da el DA: "OVEJAS. Se llaman en el Reino de Chile ciertos animales de carga, que se crían en el País, semejantes à los camellos, ..." (III, t. V: 66/1-2);

'carnero': "Animal quadrúpedo de uña hendida y lanudo. ... Dixose assi del nombre Carne, por ser este animal el comun alimento de los hombres" (I, t. II: 187/2);

'asno': "Animal quadrúpedo, rudísimo y torpe; .. à propósito para el trabajo y la carga. ... Háilos domésticos y salváges. ..." (I, t. I: 433/1).

Teniendo en cuenta estos conceptos de los animales europeos, se pueden entender las descripciones de los diccionarios quechuas.

El término que se emplea más frecuentemente para denominar la forma de vida (intermedia) "cuadrúpedo", y tal vez también el reino "animal", es **llama**, como ya se ha visto en el capítulo 2.3.2.1. Más específicamente, se refiere en el rango genérico de la taxonomía a 'ganado de la tierra' (AR, GH 531/1 s.v. ganado), 'carnero' (TR s.v. llama), 'carnero de la/esta tierra' (AR, GH 208/2 s.v. llama; AR, GH 449/1 s.v. carnero), 'oveja' (AR s.v. oveja), 'oveja de la tierra' (GH 611/2 s.v. oveja), 'oveja, animal conocido de las Indias', (ST 306 s.v. llama, 180 s.v. oveja). Mientras que todos los autores claramente se refieren a **llama** como animal domesticado -el Anónimo de 1586 (AR) por ejemplo diferencia explícitamente: "Oveja. llama. Oveja silvestre. vicuña, huanacu"-, Santo Tomás también lo traduce por 'asno silvestre' (307 s.v. llama, 48 s.v. asno). Un sinónimo parece ser "guaca", 'oveja, animal conocido' (ST 180 s.v. oveja, 306 s.v. llama). Podría en este caso tratarse de una forma elíptica de "guaca" **llama**: "huacca, ... Persona o animal manso doméstico sujeto" (GH 165/1). Sin embargo, Santo Tomás (279) también

especifica el término: "Guacallama - cierta especie de ovejas del peru", de lo cual se puede entender que también se podría tratar de la "especie" **wakaywa** en una forma dialectal.

Aparte del lexema simple **llama** se encuentran en los diccionarios compuestos que especifican:

- el origen: **Castilla llama**, 'ganado de Castilla' (GH 531/1 s.v. ganado),
- el uso por el hombre: **apaq llama**, 'carnero de carga' (AR s.v. carnero, cf. GH 30/1 s.v. apa) (véase también **wakaywa**), **q'ara llama**, 'carnero raso de la tierra' (GH 449/1 s.v. carnero) (cf. **paqu** como antónimo 14), **llama "chunca"**; 'carnero raso grande de carga sin lana' (GH 271/1 s.v. llama; "Chunca. Es cosa que no tiene lana chunca cauallo &c."),
- el sexo: **urqu llama**, 'carnero macho', **china llama**, 'hembra' (GH 449/1 s.v. carnero).

Falta mencionar un compuesto que parece regular: **chuqi llama**, sinónimo de **chuqi chinchay**. En este caso se trata de 'una estrella que parece al carnero' (GH 117/1), o sea de un fenómeno astronómico que por metáfora lleva el nombre de 'llama de oro fino' (cf. cap. 4.3.6.3).

Frecuentemente aparece también el lexema **paqu**, y el criterio que se usa para definirlo es la lana. Se traduce por 'oveja muy lanuda de indios' (AR, GH 611/2 s.v. oveja), 'cierto género de carneros de la tierra lanudos' (AR s.v. paco), 'carnero peludo de la tierra' (AR s.v. carnero), 'carnero peludo' (TR s.v. paco, carnero). González Holguín incluye también la función como alimento humano: 'carnero peludo de la tierra chivo [sic] de comer' (GH 449/1 s.v. carnero). Sólo Santo Tomás da una definición más general: 'oveja, animal conocido de las Indias' (306 s.v. llama, 180 s.v. oveja). Un lexema complejo regular formado con el sufijo diminutivo **-cha** se encuentra en González Holguín (270/2): "Pacocha, o paco. Carnerillos de la tierra lanudos, y chicos para carne", mientras que el mismo autor también traduce **paqucha** por 'cordero de venado' (GH 273/1), y aunque lo escribe "pacucha" se puede suponer que se trata del mismo lexema. Es posible que este lexema denomine el híbrido de la alpaca macho con la llama (Davel 1912: 237), aunque Flores Ochoa (1981: 199) dice que **paqucha** es un sinónimo de **paqu**.

Otro tipo de camélido es denominado **wakaywa** que implica el criterio de 'animal de carga': "Huacayhua, o huacauya. Los carneros de carga los mayores lanudos, o rasos" (GH 167/2), 'carnero de / para carga' (AR s.v. carnero, huacayhua), sinónimo de **apaq llama**; también se encuentran compuestos: 'carnero lanudo de carga': **wakaywa apaqllan/chaqnana** (GH 449/1 s.v. carnero) y 'carnero lanudo grande de carga': **llama wakaywa** (GH 270/2 s.v. pacocha). Las diferentes maneras de transcribir esta forma, "huacayhua", "huacauya", nos pueden llevar a pen-

14 "The standard technical term for oppositeness of meaning between lexemes is antonymy" (Lyons 1977/1: 270-1).

sar en un compuesto transparente que ha ido cambiando fonéticamente hasta llegar a ser una palabra 'portanteau' opaca. Por eso, en cuanto a la formación morfológica de esta palabra tengo dos sugerencias: (a) Lira, en su Apéndice 4, tiene "Ya - Partícula postpositiva cualitativa. Wakaya. Ganado de tamaño mayor", (b) teniendo en cuenta que Santo Tomás traduce **llama** también por "guaca", tal vez se trata en el caso de **wakaywa** de una contracción de ésta, "guaca" más **uywa**.

Probablemente el término "huacarpaña" también ha sufrido un desarrollo diacrónico similar, pero en este caso sería atrevido explicarlo por ejemplo por los elementos "guaca" más "paña", 'mano derecha' (GH 277/1 s.v. paña), que no justifican la {-r-} intermedia y tampoco reflejan la estructura sintáctica quechua. El Anónimo de 1586 (AR) y González Holguín (449/1 s.v. carnero) tienen por "huacarpaña": 'carnero blanco sin mancha que sacrificaban los indios' y, para el animal joven, "huacarpaña" **uña**: 'cordero todo blanco que sacrificaban los indios' (AR s.v. huacarpaña *uña*). 15

Frente a este vocabulario amplio de los camélidos domesticados, el de los silvestres es más restringido. Las palabras **wanaku** y **wik'uña** son las únicas que se refieren a este tipo de animal en el nivel genérico, salvo el término "cacca" de Santo Tomás (véase más arriba). Santo Tomás es el único que, junto con los otros lexemas de camélidos y sin hacer diferencias, presenta también estos dos como 'oveja, animal conocido de las Indias' (ST 306 s.v. llama, 180 s.v. oveja) y: "Guanáco - especie de ovejas" (285). Tal vez esta falta de especificación se basa en el hecho que, por lo menos en el tiempo de este dominico, en la costa no se encontraban muchos de estos animales. Las traducciones del Anónimo de 1586 (AR) y González Holguín son algo más específicas: **wanaku** y **wik'uña** se encuentran como 'oveja silvestre' (AR, GH 611/2 s.v. oveja), **wanaku** sólo como 'carnero silvestre - de esta tierra' (AR, GH 177/1 s.v. huanacu).

Antes de resumir esta terminología en un cuadro, quiero observar que la importancia de la lana de los dos tipos de camélidos lanudos ha sido tan grande que aparentemente se encuentran dos colores denominados según los animales: "paco" (uso la transcripción antigua porque en la moderna el color se escribe **p'ayu** y el animal **paqu**, como si no tuvieran relación, lo cual en mi opinión indica que la glotalización en el quechua es un fenómeno secundario para una mayor diferenciación): 'cosa bermeja, rubia' (AR, TR s.v. paco); en su estudio sobre colores, Bischoffshausen Henried (1976: 41-3) demuestra que este término no denomina un color básico, sino que "sirve para precisar más una tonalidad, designar un matiz diferente o una mayor brillantez u opacidad" (p. 42) y "se refiere a un cierto tipo de coloración de cabello o piel u otros rasgos" (p. 43). El otro

término es "guanaco", 'loro, entre blanco' (ST 160 s.v. loro), 'bazo' (ST 285 s.v. guanáco runa), 'hosco' (ST 150 s.v. hosco) 16; aquí "se está tomando al color negro considerado como la falta o ausencia de luminosidad" (Bischoffshausen Henried 1976: 32). Los dos colores se siguen usando en la actualidad para los camélidos (Flores Ochoa 1981: 204). 17

Resumen

En el cuadro 3 al final del capítulo se presentan las palabras discutidas anteriormente con sus respectivos "significados" obtenidos del análisis de las traducciones, y en el caso de los compuestos, de los elementos mismos constituyentes de las palabras quechuas.

Mientras que el primer criterio (oveja/carnero ...) es categorizador y por eso implica que **chuqi llama** no pertenece a este campo léxico, los otros criterios más bien son modificadores. De lo expuesto resulta que, por falta de estos modificadores, el término **llama** se tiene que considerar como el más general, lo que explica también su empleo para denominar al animal (cuadrúpedo) en general. Los otros camélidos se diferencian sobre todo según su función, si son de carga, si se crían por su lana o si se usan en los ritos religiosos. Criterios muy importantes parecen ser el tamaño, el color y el uso del animal en la alimentación humana.

En la discusión de los términos quechuas en los rangos de reino, forma de vida, genérico y específico, se nota una correspondencia relativamente grande entre la expresión quechua, como es representada lingüísticamente, y el modelo etnobiológico de Berlin anteriormente descrito. Como ésta se puede encontrar fácilmente al releer el texto, en este lugar quiero solamente dar unos ejemplos:

reino:	[llama]	[uru]
intermedio o forma de vida:	[llama]	uru
genérico:	llama, paqu ...	uru, kuru
específico:	q'ara llama, apaq llama ...	miyuyuq uru, hut'uskuru(y) ...

16 DA (II, t. IV: 433/1) 'loro': "entre blanco y negro"; DA (I, t. I: 582/1) 'bazo': "moréno, y que tira à amarillo"; DA (II, t. IV; 181/1): "hosco, ... colór mui obscúro, que se distingue poco del negro".

17 Cf. los colores de los camélidos, cap. 2.4.1 *Guaman Poma* y cap. 4.3.4.2.2.

En el capítulo siguiente se va a tratar de las informaciones acerca de los camélidos en las fuentes textuales para poder completar este esquema que -como se puede observar- demuestra algunas restricciones, por ejemplo en cuanto a la información sobre los camélidos silvestres.

2.4 La clasificación de los camélidos según las fuentes textuales

2.4.1 Los camélidos domesticados

Las fuentes primarias: quechuas

Avila [¿1608?]

En Avila no se encuentran términos del rango específico para la llama. Sólo hay referencias a la esterilidad: **urwa llama** (cap. 8, fol. 73r, Urioste: párr. 105, p. 59; Trimbom: p. 59, l. 20 ss.), a diferentes colores: **q'illu**, **puka**, "azul" (cap. 5, fol. 67r, U: párr. 39, p. 20; cf. Flores Ochoa 1981: 204 en el punto [3]), al sexo del animal: **urqu** (cap. 4, fol. 66v, U: párr. 35, p. 18; cap. 9, fol. 74r, U: párr. 121, p. 64) y **china llama** (cap. 24, fol. 95v, U: párr. 338, p. 200) (cf. también caps. 29 y 31), a llamas pequeñas: **huch'uylla**, y en dos casos se pone nombre a la llama. Prácticamente todo el contexto -por la naturaleza de la fuente- es religioso.

Se pueden diferenciar dos tipos de referencia a la llama: el primero y más frecuente es: la llama como ofrenda a las huacas; el segundo, las tradiciones sobre el origen y el cómo se ha obtenido la llama. Entre éstas hay una que alude a la llama como animal de lana (cap. 29), esto nos sugiere que en Avila el término llama se refiere a los camélidos domesticados en general, pues no aparece la palabra **paqu**, pero sí se distingue **wanaku** y **wik'uña**. Tiene también otra referencia a la llama, como animal de carga, en este caso debe tratarse de la llama misma; aquí se usa una expresión con una forma de **chaqna**:- "chay runaptari llamanhuan chacnacumuptinsi", "y cuando (se) cargó lo del hombre a su(s) llama(s)" (cap. 5, fol. 69r, U: párr. 65, p. 32 [trad. SDS]). La llama como alimento es un tema frecuente en esta fuente, pero casi siempre se trata de este animal sacrificado a los dioses y como alimento de ellos. Sólo hay una referencia muy breve y no explícita a que se comía la carne de llama después de haberla sacrificado: "chay llamap vmantha huasantauansi ... apacuc carcan cayca ñocap chanimi ñispa", "solían llevarse para sí mismos las cabezas y los lomos de esas llamas ... diciendo, 'Este es nuestro salario'." (cap. 9, fol. 75r, U: párr. 130, p. 68/69). En el capítulo 24 se encuentra la descripción de una ceremonia en la cual se llevan llamas a los "caullama" para el aumento y la prosperidad de estos animales. 18

18 Véase el análisis del uso religioso: cap. 4.3.2.1, 4.3.4 y 4.3.6.

Garcilaso de la Vega [1606]

Garcilaso de la Vega describe los camélidos como semejantes al camello (I. V, cap. X, 1960, II: 160; I. VIII, cap. XVI, II: 314-17) y casi siempre habla de "ganado", "oveja" y "carnero". En un contexto que se refiere a la diferenciación de animal y persona, él escribe: "y para diferenciarle de los brutos le llaman *runa*, que es hombre de entendimiento y razón, y a los brutos en común dicen *llama*, que quiere decir bestia" (I. II, cap. VII, II: 52); es decir, diferencia en el nivel más alto, el reino, entre 'hombre', *runa* y 'animal', *llama*, pero por otro lado también lo restringe a bestia, que es el animal cuadrúpedo domesticado (véase 2.3.2.1.) y a 'ganado'. En el rango específico él diferencia *wanaku llama* de *paqu llama*, el primero es mayor y sirve como animal de carga, el segundo menor, y se usa como productor de lana y de carne. En otro lugar, hablando de la conquista de Chile, también menciona la carne de los animales de carga como alimento (I. VII, cap. XVIII, II: 273). El *wanaku llama* se distingue del guanaco silvestre por ser domesticado y porque es de todos los colores, mientras que el animal silvestre tiene no más un color (p. 314-17). También los otros dos términos específicos que da Garcilaso de la Vega usan el criterio del color como distintivo: *murumuru*, "muy pintado de dos colores" (p. 160), y "huacarpaña", "sin mancillas" ([1617] I. II, cap. XXV, 1960, III: 126; aunque aquí usado como denominación de la virgen María).

Los animales domesticados se usan en ceremonias religiosas (véase el capítulo correspondiente), y también existe una constelación astronómica, la cual Garcilaso de la Vega no nombra en quechua, pero sí la describe como oveja amamantando a su cordero (I. II, cap. XXIII, II: 74-5).

Guaman Poma [¿1610?]

Mientras que la descripción de los animales de Garcilaso de la Vega es relativamente clara y concisa, Guaman Poma emplea más términos, pero no tiene capítulos aparte destinados a su explicación, sino que los usa en el contexto de tributos, religión y otros.

Emplea frecuentemente las palabras españolas 'ganado', 'carnero -de la tierra', diferenciándolo así del 'ganado de Castilla'. También equipara 'ganado' y *llama*: el Inca tenía "ganados llama" ([¿1610?]a 1936: 340, [¿1610?]b Murra 1980: [342]). En sus referencias a la conquista compara este ganado autóctono al camello (probablemente sin haberlo visto en su vida) (32 [32], 370 [372]). Su uso del término *llama* como traducción, o mejor dicho, equivalente de 'carnero de la tierra' se desprende de las dos citas siguientes: "carneros de la tierra uacay paco" (1140 [1150], también 60 [60]) y "llama uacay-paco" (897 [911]).

Guaman Poma distingue dos taxa genéricos de llama, que son "uacay", a veces escrito "guacay", y "paco"; se puede colegir que se trata en el caso del primero de la llama de carga, aunque no lo dice explícitamente, pero debe ser el animal que Santo Tomás tiene como "guaca" y los otros diccionarios como **wakaywa** (cf. 2.3.2.3.3.). El animal denominado **paqu** se cria por su lana: en octubre tresquilan "ouexas de castilla como de la tierra pacos" (1158 [1168]). Los dos tipos servían de "bastimento de comida ... carnero guacay y paco" (69 [69]); también menciona el charqui de los camélidos domesticados, hablando de los precios por estos animales: "el carnero de un año de uacay ... el paco de un año ... y el charq̃ ..." (892 [906]).

Los términos compuestos se refieren sobre todo a diferentes dueños del animal, como se observa en la lista de la página 897 [911]; se usan también para diferenciarlos según edad (897 [911]): "una caca - malta caca".¹⁹

Otro grupo de términos compuestos se emplea para denominar animales de diferentes colores, que tienen un rol importante en los sacrificios. En abril se ofrecían "unos carneros - pintados", "pucallama" (243 [245]), en julio sacrificaban "con otros cien carneros de color de yauar chunbe" (249 [251]). Según el material que ha trabajado Bischoffshausen Henried (1976: 34 ss.) **puka** denomina el color básico 'rojo', pero p. ej. en los compuestos con **anta**, cobre, podría más bien referirse al brillo que al color en sí. Además **puka**, según el mismo autor (p. 35), traducido en los antiguos diccionarios quechuas por 'colorado', 'bermejo', era en esa época un tono rojo oscuro. **Yawar** se refiere a un tinte del color **puka** (p. 37). Sin mencionar las palabras quechuas, Guaman Poma habla también de sacrificios de "carneros negros" realizados por los collas (271 [273]) y en el mes de marzo (241 [243]). Sólo para el "carnero blanco" (1111 [1121], en un contexto cristiano), Guaman Poma también da un lexema simple, no analizable: "cuyro", que aparentemente denomina siempre a un animal con carácter sagrado: "puquina colla uro colla sacrificauan con carneros blancos de cuyro" (271 [273]), "carnero llamado cuyro blanco" del Inca (332 [334]). Esta palabra parece ser una variante fonética de **quyllu-r**, pues González Holguín tiene: "Cuyllu, o yurak, Cosa blanca o alba" (59/1) y "Ccoyllu. Animal blanco y metales luzios. Coyllur. Estrella" (70/2). La variante que usa Guaman Poma parece ser de la región de Ancash, porque en el diccionario de Parker/Chávez (1976: 146) se encuentra "Qoyru2 ... Var. de qoyllur". En cuanto a la especificación del sacrificio, parece que se sacrificaban sobre todo los camélidos denominados **paqu**, como en el caso de los aymaraes: "carneros pacos" (267 [269]).

¹⁹ Posiblemente este lexema es idéntico al que tiene Santo Tomás por "bestia fiera": "cacca" (cf. 2.3.2.2). Para más información sobre los dueños de los camélidos cf. 4.2.1.1 y para las crías 3.2.3.

Es interesante observar que la variedad e importancia de los colores que se nota en las crónicas de los siglos XVI/XVII continúa aún hoy y que incluso una combinación de estos términos de colores posibilita poner nombres diferentes a los animales según su color. En su investigación sobre la clasificación y denominación de los camélidos sudamericanos, Flores Ochoa (1981: 202-3) dice lo siguiente:

La gama *kulur* es la más rica, porque posee siete colores bases; la blanca y negra no poseen ninguno. Cada color base está formado por tonalidades. El blanco y negro tienen dos tonalidades cada uno y el *kulur* quince en total. Para precisar los colores base y las tonalidades se toma en cuenta su mayor o menor oscuridad, es decir, su proximidad o lejanía al blanco o al negro.

Presento aquí su cuadro de los colores para que se pueda ver la ubicación de cada uno dentro de toda la gama (Flores Ochoa 1981: 204):

**CUADRO 5.
COLORES DE LA FIBRA DE LOS CAMELIDOS
SUDAMERICANOS**

CAMA	YURAQ blanco		KULUR color										YANA negro							
			MAPHA blanco- crema	WAYRA crema	KHURUSA castaño		OQHE plomo		WIK'UNA tabaco	PAQO marrón	CHUMPI café									
BASE																				
TONALIDADES	qoyllu	yuraq	wayra mapha		yuraq khurusa	puka khurusa	wanaku (?)	yuraq oqhe	'saul' oqhe	yana oqhe	paoq wik'una	qoyllu paqo	choqe paqo	yana paco	k'iska chumpi	chawpi chumpi	puka chumpi	yana chumpi	puka yana	ch'illu

Titu Cusi Yupanqui [1570]

En cuanto a la clasificación de los camélidos, Titu Cusi Yupanqui sólo tiene dos referencias: "tomes y lazos, que así llamamos los cuchillos nuestros para caçar aquel género de nuevas llamas, que así llamamos el ganado nuestro, y ellos lo decían por los caballos que nuevamente hauían aparecido ... ([1570]b 1973: 17), aquí equipara **llama**, como otros cronistas, al ganado de los Andes, o sea los camélidos. También en la segunda cita se emplea el término **llama**, aunque metafóricamente para un hombre prisionero, como equivalente de 'carnero'.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua [¿1613?]

El único término que emplea Pachacuti, es **llama**; y sólo en el contexto religioso aparece, traducido como "cordero blanco" (2° Inca, 1950: 220, 223), "huacarpaña" como sacrificio en diferentes ocasiones (3° Inca: 229; 9° Inca: 250).

Molina [¿1610?]

Este cronista emplea también la terminología de los camélidos en el contexto religioso, de sacrificios. Aparte de unas figuras de "carneros" que él llama **qurinapa** y **qulqinapa** (**napa-**, 'saludar') (Mayo, 1943: 28, Noviembre: 60) como también el ganado **raymi napa** (Noviembre: 51), los camélidos vivos usados en las ceremonias religiosas se distinguen por el color.

En el mes de mayo (p. 25) se hacían sacrificios al sol: "huacarpaña", carneros blancos y lanudos; carneros llamados **wanaku**, probablemente un camélido domesticado de este color (véase también p. 53, 59; cf. la tabla de Flores Ochoa 1981: 204), tal vez también el sacrificio de "un cordero (llama o guanaco tierno)" (Diciembre: 63) se refiere al camélido domesticado de este color: pacos blancos lanudos llamados **quyllu**, que también aparecen como sacrificios en el mes de agosto (p. 37); pacos llamados **pawqar paqu**, que eran hembras bermejas y lanudas; pacos llamados **uqi paqu**; otros carneros grandes llamados **ch'unpi paqu**, de color casi leonado; carneros llamados **yanallama**, negros y lanudos. De esta información se puede colegir que el tipo de llama denominado **paqu** era el usado con mayor frecuencia en las ceremonias religiosas, y aparte de los colores era importante la lana y el tamaño de los animales.

En las otras referencias al término **llama**, no está del todo clara su posición en la clasificación. Parece que servía como hiperónimo de los tipos mencionados, pues en una oración (Himnos No. 8: p. 92) dice: "pacha chacara runa llama micuy pay captin yachacuchun". 20

Valera [fines siglo XVI]

En la relación de Valera (1968: 154) se encuentra solamente una referencia a los camélidos domesticados, que emplea muchos términos y en una forma no muy clara: "Los sacrificios fueron comúnmente del ganado que ellos tenían doméstico, llamado *Huacayhua*, *llama*, *urcu*, *huanaco*, *paco*, que los españoles dicen carneros o ovejas de la tierra".

20 Szeminski (1988: 57) lee el manuscrito así: "pacha chacara runa llama micuy pay captin yacochon".

Habría que preguntarse si Garcilaso de la Vega no ha tomado la palabra **wanaku** de Valera, sin saber que no se refería necesariamente al camélido domesticado de carga, sino solamente a tal animal del color **wanaku**.

Para una vista de conjunto de la terminología presentada por las fuentes textuales quechuas véase el Cuadro 4 al final del capítulo.

Testigos de la conquista y cronistas tempranos hasta 1571

Atienza no tiene muchas informaciones sobre los animales domesticados, y las que presenta se refieren sobre todo a la función religiosa de éstos. En el capítulo XXXV (1931: 134) da una breve descripción del animal denominado **llama** en la que menciona el uso de su carne, lana y cuero, es decir, se refiere al camélido domesticado en general.

Al tratar sobre los caballos usados por los españoles, Borregán ([1565] 1948: 85) equipara la llama a la oveja, según lo que pensaron los indios.

En la *Crónica* ([1553]b 1984), Cieza de León tiene un capítulo (CXI: 293-5) sobre "carneros, ovejas, Guanacos y Vicunias" en el que diferencia al macho de la hembra de la siguiente manera: "Llaman los naturales a las ovejas Llamas, y a los carneros Vrcos" (p. 294; cf. cap. LXV: 201); y sobre el color dice que hay blancos, negros y pardos. Como menciona en esta descripción que llevan carga y que sirven de alimento, se puede suponer que se trata de lo que hoy se denomina **llama**, mientras que para la lana hay "otro género ... de ganado doméstico, a quien llaman Pacos, y aunque es muy feo y lanudo. Es del talle de las llamas o ovejas: saluo que es más pequeño"; "'pacos' llaman a cierto linaje de sus carneros" (*Descubrimiento* [1553]a [XXXVIII] /V'/ capítulo, 1979: 229). Pero el término **llama** no solamente incluye los significados **llama** 'hembra' y **llama**, sino que también se refiere a los camélidos en general, pues Cieza, hablando de los guanacos y vicuñas, dice: "otra suerte de estas ovejas o llamas, a quien llaman Vicunias" (*Crónica* cap. CXI: 295).

Aunque se puede dudar de la afirmación de Schmidl ([1567] cap. XLIV, 1985: 198) -un viajero alemán que estuvo en las Indias desde 1534 hasta 1554- que ha viajado 40 leguas en una "oveja" que llaman "pacos", sin embargo su descripción de estas "ovejas" es exacta: se refiere a su uso como animal de carga y para lana y menciona que hay un tipo silvestre y un tipo domesticado. 21

21 La descripción y denominación es según la edición alemana citada por Merck (1965: 128-9): Utz Schmidl, 'Warhafftige Historien einer Wunderbaren Schiffahrt ...', Frankfurt 1567, 1599; Nürnberg 1602.

Zárate ([1555] 1947: 485) describe a las "ovejas" que se usan para la carga, carne y lana; para este último producto menciona concretamente al paco.

Documentos de la administración española, entre otros las Relaciones Geográficas de Indias y las visitas

Estas fuentes no muestran mucha variedad en el vocabulario zoológico de los camélidos, pero como la mayoría de ellas se circunscribe a una determinada región geográfica, nos pueden dar informaciones interesantes sobre la variación dialectal.

Empezando por el sur, en la Visita a Chucuito de 1567 (1964) se emplea sólo la palabra quechua **paqu**; el animal denominado así es mencionado sobre todo como proveedor de lana. Cuando no es especificado como **paqu**, se usa solamente 'ganado', 'carnero', 'oveja', términos que parecen referirse pues al animal denominado en otras fuentes como **llama**.

Un uso parecido se encuentra en los "Documentos sobre Chucuito" de 1572 (1970), 'carnero', 'oveja' refiriéndose probablemente a la llama; el paco se encuentra como "pacos" u "ovejas pacos" (p. 21). Los llamados 'carneros - de la tierra' sirven como alimento, la lana de los pacos para la producción de tejidos.

En la "Relación de los Pacajes" (2) de 1608 (1980: 11) también se mencionan los "pacos", definidos como "otro genero de ganado ... los quales sirven de dar lana ... y comen la carne del ...".

Las otras dos descripciones que se refieren al sur, emplean la palabra **alpaka** en vez de **paqu**; en la "Descripción de la Paz" ([1651] Juicio de Límites 1906, t. 11: 204-5) son descritos como muy lanudos; en la "Relación de los pueblos entre Lima y Chuquisaca" ([s/a] JdL, 1906, t. 3) se encuentra para Chucuito: "muchos carneros de la tierra, alpacas" (p. 244), para Pacajes: "muchas llamas y carneros de la tierra" (p. 245). Considerando que Murra (1978a: 47) en el análisis de un documento de la mita de Potosí de 1610-1630 lo cita con la siguiente frase: "carneros pacos buenos y lanudos y gordos ... por ser su lana muy buena para hacer ropa", se entiende que el documento sin fecha del Juicio de Límites antes citado es más bien tardío. De esta manera se ve un cambio en el uso de la palabra **alpaka**, que es aymara, y reemplaza **paqu**, que es quechua, en la zona sur. Pero esto significaría que el aymara se habría extendido en la época colonial, hecho no probable por la fuerte influencia del quechua como idioma de cristianización. Otra explicación posible sería que en la época respectiva el quechua y el aymara se hablaban en toda la región y su distribución no era en dos zonas grandes, sino más bien un entretrejado desigual, y los documentos que se refieren a diferentes lugares geográficos reflejan esta variedad.

La imagen que dan las Relaciones Geográficas de Indias nos puede ayudar tal vez a llegar a una idea más clara de la clasificación y distribución geográfica de los términos. Sólo se emplean tres términos: **llama**, **paqu** y una forma de **wakaywa**. Para la región mencionada del sur se encuentra en la "Description de La Paz" ([1586] RGI vol. I, t. II: 343, 349) como información general y referida al Collao **llama** como "carneros de la tierra". La palabra **paqu** aparece en la "Descripción de la villa y minas de Potosí", ([1603] RGI vol. I, t. II: 380) como "carneros que no trabajan", es decir para lana. Se nota que aquí se emplean solamente las palabras quechuas.

En las descripciones de los repartimientos de la jurisdicción de la ciudad de Huamanga, 1586, no aparece la palabra **llama**, pero por la comparación de lo que se denomina **paqu**, por ser "más pequeños" o "menor" ²² se entiende que debe existir otra palabra para denominar la variedad más grande de este camélido. El paco es descrito como animal "de mucha lana" y "buena carne de comer". Las descripciones de Atunrucana y Laramati y de los Rucanas -que son en parte literalmente idénticas- mencionan otro tipo de camélido domesticado: "carneros de la tierra de carga, que dicen *guacae*".

Para la región de Jauja ("Descripción de Xauxa" [1582] RGI vol. I, t. I: 171) se encuentra **paqu**, animal descrito como "pequeño y de lana". Y también Espinoza Soriano (1971: 210) tiene un documento de 1558 sobre los huancas en el cual se encuentra "pacos".

Es interesante observar además que parece haberse usado el término español "carnero" con dos significados: (a) como camélido u ovino macho, (b) como equivalente de ovino o **llama**: "Más le dimos de carneros 297 carneros y corderos 79"; "le dimos de carneros 1942 ovejas" ("Memorias de los auxilios" [1558] 1971: 203, 208).

La última referencia de las RGI es la de la "Relación de Cuenca" ([1582] RGI vol. II, t. III: 284) para Canaribamba: aquí se habla de las llamas como "carneros".

La única especificación más allá de estos términos genéricos es la del color denominado **alqa**; en la descripción del pueblo Alca, Condesuyos y Chumbivilcas, en la explicación del nombre del sitio se lee: "en lengua de indio quiere decir [Alca] 'un carnero de la mitad blanco y lo otro negro'" (Acuña [1586] RGI vol. I, t. II: 314; cf. GH 19/1).

22 "Descripción de Atunrucana" (RGI vol. I, t. I: 223); "Descripción de Atunrucana y Laramati" (RGI vol. I, t. I: 228, 234); "Descripción de los Rucanas" (RGI, vol. I, t. I: 244, 246).

Las fuentes restantes son la de Matienzo y las de Polo de Ondegardo. Matienzo ([1567] 1967 cap. XXVI: 89) copia en gran parte el cap. C de la *Crónica* de Cieza de León. Polo ([1571] 1916, I: 38) explica "carnero" como **urqu**, siendo carnero el animal macho. También tiene "Vrcuchillay" que es una constelación que representa una oveja con su cordero (ibid. p. 5).

Crónicas tardías -a partir de 1572- sobre regiones particulares

Cabello Valboa ([1586] 3ª parte, cap. 5, 1951: 231-2) tiene pocas referencias a los camélidos y no del todo claras. Diferencia en la "especie" del "ganado" la llama, que es domesticada y sirve para carga y carne, de la vicuña, que es "montanero" y de la cual se usa la lana. El animal denominado **paqu** se usa para la carne y el servicio y no está expresamente clasificado como domesticado.

Gutiérrez de Santa Clara ([ca. 1600] BAE 166 l. III, cap. LVII: 235) diferencia cinco "géneros de ganados": dos de **paqu** "que propriamente son carneros y ovejas desta tierra", uno con lana "grosera", otro con lana fina; el **wanaku**, como venado; el **urqu**, el carnero que se come; y la **llama**, que es grande y sirve como animal de carga. De todos se usa la carne.

Las informaciones de Murúa [ca. 1600] son más detalladas, pero se refieren sobre todo a los camélidos domesticados usados en ceremonias religiosas y por eso diferenciados por su color:

pillku llama: carneros blancos vestidos (1964, l. II, cap. 15, t. II: 69; cap. 27: 104), de **pillku pichiw**: "Vn paxaro de los Andes colorado preciado por las plumas" (GH 285/1-2 s.v. (A)pillcco ppichiu);

murú murú: carneros pintados (1964, l. II, cap. 38, t. II: 134), de **murú murú**: "Cosa de varias colores o manchada de colores" (GH 252/1);

"topo unga": corderos bermejós (1964, l. II, cap. 27, t. II: 104);

urqu: el animal macho es clasificado aquí en base a su color: carneros negros (1964, l. II, cap. 27, t. II: 105); probablemente también "carneros huanacos" se refiere a camélidos domesticados de este color que se sacrificaban (1964, l. II, cap. 38, t. II: 135), como se lee en el cap. LII (1946, l. III: 288): "y si era [res] guanaco como pardo, dirigian el sacrificio al *Tipsi viracocha*";

además habla de otros corderos blancos, de lana larga, sin dar el término quechua (1964, l. II, cap. 27, t. II: 104).

Refiriéndose a los camélidos en general, Murúa distingue "dos suertes de ganados de la tierra" en las punas: "carneros huacayo", que son lanudos, **wakaywa**, y "pacos", que son carneros más lanudos (1964, l. III, cap. 3, t. II: 153). También menciona su función como proveedores de carne y animales de carga.

Aparte de los animales mismos describe una constelación que entiende de la conservación del ganado y es representada por un carnero de muchos colores: "vrcuchillay". Una oveja con su cordero figuran como "catuchillay" y "urcuchillay". (1964, I. II, cap. 28, t. II: 108.)

También Ramírez ([1597] 1936: 17-8) diferencia entre el ganado de la tierra que sirve para lana, carne y carga; el animal de carga, que es más grande y raso, es opuesto a **paqu** (único término quechua usado por él) que tiene lana de colores blanco, negro y pardo.

Román y Zamora ([1575] I. II, "Vocablos", 1897, t. I: p. 321) da, en su vocabulario de la lengua del Perú, "llama, por oveja" y "vña, por cordero".

A manera de conclusión se puede decir que, igual que en los otros grupos de fuentes, los autores que tratan sobre religión, tienen más términos para los animales de colores.

Crónicas generales sobre las Indias, cuyos autores conocían el Perú

Los autores de este grupo se distinguen por su aproximación general a la descripción de todas "las Indias", sin embargo también conocían el Perú. Algunas de sus informaciones son -en parte dicho explícitamente- copias de estudios anteriores, como se nota en Acosta quien dice que en las cosas del Perú sigue a Polo de Ondegardo ([1590] I. VI, cap. I, 1954: 182) lo cual explica la coincidencia a veces literal entre estas fuentes (p. ej. "urcuchillay", Acosta I. V, cap. IV: 143; Polo I: 108; cf. también **urqu, qhapaq/wakcha llama**, también en Cobo).

Acosta ([1590] I. IV, cap. XLI, 1954: 136) traduce **llama** por "ganado de la tierra", "carneros de las Indias" y diferencia dos "especies": el **paqu**, o carnero lanudo, y otro, sin denominarlo en quechua, raso de poca lana, mejor para cargas. Se come su carne así como también de él se usa la piedra bezoar. Dice que hay llamas de color: blanco, negro y pardo, y sobre todo en los ritos religiosos se diferencian por esta característica, de variedad de colores: **murumuru**, carneros prietos: **urqu** (I. V, cap. XVIII: 160, cf. Murúa 1964, t. II: 105).

Una imagen parecida nos da Cobo quien vivió en las Indias más de 50 años y que tiene descripciones considerablemente exactas de la flora y fauna de América Central y del Sur, por lo cual lo incluyo en este grupo a pesar de encontrarse entre los cronistas del Perú en Esteve Barba. Por el tipo de información que proporciona respecto a los camélidos parece haberse servido de las fuentes anteriores, como Polo de Ondegardo y Acosta. El denomina **llama** "ovejas y carneros de la tierra" ([1640-52] I. XIII, cap. XXI, 1956, t. II: 201-2, cf. I. XIII, cap. XIV, t. II: 175), y en su capítulo sobre la llama o carnero de la tierra (I. IX, cap. LVII, t. II: 365-7) diferencia entre las

llamas mansas y las de carga, no denominadas de otra manera, que son rasas, es decir, tienen menos lana, y son mayores que el carnero lanudo, llamado **paqu**, que se usa para carne y lana. Pero él subsume también el **wanaku** debajo del término **llama**, como llama montesa, es decir, la palabra **llama** se refiere a los camélidos en general. Su equivalente en aymara es **qawra**. Cobo menciona también el color como un criterio de diferenciación: hay pardos, negros, blancos y pintados de estos colores; y en el contexto religioso se usan términos monolexemáticos según el color: **wanaku**: "animales mansos ... guanacos", "los carneros pardos de color de guanaco" se ofrecían a Viracocha (l. XIII, cap. XXI, t. II: 201-2), los carneros blancos al Sol: **napa**; y entre otros sacrificios se usaban carneros pintados de diversos colores, manchados de colores: **murumuru** (l. XIII, cap. XXVII, t. II: 214, cf. p. 366).

Vázquez de Espinosa ([-1630] l. I, cap. VII, 1969: 16) nos da casi la misma información. Según él, hay carneros o llamas de dos "maneras": los lanudos, **paqu**, y los rasos de poca lana que sirven para carga. Aparte de los colores blanco, negro y pardo hay otros "de pintas negras y blancas que los indios llaman moromoro".

Como se ve, este grupo de crónicas se presenta relativamente homogéneo, en parte se debe seguramente a que los autores han usado las mismas fuentes.

Fuentes que tratan de la religión autóctona por ser escritas por clérigos en el contexto de la cristianización y de la extirpación de la idolatría

Mientras que los cronistas casi siempre han intentado describir a los animales imaginándose un lector que no conoce las Indias, este grupo de autores -aunque en su mayoría es tardío, siglo XVII- se distingue, sin embargo, por su detallada información sobre los ritos religiosos de los indios.

En este contexto los camélidos tienen siempre una función importante y son mencionados por todos los autores como ofrendas para el sacrificio. También hablan de imágenes de camélidos para pedir por la prosperidad de la especie, llamadas "caullama" o "mamanllama" (Agustinos [1560+] 1865, Arriaga [1621] 1968, Avendaño [1617] 1904, Medina [1650] 1920). Las piedras bezoares, llamadas "illa llama" (Agustinos, Alborno [ca. 1581-85] 1967), la fiesta de la llama (Ayala [1614] 1976) y las tradiciones orales sobre el origen (Hernández Príncipe [1622] 1923) son otras muestras de estas funciones religiosas y se van a tratar aparte.

En cuanto a la terminología de los camélidos, todas estas fuentes se restringen a equiparar 'carnero/oveja de la tierra' con **llama** sin ninguna otra especificación (Alborno [ca. 1581-85] 1967: 18; Arriaga cap. IV: 210, cap. X: 232, Ayala p. 282; Bezerril [1614] 1966: 502, 205; Hernández

Príncipe p. 28, "Relación de los adoratorios" ([¿1560-71?]) 1917: 17). Sólo Ramos Gavilán ([1621] 1976) en su descripción de los ritos llevados a cabo en los diferentes meses del año (cap. XXIV), menciona sacrificios de 'carneros' de distintos colores para cada mes; carneros listados: **murumuru** (p. 79), carneros **wanaku** (p. 80), carneros **uqi**, "que es color que se asimila al de los Viscachas" (p. 81).

Crónicas sobre las Indias escritas por autores que no estuvieron en el Perú

De estos autores, el que tiene la información más detallada y que vió un camélido y comió la carne, es Fernández de Oviedo [1535-50] l. XII, cap. XXX, 1959: 52-3, cf. Ilustr. 4). El diferencia tres "maneras" de ovejas: grandes, para cargas y rasas; medianas: lanudas, bermejas y blancas; y pequeñas: negras. Aparte de las palabras quechuas **llama**, para el camélido domesticado, **urqu**, para el macho o carnero, y **uña**, para el cordero, da "col" para la llama en la "tierra llana". Según Middendorf (1982: 47), "kol" es la forma fonética antigua de "koj", 'caballo'.

Las Casas ([1561] cap. III, 1892: 23-4) distingue varias "especies" de ganado: la oveja, **llama**; el carnero, **urqu**; el **paqu**, pequeño, los cuales son domesticados, y además los monteses, **wanaku** y **wik'uña**.

López de Gómara ([1552] cap. CXLII, 1979: 205, CXCIII: 279) sólo tiene el término **paqu**, debajo del cual subsume las "ovejas" domesticadas y silvestres.

López de Velasco ([1574] El Cuzco, 1971: 245) habla de "llamas y pacos que son el ganado manso".

Los otros dos autores, García ([1607] l. II, cap. IV, § VI, 1729: 63, 68) y Herrera ([1601] 1952, t. X, década V, l. IX, cap. IX, 1934-57: 316-7), usan los datos de Garcilaso de la Vega y de Acosta respectivamente.

Aquí se ve que sobre todo respecto a la terminología las informaciones de las personas que no han estado en el Perú, son menos exactas que las de los testigos de vista.

A manera de resumen se puede decir que las fuentes hispanas usan los mismos términos que son empleados por los autores quechuas: ganado, oveja, carnero - de la tierra; las palabras quechuas que usan son: **llama**, **wakaywa**, **paqu**, los tardíos: **alpaka**. Los que describen la función de los camélidos en la vida religiosa, también usan términos de colores. La distinción que se hace generalmente, es entre los animales de carga y los de lana.

2.4.2 Los camélidos silvestres

Mientras que en la investigación de los camélidos domesticados ha sido necesario entrar en detalle en la terminología de cada cronista, pues ésta es bastante diferenciada, el vocabulario de los camélidos silvestres se restringe básicamente a dos términos, **wanaku** y **wik'uña**, lo cual permite una visión más global de las fuentes textuales. Las palabras que con frecuencia aparecen en este contexto, son **chaku**, **qaracha** y **ch'arki**; sin embargo sólo se van a tomar en consideración en cuanto a su aporte a la terminología.

Las fuentes primarias: quechuas

En casi todas estas fuentes las dos palabras, **wanaku** y **wik'uña**, aparecen juntas (cf. 2.3.1). La mayor información sobre estos términos se encuentra en Avila y Guaman Poma.

Como animales silvestres, el guanaco y la vicuña, en un contexto religioso, actúan a favor de los seres sobrenaturales, p. ej. ayudan a Huatyacuri a techar la casa: "ocsantapas tucoy huanacocuna vicoñaconas astamurcan", "y todos los guanacos y vicuñas acarrearón su paja" (Avila cap. 5, fol. 69r, U: párr. 65, p. 32 [trad. SDS]). También Guaman Poma los denomina "llamas del sol": "a todos los uanacos y uicunas les llamau yntip llaman" (286 [288]). Esta metáfora es el único término que se usa aparte de **wanaku** y **wik'uña**. Guaman Poma los llama en castellano "carneros del monte" (851 [865], 1137 [1147]) y en el contexto no religioso figuran como alimento (GP 897 [911]) que se tiene que cazar (GP 851 [865]; cf. Avila, cap. 11, fol. 106r, U: párr. 160, p. 82; fol. 110r, párr. 471, 472, p. 258). A esta caza, **chaku**, también se refieren los Quipucamayos ([1542] 1974: 22) y, más detalladamente, Garcilaso de la Vega (I. VI, cap. VI, II: 200-2). Referencias a la lana fina se encuentran en Garcilaso de la Vega, Valera (p. 173) y Pachacuti (8° Inca: 243); era un privilegio de los nobles ponerse ropa de esta lana. Garcilaso de la Vega es el único autor que agrupa estos dos animales explícitamente con los camélidos domesticados, llamándolos "especies bravas": el **wanaku**, con lana corta y áspera, cazado por su carne, se diferencia de la **wik'uña**, que es de pocas carnes pero preciada por la cantidad y calidad de su lana (I. VIII, cap. XVII, II: 317).

Las fuentes españolas

De todas las fuentes consultadas, las siguientes se refieren a los dos camélidos silvestres, **wanaku** y **wik'uña**: Cieza, Pizarro [1571] 1978), Zárate; "Aviso de el modo que había en el gobierno de los indios" ([ca. 1570-75] 1970), Visita de Huánuco ([1562] 1967/1972), "Descripción de La Paz", "Documentos sobre Chucuito", "Relación de los pueblos entre Lima y Chuquisaca", las Relaciones Geográficas de Indias, "Relación de los Pacajes" (2) ([1608] 1980), "Testimonio del

repartimiento de Atuncolli" ([1562-88] 1980), Matienzo y la "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas" ([1583] 1925); Anello Oliva ([1631] 1895), Cabello Valboa, "Discurso de la sucesión y gobierno" ([1561+] *JdL* 1906, t. 8), Gutiérrez de Santa Clara, Lizárraga ([1603-09] 1968), Murúa, Ramírez y Vargas Machuca ([1599] 1892).

Casi todas las fuentes españolas se refieren a la caza de los camélidos silvestres, llamada **chaku**. En general, el guanaco es descrito como grande y de poca lana, la vicuña como más pequeño, con lana fina. Los dos son muy veloces y también se aprecia su carne y las piedras bezoares. En cuanto a las explicaciones castellanas, son traducidas por 'campestres' ("Descripción de La Paz": 206), 'monteses' (Cieza: *Crónica*, cap. CXI: 295, Pizarro cap. 16: 110) y 'ganado bravo' u 'ovejas bravas' ("Testimonio del repartimiento de Atuncolli": 82, Ramírez: 18, "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas": 293), 'cimarrones y silvestres' (Vargas Machuca vol. II, Animales de las Indias: p. 129).

El grupo de las visitas y documentos de administración etc. es sobre todo interesante respecto a la distribución geográfica de estos animales. Los dos términos son los únicos empleados en estas fuentes y se encuentran desde el Perú central (*RGI* vol. I, t. I; *Visita de Huánuco* I: 66) hasta Bolivia ("Relación de los Pacajes" (2) [1608] 1980: 10, "Relación de los pueblos entre Lima y Chuquisaca", "Descripción de La Paz" p. 206) y Tucumán ("Relación de Tucumán" [1583] *RGI* vol. I, t. II). Con frecuencia las palabras quechuas **wanaku** y **wik'uña** se encuentran colocadas con la palabra castellana 'venado' (p. ej. Murúa 1964, I, II, cap. 21, t. II: 87; Lizárraga cap. LVIII: 50; cf. 2.3.1).

Cabe mencionar que los autores clérigos no tienen estos términos, lo que apoya la hipótesis que en los ritos religiosos solamente se usaban los animales domesticados, y/o en ese contexto el criterio importante era el color y no la domesticación.

Resumen

La terminología de los camélidos se presenta en las fuentes textuales tanto en la cantidad de términos como en sus significados en forma parecida a la información de los diccionarios, es decir, que hay una variedad de términos relativamente grande para denominar los diferentes tipos de camélidos domesticados, mientras que sólo existen dos palabras para los silvestres. Los criterios de diferenciación son parecidos a los usados por los lexicógrafos: se trata del tamaño, de la capacidad de cargar, de la lana y de la carne; en algunas fuentes también se menciona el cuero. Un criterio que aparece sólo rudimentariamente en los diccionarios, pero que se encuentra con fre-

cuencia en las fuentes textuales, sobre todo en las quechuas y en las escritas por religiosos, es el color, que tiene un rol importante cuando se trata de animales destinados al sacrificio. Respecto a las fuentes mismas y a su clasificación es interesante eso, pues el vocabulario quechua que usa cada autor, también refleja sus preocupaciones e intereses. Así como conviene considerar juntas las fuentes cristiano-religiosas o las de autores que no conocían el Perú y describían los animales basándose en otras informaciones, el agrupar las relaciones geográficas y las visitas en un conjunto nos permite llegar a conclusiones en cuanto a la distribución geográfica de los términos y de los animales.

Los cuadros que acompañan a algunos grupos de fuentes ofrecen una mirada comparativa y de conjunto de la terminología encontrada en las fuentes. De ellos resultan aspectos muy interesantes que bien vale la pena recapitular aquí aunque en forma resumida.

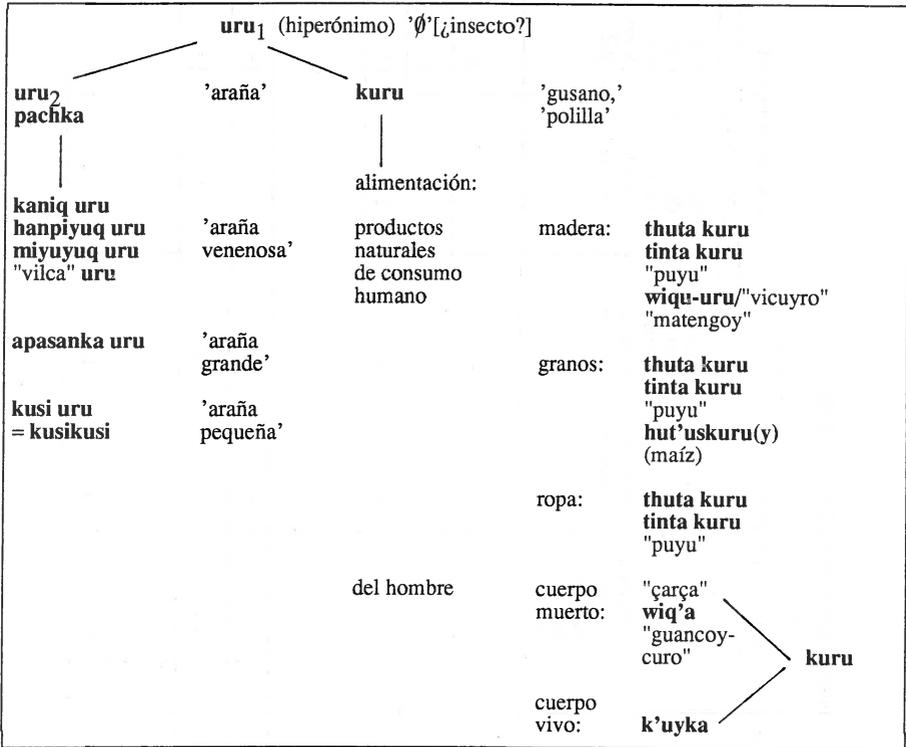
El término **llama** parece referirse primeramente a los camélidos domesticados en general (fuentes quechuas), pero también a un tipo de camélido opuesto a otros camélidos domesticados (relaciones y descripciones geográficas, cronistas tardías), como **paqu** y **wakaywa**, y finalmente a todos los camélidos (crónicas generales sobre las Indias). Aunque esta coordinación no es del todo consistente, se aprecia una tendencia interesante: tal vez en el quechua mismo, **llama** denominaba originalmente al camélido domesticado, como también se demuestra por las definiciones de los diccionarios, y por el uso de los hispanohablantes empezó a tener otros significados, más restringidos y/o más amplios, según cada autor y probablemente según su capacidad de comprensión del quechua.

Respecto a la terminología usada en los diccionarios, Santo Tomás se distingue de los otros autores por la diferenciación mínima que hace entre los camélidos domesticados y silvestres: todos para él son 'oveja(s), animal conocido de las Indias'. Esta falta de diversificación podría resultar de la falta de importancia que tenían los respectivos animales en la costa en la época de este autor.

La gama de colores que se usa para diferenciar a los camélidos domesticados es impresionante. Aparte de términos castellanos como 'blanco, negro, bermejo, pardo' etc., se encuentra la palabra española 'azul' que debe ser una traducción del quechua y demuestra otra sensibilidad para los colores. En el quechua mismo, se usan términos monolexemáticos de colores como **yana**, **yuraq**, **puka**, **q'illu**, **uqi**, **ch'unpi**, **pawqar**, pero también palabras que no se refieren directamente al color, sino que son transferidas de otros animales, como **pillku**, que es un pájaro de colores, **wanaku**, del camélido silvestre; otro término que por su etimología no se refiere al color, pero siempre denomina el camélido blanco, es **napa**, de **napa-**, 'saludar', aquí el sacrificio es el saludo

al ser sobrenatural; **yawar**, que denomina la sangre, también se usa como color por un camélido; **mururu**, que se refiere a los granos de la viruela, aparece en forma reduplicada como **murumuru**, 'manchado de colores'; el término **quyllu/quyru** se refiere más bien al brillo (**quyllur**, 'estrella'), pero es traducido por 'blanco'. Finalmente hay palabras no analizables como "huacarpaña", 'blanco', "topo unga", 'bermejo'. Esta variedad de colores no solamente resulta importante respecto a la simbología de colores, sino también demuestra que el quechua de los siglos XVI/XVII tenía una gama de colores para los camélidos diferente de la europea, y ésta se sigue conservando en la gama moderna que ha investigado Flores Ochoa; el reemplazo de ciertas palabras quechuas por una traducción castellana, como en el caso de 'azul', ya empezó en el siglo XVII (Avila), pero se debe ver solamente como traducción de la forma: el significado quechua, que en este caso seguramente no es el 'azul' europeo, se ha conservado en su nueva forma castellana.

Cuadro 1: Los insectos según las fuentes lexicográficas



Cuadro 2: La estructura morfológica de los términos zoológicos del quechua antiguo

estructura silábica	lexemas simples (y complejos)						lexemas compuestos		
	palabras de 1 sílaba	palabras de 2 sílabas	palabras de 3 sílabas	palabras de 3 sílabas: derivados de una palabra de 2 sílabas	palabras de 3 sílabas: reducciones	palabras de 4 sílabas: no-analizables	palabras de 4 sílabas: reducciones	compuestos de 4 sílabas: 2 y 2	
mamíferos		15	12	1		5		10	
pájaros/aves	1	25	13		3	14	2	4	
insectos		23	8		1	5	1	13	
peces/batracios/anfibios/reptiles		18	12		1	4		8	
total	1	81	45	1	5	28	3	35	
%	0.4	35.2	19.6	0.4	2.2	12.2	1.3	15.2	
ordenamiento jerárquico según frecuencia	10	1	2	10	6	4	8	3	

lexemas compuestos									
estructura silábica forma de vida	compuestos de 5 sílabas: 2 y 3	compuestos de 6 sílabas:		compuestos de 3 palabras	compuestos de 4 palabras	total	%	ordenamiento jerárquico según frecuencia	
		3 y 3	4 y 2						
mamíferos	5		2	1		53	23	3	
pájaros/aves	1			1		65	28.3	1	
insectos	6		1	1		60	26	2	
peces/batracios/anfibios/reptiles	5	1		1	2	52	22.7	4	
total	17	4	3	5	2	230			
%	7.4	1.8	1.3	2.2	0.8		100		
ordenamiento jerárquico según frecuencia	5	7	8	5	2				

Cuadro 3: Los camélidos según las fuentes quechuas lexicográficas

morfología: taxonomía:	Animales domesticados						lexemas compuestos (rango específico)				
	llama	"guaca"	paqu	paqucha	"huacar- paña"	wakaywa	apaq llama	q'ara llama	"chuncca" llama		
oveja/ camero/ ganado de la tierra/ de las Indias	+	+	+	+	+	+	+	+	+		
animal grande						+			+		
animal pequeño			+	+							
color			ber- mejo		blanco						
de carga						+		+	+		
lanudo			+	+		+/-	+	-	-		
sirve de alimento			+	+							
uso reli- gioso					+						

Animales silvestres

morfología:
 taxonomía: lexemas simples
 (rango genérico)

Término Descr.	wanaku	wik'uña	"cacca"
oveja/ carnero ganado de la tierra/ de las Indias	+	+	asno
animal grande			
animal pequeño			
color	loro, bazo		
de carga			
lanudo			
sirve de alimento			
uso reli- gioso			

Cuadro 4: Los camélidos según las fuentes quechuas textuales

Fuente:	Avila	Garcilaso	Guaman Poma	Tinu Cusi Yupanqui	Pachacuti	Molina	Valera
Descripción:							
llama ₁ (=animal)		= runa					
llama ₂ (=cuadrúpedo)		bestia					
llama ₃ (=camélido)							
llama ₄ (=camélido domesticado)	llama ≠ wik'uña/ wanaku	bestia	"llama guacay paco"/ "ganado guacay paco"/ "ganado llama"	"llamas - ganado nuestro"		chakra runa llama	ganado do- mesticado: wakaywa, llama, urqu, paqu, wanaku
llama ₅ (=llama)							
oveja, ganado, carnero de la tierra, de las Indias		ganado, oveja, carnero	ganado, carnero - de la tierra	carnero, ganado	cordero	cordero, ganado	carneros u ovejas de la tierra

Fuente: Descripción:	Avila	Garcilaso	Guaman Poma	Titu Cusi Yupanqui	Pachacuti	Molina	Valera
animal grande		wanaku (llama)				ch'umpi paqu	
animal pequeño	huch'uylia llama	paqu llama					
color	q'illu, puka, "azul"	de todos colores; murumuru: muy pintado de colores, "huacar-paña": sin mancilla	puka llama, yawar, ch'uapi, blanco: quyu, negro			"huacar-paña", pawqar paqu, wanaku, yanallama, uqi paqu, quyllu paqu, ch'umpi paqu	
animal de carga	llama chagna-	wanaku (llama)	"uacay" (pero no especificado)				

Fuente: Descripción:	Avila	Garcilaso	Guaman Poma	Titu Cusi Yupanqui	Pachacuti	Molina	Valera
animal lanudo	millwa anka, yuraq, yana, ch'urmpi	paqu flama	paqu			"huacar- paña" yanallama, quyllu paqu, pawqar paqu	
sirve como alimento	wasa, uma (relig.)	+	+	(+)			
domesticado	+	+	+				
uso religioso	+	+ cf. "huacar- paña"	paqu		"huacar- paña"		
astronomía	constela- ción "Yacana"	constela- ción					
camélido= como camello		+	+				
sexo	urqu/ china					pawqar paqu	
esterilidad	urwa						
ser sobrenatural	"caullama"						

3. EL HABITAT Y LA BIOLOGIA DE LOS CAMELIDOS

3.1 La distribución geográfica de los camélidos

3.1.1 Estado de la investigación

3.1.1.1 Resumen de los resultados de los estudios arqueológicos

Para empezar hago una breve mención de la historia paleontológica de los camélidos. Según el estudio de Novoa/Wheeler (1984: 117),

the ancestral forms of the New and Old World Camelidae, *Pliauchenia* (early and middle Pliocene) and *Hemiauchenia* (middle Pliocene to late Pleistocene), evolved in North America (Webb 1974). During the early Pleistocene, *Hemiauchenia* extended its range into South America, where it rapidly adapted to the rugged relief and food resources of the Andes, and radiated into *Paleolama* and *Lama* by middle Pleistocene times. From this Andean origin, *Paleolama* expanded westward to the Pacific coast and as far north as Texas and Florida. *Lama* expanded towards the east and south where fossil forms of llama, alpaca, guanaco and vicuña are found (Webb 1974) in middle and late Pleistocene deposits

También en México han sido encontrados restos óseos de camélidos que Herre/Kaup (1969) examinaron, pero sin poder llegar a una clasificación exacta, debido a la gran variabilidad entre especies recientes de tilópodos.

Cabrera (1932) menciona especies de Lama para el mismo pleistoceno para Brasil, Uruguay, Argentina, Bolivia y Perú, y de Vicugna para Argentina y Bolivia. López Aranguren (1930) aporta datos sobre llama y guanaco en Argentina a partir del post-plioceno. ¹ Hoffstetter (1952) hace un estudio sobre los camélidos en el pleistoceno en el Ecuador. ²

La transición entre los períodos investigados por la paleontología y el tiempo arqueológicamente documentable es descrita por Pires-Ferreira et al. (1977: 153) de la siguiente manera:

Aunque hasta el momento no tenemos evidencias de la existencia de camélidos fósiles del Pleistoceno en depósitos de los Andes Peruanos ..., éstos son conocidos en Punín, en Ecuador y en Tarija, en Bolivia Esta distribución no continúa de formas fósiles junto con evidencias de correlación entre la desaparición de la fauna del pleistoceno y la aparición de camélidos en sitios arqueológicos ..., sugiere la posibilidad de un cambio climático, que favoreció la dispersión y el incremento de poblaciones de camélidos en los Andes Centrales, entre 10.000 y 7.000 años A.C. Lamentablemente no existen estudios paleoecológicos para explicar este fenómeno

¹ Según Herre (1952), estos trabajos tienen que ser examinados críticamente.

² Una buena bibliografía en cuanto a estudios paleontológicos se encuentra en Pires-Ferreira (1981/82), y Cardozo (1975) describe el desarrollo zoológico de los camélidos desde la aparición de los mamíferos predecesores en América hasta la época prehistórica.

Los hallazgos arqueológicos de restos óseos de camélidos en Sudamérica se remontan hasta 6,700-5,500 A.C. en la sierra central del Perú, cuando empezaron a reemplazar en la economía humana a los cérvidos.³

En su tesis de doctorado, Kaulicke (1980: 305, 308) se ocupó de la reconstrucción de los períodos líticos en la puna de Junín. En su resumen llega a la conclusión que la zona de vida de los guanacos y vicuñas se circunscribía a la puna (de 3,500 a más de 4,500 metros de altura). En la puna del Perú central, los camélidos silvestres parecen haber sido la principal fuente de abastecimiento de carne para la alimentación. Recién para los períodos 5 y 6 (5,500-2,500 A.C.) se observa un porcentaje muy alto de camélidos recién nacidos en los sitios habitados, lo cual se puede interpretar como señal de una domesticación incipiente; así es muy probable que el proceso de domesticación del guanaco tuviera lugar en la puna en el formativo (cf. también Pires-Ferreira et al. 1977, Lavallée et al. 1985: 359).

Antes del 2,000 A.C., en la costa no se encontraban estos animales, y en las épocas posteriores ya se puede haber tratado de camélidos domesticados. Las investigaciones arqueológicas de Shimada/Shimada (1985: 16) para la costa norte del Perú llegan a las siguientes conclusiones:

In sum, the archaeological data establish (1) the presence of camelid remains on the North Coast at least since the Early Horizon; (2) ages ranging from fetus/neonate to adult at least from the Middle Horizon; (3) representation of all body parts; (4) deposits of dung, some quite immense and in one Late Intermediate case with inclusions of coastal plants; and (5) sample survivorship curves suggesting different cultural management at different sites. In terms of the available archaeozoological data, the strongest case for coastal herding and breeding can be made for the Middle Horizon and thereafter. The paucity of fetus/neonate remains weakens the case for pre-Middle Horizon times; however, we cannot ignore the fact that very few habitational sites have been excavated. (Cf. Shimada 1982.)

Para el extremo sur, el Atacama en Chile, Hesse (1982: 203) presenta resultados de investigaciones arqueológicas llevadas a cabo por Pollard y Drew (1975), que indican el uso de camélidos domesticados a partir de 200 A.C. (cf. Pollard 1976), y Hesse supone incluso una domesticación incipiente para 3,550 A.C.

Mengoni Góñalons (1983) presenta hallazgos de guanaco y otro camélido pequeño, ahora extinguido, para Patagonia desde 12,600 BP.

³ Pires-Ferreira et al. (1977): Uchcumachay; Matos/Rick (1978/80): puna de Junín; Cardich (1960): Lauricocha II - 6,000-3,000 A.C.; Cardich (1974): Huargo, 50 kms al norte de Lauricocha - 11,510 A.C.

Para un estudio del uso de los camélidos en la zona de Ayacucho desde el formativo hasta la cultura Huari, véase Pozzi-Escot/Cardoza (1986).

3.1.1.2 Estudios etnohistóricos

En cuanto a la distribución de los camélidos en la época incaica la que nos es posible analizar con la ayuda de las fuentes etnohistóricas, hay varios autores que han reunido las fuentes que en su tiempo estaban a su disposición.

Latham (1924) dispone de abundante información, sobre todo de tipo etnohistórico y etnográfico, para describir los camélidos, y de su bien documentada obra se pueden obtener valiosos datos especialmente sobre la situación de los camélidos en Chile.

Browman (1974) se ocupa sobre todo de la región Huancayo-Jauja y usa la visita de Diez de San Miguel como material comparativo.

En el artículo de Shimada/Shimada (1985: 17-8) antes mencionado, los autores también han reunido datos etnohistóricos sobre la existencia de camélidos en la costa, al igual que Rostworowski (1981: 51-52), los cuales -aparte de los documentos publicados, citados en este trabajo- se refieren al Oidor Gonzalez de Cuenca y un juicio entre los indios de Lambayeque y Trujillo que mencionan camélidos para Lambayeque (Shimada/Shimada 1985: 17 y Rostworowski 1981: 51, respectivamente).

También Antúnez de Mayolo (1981: 45-71) tiene un resumen sobre el ambiente natural de los camélidos, en el que cita fuentes etnohistóricas. ⁴

3.1.2 Crítica de las fuentes etnohistóricas

Según la intención de la fuente se diferencia el tipo de información sobre la distribución de los camélidos en los Andes. Hay verdaderas "relaciones geográficas" que enumeran el tipo de animal de cada región; a éstas pertenecería por ejemplo también la obra de Vázquez de Espinosa a pesar de ser una fuente relativamente tardía. Otros textos se restringen a ciertas regiones y pueden aportar el número de cabezas de ganado, por ejemplo en cuanto al tributo en el período incaico y aún en el colonial; aquí hay que mencionar las visitas y otros documentos administrativos (como

⁴ Cabe mencionar también dos trabajos que aportan a las causas que originaron la actual distribución de los camélidos: Flores Ochoa (1982), y Vassberg (1978) sobre la introducción de los cerdos en América; estos estudios pueden ayudar a seguir el desarrollo del uso de los animales domesticados a partir de la conquista española.

los que ha publicado Espinoza Soriano). También las crónicas, tanto las específicas así como las generales (p. ej. Murúa y Oviedo respectivamente) ofrecen datos sobre la distribución geográfica de los camélidos, por ejemplo en un contexto religioso.

Ciertamente, los datos más auténticos en cuanto a la distribución en el tiempo incaico se encuentran en las fuentes tempranas de la conquista; sin embargo, a estos viajeros no les debe haber sido posible obtener una visión exacta de la cantidad de ganado pues sus preocupaciones no eran de tipo estadístico; ellos veían a estos animales sólo como potencial recurso alimenticio para sus campañas de conquista. Los visitadores, en cambio, querían una idea exacta para poder imponer los tributos, pero aquí no solamente hay que tener en cuenta que ya había una gran cantidad de ganado europeo (cf. Espinoza Soriano 1971 [1558-98]), sino también que se encontraron con la dificultad de registrar el número exacto, por falta de colaboración indígena y por la imposibilidad de verificar las informaciones dadas por ellos.

Otro problema fundamental en el análisis de las fuentes es la terminología usada en español. El término generalmente más empleado es "ganados", también se habla de "carneros", "ovejas" y "corderos". El término "ganado" comprende el "mayor" y el "menor", bajo lo que se entiende -y aquí el DA (cf. 2.3.2.3.3) y las fuentes mismas están de acuerdo en la distinción- el ganado vacuno y el de ovejas, cabras, merinos, cerdos respectivamente. Algunas fuentes usan los términos quechuas para denominar a los camélidos domesticados, pero la mayoría emplea la misma terminología española, añadiendo "de la tierra", "de (las) Indias", "de indios" (cf. 2.4). Hay autores que sólo usan el término "ganado", y estas informaciones no son analizables en términos de la distribución de ganado autóctono e importado (por ejemplo Pedro López ([1540-70] 1970: 35, 36, 53; Molina, el almagrista ([1552] 1968: 67)).⁵

En cuanto a los camélidos silvestres, la mayoría de los cronistas usa las palabras quechuas con ortografía castellana: "guanaco" y "vicuña"; sin embargo, también hay referencias a "venado" sin especificar si se trata de venado del tipo **taruka** (*Hippocamelus antisimensis*), **lluychu** (*Odocoileus virginianus*) o de los camélidos.

Por estos factores restrictivos, en el análisis referente a la distribución geográfica solamente se han considerado los términos que claramente se refieren a los camélidos. Concluir de la zona geográfica a qué tipo de ganado se refiere el autor, sería partir de preconcepciones no compro-

5 Antúnez de Mayolo (1981: 58) dice que "hay que recordar que se llamó ovejas a las alpacas y carneros a las llamas". Sin embargo, yo no puedo confirmar esto. Hay algunos documentos que parecen usar una terminología consistente, pero la mayoría de las fuentes emplea los términos arbitrariamente.

bables (como por ejemplo "en la costa no había camélidos", por eso "ganado" se refiere a animales europeos; en el Collao la mayoría del ganado consiste de camélidos, por eso "ganado" aquí siempre significa camélidos), y justamente quiero interpretar las fuentes con exactitud. ⁶

Para la ubicación de los lugares geográficos, se ha consultado, aparte de mapas, a Stiglich (1922) y las notas de Urteaga (1938), quien se basa en Raimondi.

A pesar de estas restricciones que impiden conseguir una imagen clara, hay observaciones interesantes en cuanto a la distribución en términos geográficos (3.1.3) así como también en términos de cantidad (3.1.4).

3.1.3 La distribución de los camélidos en el área andina

Las fuentes primarias: quechuas

Todos los cronistas de este grupo mencionan a los camélidos domesticados y silvestres, pero por el origen de los autores o por la región sobre la cual escriben no se puede obtener nueva información sobre la distribución geográfica de estos animales. La mayoría de estos autores se refiere a la región cuzqueña de la que se sabe con seguridad que tenía muchos camélidos. Solamente Avila ([¿1608?]) es interesante en este contexto, pues por el importante rol que tienen los camélidos en los mitos y ritos de Huarochirí se puede deducir que también en esta región estaban bastante esparcidos. Spalding (1984: 44, 193) tiene indicios de eso para el siglo XVIII y describe restos de chozas y corrales en la puna de Huarochirí.

Guaman Poma ([¿1610?]) también se refiere a otras regiones, pero como él no conocía todas las zonas de las que habla y no especifica el tipo de "ganado", sus informaciones se tienen que usar con cuidado: los collas tienen "mucho ganado de la tierra" (77-78 [77-78]), en Colombia (Popayán) y el Ecuador (Cuenca y Loja) hay "poco ganado" (990 [1008], 998 [1016], 1010 [1018]) y los de Cañete "no tienen ganados" (1038 [1046]).

6 Un ejemplo es la cita de Rostworowski hablando de camélidos (1981: 51): "También el cacique de Atico, llamado Chinchu Pulca declaró, en 1549, haber poseído ciertos carneros y ovejas que le fueron quitados por Maldonado, su primer encomendero (Galdós Rodríguez 1977: 77)". Más arriba en el mismo documento dice que "les enviava el Ynga lana y le hazian ropa de Cumbe y se la llevavan a donde él mandava" y "que el Ynga tenia en Parinacocha cierto ganado de ovejas y le daban para la guardia dello treinta yndios", de lo cual se puede colegir que los de Atico no tenían ganado de la tierra y que, si hubieran tenido algunas cabezas, tal vez las hubieran pastado en sitios más altos. Así que es probable que en la cita ya se tratara de ganado ovino.

También Garcilaso de la Vega ([1606] l. VII, cap. I, 1960, II: 245) hace mención de la riqueza de camélidos en el Collao: "se cria infinito ganado".

Testigos de la conquista y cronistas tempranos hasta 1571

Este grupo de cronistas se diferencia de los cronistas que se refieren al imperio incaico por haber viajado mucho y observado el ambiente natural. Los que llegaron primero al oeste de Sudamérica tocaron puerto en lo que ahora es el Ecuador y el norte del Perú, y para estas mismas regiones norteñas mencionan camélidos. Jerez ([1534] 1853: 335) encontró que "en toda esta tierra [Quito-Chincha-Cuzco] hay mucho ganado de ovejas; muchas se hacen monteses, por no poder sostener tantas como se crían". Ahora, no se sabe si él de verdad vio llamas y/o alpacas "descuidadas", es decir, montaraces, o si los que según él "se hacen monteses" no habrían sido más bien los guanacos y vicuñas silvestres. De todas maneras, deben haber existido grandes rebaños de camélidos domesticados si los españoles mataban 150 cabezas cada día (ibid. p. 335). También Sancho de la Hoz ([1534] cap. XVI, 1938: 175-6) se refiere a la sierra norte (desde Tumbes hasta Jauja - Cuzco) y habla de "bastante ganado de ovejas". Benzoni ([1541-56] 1967: 262) dice que existía en la provincia de Quito "grandísima cantidad de ovejas grandes como asnos".

Las referencias más tardías se tienen que considerar con más cuidado pues parece ser que la oveja europea se introdujo rápidamente en Sudamérica. No se puede decir con seguridad si el ganado que encontraron los españoles en la isla de Puná (Cieza: Descubrimiento [1553]a, cap. XXXV, 1979: 221), eran camélidos que habían llegado allí por intercambio, u ovejas que ya habían llegado antes de los españoles mismos, también vía el intercambio interamericano. Cieza habla de ganado, ovejas, corderos y carneros que se crían abundantemente en Quito y Latacunga, pero los menciona junto con otros animales europeos domesticados (Cieza Crónica [1553]b, cap. XL, 1984: 129; XLI: 135; cf. para Quito: Descubrimiento, LXXVIII: 369; LXXXVII: 398), así que no está claro si se refiere a camélidos. Para la ruta Ambato-Mocha menciona "algunas ovejas y carneros de los que se nombran del Peru" (Crónica, XLII: 138). En el mismo capítulo, en relación con los Cañaris, dice que había "por todas estas sierras ... gran cantidad de ovejas de aquella tierra, y mayor número de Guanacos: y viquñas", pero que quedan pocos por "la priessa que se han dado en las matar los Españoles" (Crónica, XLII: 143). De la "tierra adentro" de Manta "alcançaron algún ganado de las ovejas que dizen del Perú: aunque no tantas como en Quito ni en las prouincias del Cuzco" (Crónica, L: 162). Entre Tomebamba y Loja "ay muchos Guanacos y Bicunias" (Crónica, LVII: 182). La mención de Cieza de gran cantidad de ganado, ovejas, carneros y corderos para Tomebamba (Descubrimiento, LVII: 300), Chongo (Descubrimiento, LXVII: 333) y Quito (Descubrimiento, LXXVIII: 398) con mucha probabilidad también se refiere a camélidos. Según él, en San Miguel [de Piura] también había camélidos domesticados y silvestres

(Crónica, LVIII: 185). Otra referencia a la costa norte como posible hábitat de camélidos se encuentra en Estete ([1535] 1918: 314, 319) quien menciona que en Tumbes "comenzaron a ver las ovejas que hay en aquellas tierras"; también Ruiz de Arce ([1543] 1953: 93) dice que en Tanguaraya (Piura) se usaban muchas ovejas, para cargas y sacrificios, y allí mismo los españoles recibieron y robaron "ovejas", según Cieza (Crónica, XXIV: 187; cf. XXII: 180; Descubrimiento, XXXVII: 225). El uso de estos camélidos para la producción de lana era probablemente restringido, debido a razones climáticas. Más bien se debe haber tratado de animales de carga y para sacrificios. Tomando en cuenta la organización vertical de la economía de muchas etnias andinas, bien se pueden referir estos datos a la sierra de las respectivas ciudades costeñas que probablemente o estaba controlada por los costeños o era frecuentada por ellos mediante contactos comerciales (cf. 3.1.4).

También se encuentran referencias a la sierra norte del Perú como hábitat de camélidos: en Cajamarca "hay muchas ovejas" (Ruiz de Arce: 110), "se crían muchos ganados ... y son de gran ingenio para ... criar ganados" (Cieza: Crónica, LXXVII: 228). Y sin interrupción sigue la distribución hacia el sur, aquí sobre todo Cieza y Estete ([1534]a 1853) ofrecen datos exactos:

Huamachuco: "ganado silvestre ... de estas caças tomauan diez mill o quince mill cabeças de ganado ... Vicunias" (Cieza: Crónica, LXXXI: 236);

entre Corongo y Huaraz: "tierra abundante de ganados" (Estete: 338, 339);

Huánuco: "Auía en los tiempos passados tan gran cantidad del ganado y ovejas y carneros ..." (Cieza: Crónica, LXXX: 234), "es tierra de muchos ganados" (Estete: 342) ⁷; en los alrededores de Tonsucancha "hay muchos ganados pequeños de muy buena lana, que parece á la de España" (Estete: 342);

Bombón (a 10 leguas de Tarma [=pampa de Junín]): "posseyeron estos naturales de Bombón gran número de ganado ... y por los altos y los despoblados ... se veen grandes manadas de lo sylvestre" (Cieza: Crónica, LXXXIII: 240); Estete (p. 340-2) describe un sitio cerca de Pombo (antiguo pueblo en la pampa de Bombón) como "pueblo chico de pastores ... muchos ganados medianos ... de lana muy fina" y observa mucho ganado por el río que sale de la laguna y en los llanos alrededor de Pombo;

⁷ De la ruta descrita por Estete se puede colegir que el pueblo llamado "Guaneso" es en realidad Huánuco. Después de bajar desde Cajamarca vía Huamachuco, Corongo y Huaraz hasta Jauja y la laguna de Bombón, Pizarro desde allí se dirige al norte otra vez, vía Huánuco, Huari, Piscobamba y Conchucos (Estete [1534]a 1853: 338-45). Urteaga (1938: 95) tiene "Guanuco" y supone que se trata de Huánuco Viejo. La edición de Urteaga es mejor investigada y más fiable en cuanto a los nombres geográficos que la de la BAE.

(San Pedro de) Caxas, Junín: Soto encontró allí "muchas manadas de ovejas y carneros" llamados "pacos" (Cieza: Descubrimiento, XXXVIII: 229);

Jauja: "críase ... ovejas" (Ruiz de Arce: 103), en los alrededores de Jauja hay "mucha cantidad de ganados con sus pastores" (Estete: 338-42), "criauan gran cantidad de ganado" (Cieza: Crónica, LXXXIV: 243); al "chaco" se refiere P. Pizarro ([1571] cap. 34, fol. 152v, 1978: 244): "mataron onze mill y tantas rreses de ganado montés"; desde Jauja hacia el norte, el ejército de Quizquiz tenía "mas de quince mil ovejas" (Zárate [1555] l. II, cap. XII, 1947: 483.

Para la región del Cuzco, Cieza (Crónica, XCII, 260) dice que "por los valles ay hatos de ... ganados ... de lo natural", y las zonas entre la capital incaica y el altiplano eran "ricos ... de ganado" (Crónica, XCVIII: 270; CII: 279): los canas de Ayaviri, Asillo, Oruro (Orurillo), Azángaro. En Pomacanchi (distrito de Acomayo), dice Pizarro (cap. 20, 35v: 144), "irrecoximos hasta dos mil caueças de ganado". Para el Collao también hay referencias de Cieza, quien habla de los collas (Crónica, CXIX: 271; C: 275), de Juli y Pomata (Crónica, CIV: 282); sin embargo, no pone énfasis en grandes cantidades de camélidos; Pizarro (cap. 16, fol. 66: 110) menciona ganado manso y ganado montés: guanacos y vicuñas, igual que Sancho de la Hoz (cap. XVIII: 180).

Cieza (Guerra de Chupas, [¿1549/54?] cap. XCI, 1881: 318) habla de los guanacos y "ovejas que tienen" en la región de Tucumán.

Betanzos ([1551]b, I parte, cap. XLV, 1987: 191) se refiere a la provincia del Collao como "próspera de ganados" y también de vicuñas, desde Ayaviri hasta Oruro (I parte, cap. XLIV: 189). El mismo autor (I parte, cap. XXXVI: 164) menciona que los habitantes de la provincia de Llipi (cf. lipes 3.1.3 *Crónicas generales sobre las Indias cuyos autores conocían el Perú*) tenían que pagar su tributo también en ganado.

También Estete ([1535] 1918: 332) se refiere a la "gran abundancia de ganados" para el Collao en particular y la sierra en general.

Documentos de la administración española, entre otros las Relaciones Geográficas de Indias y las visitas

Como ya se ha indicado anteriormente, estos documentos poseen la característica de referirse casi siempre a una zona geográficamente determinada; sin embargo, en cuanto a su fecha de origen, no forman un grupo muy coherente.

Polo constata en general que el ganado prefiere las punas [1561] 1940: 171) y que en estas zonas frías, la población vivía de la crianza de ganado ([1571] 1916, I: 63-4).

Caillavet (1985: 410-11) hace referencia a un documento de 1578, en el cual dice que la hija de un jefe otavaleño heredó "ovejas de la tierra"; como no hay otros datos etnohistóricos del norte del Ecuador en cuanto a camélidos, la autora supone que se trataba de un regalo del Inca, como privilegio, al jefe de Otavalo. Sin embargo, en la misma región, hacia el norte, en Cochasquí, han sido encontrados restos óseos de llamas en el lugar llamado "pueblo" excavado bajo la dirección de Oberem (Oberem 1975: 77) y fechado alrededor de 1,000 D.C., lo que comprueba la existencia de camélidos domesticados también en la época preincaica para el norte del Ecuador. Incluso para la costa sur ecuatoriana, Ubelaker (1981) y Hesse (en el Apéndice I del mismo libro) documentan hallazgos de huesos de camélidos probablemente domesticados, mayormente quijadas y cráneos, encontrados en algunas de las tumbas de Ayalán, provenientes de las fases Manteño y Milagro del período de integración tardío.

Salomon, en sus documentos sobre el señorío de Quito ("Visita de Urin Chillo" [1559] 1976: 182) ofrece una información que prueba que el Inca recibía indios "que le guardasen algunas ovejas en su tierra". Los otros datos referentes al Ecuador se encuentran en las Relaciones Geográficas de Indias (RGI, BAE 1965, vol. II, t. III) en las que se habla de los camélidos explícitamente para la "Cibdad de Quito" ([1573] 213): los naturales tenían poca cantidad de ovejas de la tierra y las usaban para llevar cargas. Aquí y en la "Relación de Cuenca" ([1582]: 284) está claro que se trata de llamas, pues también para Canaribamba se mencionan "unos carneros que ... llaman *llamas*". En la "Relación de Loxa" ([1571 ó 1572]: 296) aparecen "ganados de la propia tierra", igual que en la "Relación de Xunxi" (Provincia de los puruaes) ([¿1582?]: 262), en la que el autor se refiere a que se "vistien de lana de Castilla y de la tierra". La mención de sacrificios de "ovejas de la tierra" al Chimborazo en Xunxi ("Relación de Xunxi": 262) y en Sancto Domingo de Chunchi ("Relación de Cuenca": 286) parecen indicar que ya se conocían los camélidos hacía mucho tiempo pues para entrar en un rito religioso, el animal seguramente no puede haber sido importado en tiempos recientes, en cuyo caso todo el rito sería nuevo. En la "Relación de Zamora" ([1549] RGI vol. III, t. IV: 129) dice que "tenían y criaban ovejas del Piru".

Los datos para el norte del Perú son escasos. El visitador Barrientos vio poco ganado en Cajamarca, pero -como dice Espinoza (1967: 23, "Visita de Caxamarca" [1540] 1967: 40)- recorrió solamente una pequeña parte de esta provincia. En el tributo que los testigos declaran haber dado al Inca, también se incluían "ovejas e ropa de lana" (p. 40), es decir que tenían llamas y alpacas. En la "Relación de Piura" ([1571] RGI vol. II, t. II: 38) se mencionan "ganados de la propia tierra, [como] son ovejas", aparte del ganado europeo. Cabe citar también la "Relación del Chu-

quimayo" ([1549+] RGI vol. III, t. IV: 187) en la cual para la provincia de Copallén (Copallín Nuevo se encuentra al este de Bagua en la selva) se mencionan: muchas ovejas medianas a manera de pacos que son muy gordas. ¿Se trataría de una cría especial, adaptada al clima tropical? Espinoza Soriano (1973: 30, 74) menciona la expulsión y la transplantación como mitimaes ordenada por los incas, de grupos de la región huanca a la zona de Chachapoyas, alrededor de 1460. Tal vez se originan los camélidos mencionados por la "Relación del Chuquimayo" en este movimiento poblacional - aunque hubiera debido ocurrir unos años antes.

Más información nos dan los documentos que se refieren al Perú central. Los más valiosos en cuanto al número de camélidos en la época incaica y colonial temprana son las visitas de Huánuco (Visita de Huánuco [1549] 1967 y [1562] 1967, 1972) y los documentos sobre los huancas publicados por Espinoza (1971: [1558] y [1561]). Al aspecto documentado por ellos así como también por la "Visita de Guaraz" llevada a cabo por Aibar Ozejo (y por las visitas de Chucuito) me voy a referir más abajo (3.1.4). Todas estas visitas y los papeles sobre los huancas documentan que había camélidos domesticados en Huaraz, la zona de Jauja y de Huánuco. Estos datos son reforzados por la siguiente documentación: En la "Descripción de Xauxa" ([1582] RGI vol. I, t. I) se lee que en el valle no hay pastos y por eso "sirven de pastos los cerros altos y comarcanos" (p. 167); hay vicuñas y guanacos y "de los domésticos hay carneros de carga de la tierra, y otros pequeños, de lana, que llaman *pacos* ... dándose en algunas partes deste valle en abundancia" (p. 171).⁸ Espinoza Soriano cita en los documentos sobre Ichoc Huánuco ("Visita del repartimiento del cacique Guanca" [1549] 1975: 59) que "daban [al Inca] algunas ovejas y venados para comer"; sobre Huancayo ("Visita de Huancayo" [1571] 1963) hay un documento que dice que daban al cacique un carnero cada año, el cual era comido con los indios (p. 64); tanto esta afirmación como la de que tenían "en guarda trecientas cabezas de ganado de la tierra del ynga" (p. 63, 66) podría indicar que en Huancayo no había muchos camélidos autóctonos, sino que más bien fueron importados por los incas. Considerando, por otro lado, la distribución relativamente coherente de camélidos desde el Ecuador hasta Bolivia, parece más probable que las afirmaciones que sostienen que el ganado era del Inca o que le daban algunas cabezas, servían para probar que ellos mismos no tenían más animales para pagar el tributo.⁹ Una gran cantidad de ganado domesticado de la tierra así como también vicuñas y guanacos se comprueba por la "Relación de

⁸ Las excavaciones de Parsons (1988) demuestran la existencia de una concentración de corrales en la puna de Tarma, alrededor del Lago Junín, para el período intermedio, lo que hace suponer la explotación del recurso del camélido ya en esa época. Cf. también las fotos de corrales en Parsons/Hastings (1988: 212-13). Además los datos arqueológicos de Espinoza Soriano (1973: 34, 38) para la zona Tarma-Junín indican el uso difundido de camélidos en esta región ya en tiempos preincaicos.

⁹ Cf. Browman (1974) quien supone una gran cantidad de camélidos para esta región.

Oropesa y Guancavelica" ([1586] RGI vol. I, t. II: 307 ss.): casi todos los pueblos mencionados pagan su tributo con ganado.

En cuanto al interior de la costa central, los datos sobre Canta ("Tasaciones de los yndios y visitas" [1549] 1978: 229) confirman que en la época incaica se pagaba el tributo con 100 "ovejas" y que aún en el tiempo hispánico en el pueblo de Ayas tenían ovejas de la tierra (ibid. [1553]: 247). El pueblo de Caruacayan parece haber servido como vivienda estacional de pastores (ibid. [1553]: 260). (Cf. 3.1.4.) Avila Briceño dice en la "Descripción de los Yauyos" ([1586] RGI vol. I, t. I: 159) que "hay en aquellos despoblados desta cordillera de *Pariacaca*, a las unas vertientes y a las otras, mucha cantidad de ganado montés de la tierra, que llaman *vicuñas* y *guanacos*". Otra referencia, esta vez basada en la desaparición de los camélidos silvestres, se encuentra en la provisión del Marqués de Cañete ("Provisión que no se hagan chacos" [1556] 1953: 61) que prohíbe la caza de estos animales en Andamarca, Yauyos, Caxamalca (provincia de la Nasca), Acarí, Parinacochas y Lucanas.

En cuanto a los camélidos domesticados y silvestres para el sur del Perú se encuentran datos en las RGI para el dep. de Ayacucho. De estas relaciones sea suficiente citar una ("Relación de la ciudad de Guamanga" [1586] RGI vol. I, t. I: 183; chaco de guanacos y vicuñas: 192):

hacia la parte del Sur y del Occidente y Poniente, hay páramos fríos que los indios llaman *punas*, y son despoblados y sirven de pastos del ganado de indios, que requiere tierra semejante; en la cual no se da leña, sino es paja algo baja y menuda quel dicho ganado pasta.

Las otras relaciones geográficas de esta región ("Vilcas Guaman" [Cangallo], "Atunsora", "Atunrucana y Laramati", "Rucanas", todas [1586]) hablan también del uso de los camélidos como animales de carga para el comercio. Una de las descripciones anota explícitamente que "los más dellos tienen ganado de la tierra en los altos, que se dice *puna*" ("Descripción de Atunrucana y Laramati" [1586] RGI vol. I, t. I: 228). También en Abancay parece haber habido bastantes camélidos pues en la "Descripción de Abancay" en las RGI ([1586] vol. II, t. II: 22) se mencionan algunos pueblos que en el tiempo del Inca le proveían de pastores para guardar su ganado.

Sobre la región del Collao destacan las visitas de Chucuito que dan fé de la cantidad de camélidos que había en esa zona. Casi todos los autores que tratan del altiplano, mencionan la gran cantidad de ganado que había en la región, aunque no siempre se refieren explícitamente a los camélidos (p. ej. Polo [1571] 1916, I: 63-4). El territorio de los collaguas, que incluye Arequipa, también era zona de pastoreo de camélidos: "tienen ganado doméstico de la tierra, de que abunda esta provincia" ("Relación de los Collaguas" [1586] RGI vol. I, t. II: 331) y de vicuñas y guanacos

(ibid. p. 332). Y aún en Tacna, en un testamento de 1588 ("Testamento de Diego Caqui" 1981: 214) se mencionan "cien ovejas de vientre de la tierra".

Para el extremo sur del Perú y parte de Bolivia, lo que formaba la Audiencia de Charcas, hay algunas referencias relativas a los camélidos. Para los Pacajes ("Relación de los Pacajes" (1) [1586] en RGI vol. I, t. II: 334, 335), se documenta que la provincia es "abundante de ganado de la tierra" y que "tiene buenos pastos", igual que la región de los Mojos ("Entrada a los Mojos" [1564] RGI vol. III, t. IV: 277, 278). También en su "Carta ... de los Lipés", Lozano Machuca ([1581] RGI vol. II, t. II: 60) habla de los aymaraes que son ricos de ganados de la tierra. Y Barraza ([siglo XVII] 1937: 197) refiere que en la isla más grande del lago "atesoran abundancia de ganado de todo género, que dejan en las tierras, que han cultivado el año antes, para que así patee, y no es menester que lo guarde nadie por estar bien encerrado, y sin riesgo de que lo hurten". Sin embargo siempre se mencionan también los uros que viven de la caza de guanacos y vicuñas [sic], de la pesca y de la crianza de cerdos (ibid.; "Relación de los Pacajes" (1): 337). Sin embargo, Manelis de Klein (1973: 135-6) afirma que la crianza de ganado -andino así como europeo- juega un rol relativamente pequeño en la vida de este grupo. En la "Description de La Paz" ([1586] RGI vol. I, t. II: 343) se dice que "hay muchos pastos y aguadas ... muy propios para los ganados que en esta tierra hay". Aquí y en Potosí se mencionan también guanacos y vicuñas ("Relación del cerro y minas de Potosí" [1573] RGI vol. I, t. II: 363; y "Descripción de la villa y minas de Potosí" [1603] ibid.: 373).

En el territorio que hoy es parte del noroeste argentino, se encontraban camélidos domesticados y sus productos así como también los silvestres en la región del Río del Estero - Córdoba ("Relación de los Juríes" [1572 ó 73] RGI vol. I, t. II: 389, y cf. Barzana [1594] RGI vol. II, t. II: 80) y Tucumán ("Relación de Tucumán" [1583] RGI vol. I, t. II: 390-6).

Esta distribución de los camélidos es confirmada por los documentos del Juicio de Límites, los que datan del siglo XVII y mencionan llamas, alpacas, guanacos y vicuñas para las siguientes regiones: Cajamarca ("Descripción general del Perú" [siglo XVII], JdL 1906, t. 1: 372) donde tejen paños de la lana de las ovejas del Perú; Huancavelica, Cangallo, Chucuito, Pacajes y Sicasica ("Relación de los pueblos entre Lima y Chuquisaca" [s/a], JdL 1906, t. 3; "Descripción de La Paz" [1651], JdL 1906, t. 11).

Crónicas tardías -a partir de 1572- sobre regiones particulares

Al interior de estas fuentes se pueden diferenciar dos grupos: Aguilar y Córdova, Ramírez y Lizárraga describen las provincias a manera de una relación geográfica; en cambio, las crónicas de

Cabello Valboa y Murúa solamente mencionan la distribución de los animales en el contexto de su descripción del imperio incaico. También Oré describe el "sitio, tierra y poblaciones del Piru" y por eso ha sido consultado para este capítulo.

Ramírez ([1597] 1936) describe las provincias del Perú y de Bolivia. Para la sierra en general dice: "criase en estas punas o paramos mucho ganado. de la tierra. ay estancias de ganado de la tierra" (p. 17), mientras que en los valles costeros hay "poco ganado de la tierra" (p. 14). Sus datos explícitos en cuanto a los camélidos, que se refieren al norte y centro, se restringen a la información que en Cajamarca y en Jauja se hacía ropa de cumbi del Perú, y que en Jauja los indios son ricos por el mucho ganado (p. 30, 35). Los otros datos se refieren al sur del Perú y Bolivia: mucho ganado de la tierra había en el Chinchaysuyo (según él, entre el Cuzco y Huamanga), Collasuyo, las punas de Arequipa, Chucuito, Chuquiabo en la provincia de los pacajes (La Paz), Chuquisaca en la provincia de los charcas (La Plata) (p. 40, 42, 45, 47, 50-3).

El único dato de Aguilar y Córdova ([1578] cap. VII, 1938: 326) es para la provincia de Huánuco, cuya explicación etimológica él la deriva del "guanaco".

Las referencias de Lizárraga ([1603-09] 1968) se restringen casi todas al sur, así habla de carneros y ganado de la tierra para el valle de Andahuaylas, el Cuzco, Potosí, la provincia de los chichas y transporte en carneros de la tierra de Porco a Arica (cap. LXXIX: 60; LXXXI: 63; C: 85; CIII: 89; CVII: 91; CXI: 94). El menciona los camélidos silvestres no solamente para la región de Potosí (cap. C: 87), sino también para el camino de Atacama a Copiapó (cap. LXVIII: 50).

Una referencia sobre la distribución geográfica de los camélidos que tiene Cabello Valboa (ibid. cap. 5, 1951: 232-3) es bastante imprecisa: "llamas, y vicuñas, y Pacos ... ay ... en lo que oy llamamos Piru hasta el paso de Magallanes porque en la tierra de abajo ... ni se allaron tales especies de ganados ni jamas los vieron".

Casi todas las referencias de Murúa ([ca. 1600]) se circunscriben a gran cantidad de ganado de la tierra en el Collao (1946, l. IV, cap. I: 365; l. III, cap. XV: 200) y también en las punas (1964, l. III, cap. 3, t. II: 153) y la sierra como zona de caza de vicuñas y guanacos (ibid. p. 154). La provincia más rica en ganado de la tierra es, según él, la de los canes y canchis (1964, l. III, cap. 26, t. II: 243-4).

También Oré ([1598] § VIII: 32) menciona que las provincias del Cuzco hacia Arequipa, que son de los canas y canchis, así como las de los collahuas y cauanas son ricas de ganado de la tierra.

Crónicas generales sobre las Indias, cuyos autores conocían el Perú

Aunque la obra de Vázquez de Espinosa es relativamente tardía (escrita probablemente en los años veinte del siglo XVII, [-1630] 1969), se lee como una relación geográfica y por eso es muy útil para la distribución de los camélidos a pesar de que los datos que se refieren explícitamente a los camélidos son restringidos en número. En el norte, él dice que desde San Francisco del Quito "comienza a haber los carneros de la tierra del Piru" (2ª parte, l. III, cap. VI: 255). En Huamachuco hay "mucho ganado de la tierra todo es temple frío con algunas sierras nevadas" (2ª parte, l. IV, cap. VIII: 278); también en Luya, a cinco leguas de Chachapoyas, hay en temple frío algún ganado de la tierra (ibid. cap. XIII: 283). En el Perú central, en zonas frías, hay mucho ganado de la tierra, como en un valle cerca de Tarma (ibid. cap. XLV: 323), en la provincia de Chinchaycocha (Junín) (ibid. cap. LIII: 332) y en la de Huamalés (Huánuco) (ibid. cap. LIV: 333). Para las punas de Huarochirí, Ocaña ([1605] cap. XXXV, 1969: 277) menciona vicuñas. También más al sur, Vázquez de Espinosa pone énfasis en la puna fría como medio ambiente del ganado de la tierra. Así que se encuentra en la puna de Nazca (2ª parte, l. IV, cap. LXX: 352), igual que en la provincia de Vilcas y a 14 leguas de Aucará (ibid. cap. LXX: 353) (todos en el dep. de Ayacucho): en la puna inhabitable "sólo hay miches ... donde guardan grandes crías de ganado de la tierra; innumerable cantidad de ganado silvestre ... vicuñas y guanacos". También en Castrovireyna y Andahuaylas (ibid. cap. LXXV: 358; LXXVI: 359; LXXXII: 367) hay camélidos. Más al sur, entre los ríos Amancay y Apurímac, en la provincia de Yanahuara (ibid. cap. LXXXIV: 368), en la provincia de los omasuyos (ibid. cap. LXXXIII: 368), la de Chumbivilcas (ibid. cap. LXXXIII: 368), Cuzco (ibid. cap. CIII: 394; CVIII: 396), Yucay y la provincia de los canas (ibid. cap. CIX: 397) también hay camélidos domesticados y silvestres. En la Audiencia de Charcas se encuentran camélidos en la provincia de los pacajes (2ª parte, l. V, cap. III: 408, 409), en la provincia de Paria (ibid. cap. IV: 408), en la provincia de los carangas (ibid. cap. VII: 410), en Potosí (ibid. cap. VIII: 411; IX: 414), en la provincia de Chayanta, seis leguas de La Plata (ibid. cap. XVII: 422), en La Plata, y guanacos y vicuñas en las sierras de Caracara (ibid. cap. XXX: 436), en la provincia de los lipes (ibid. cap. XXXIII: 440) y en Córdoba (ibid. cap. XXXVIII: 446).

Acosta ([1590] l. III, cap. XX, 1954: 81) sólo menciona que en el Collao se crían bien los camélidos.

Fuentes que tratan de la religión autóctona: extirpadores de la idolatría

Las fuentes cristiano-religiosas, que provienen en su mayoría del sur del Perú, comprueban que en esta región había camélidos pues eran frecuentes los sacrificios de llamas. Los Agustinos ([1560+] 1865) documentan este uso también para la provincia de Huamachuco. Ayala ([1614] 1976: 276) menciona la caza mítica de vicuñas en el llano de Bombón.

Crónicas sobre las Indias escritas por autores que no estuvieron en el Perú

El autor más temprano que escribió usando informaciones que otros le dieron es López de Gómara ([1552] 1979) quien habla de "quince mil ovejas ... del Sol" que dejaron los indios cuando fueron perseguidos por Pizarro desde Tomebamba hasta Piura (cap. CXXIX: 189-90). Las otras referencias se circunscriben al Collao y a la "sierra": "grandes hatos ... en Chíncha, Caxamalca y otras muchas tierras" (cap. CXCI: 279); también menciona "ovejas, como en el Cuzco" para Chile (cap. CXXXI: 191).

Herrera ([1601] 1934-57) menciona que el camélido es "amigo de temple frío" y se encuentra en Jauja; ganado no especificado es mencionado para el Collao y Huamachuco. En el norte se encuentran los camélidos domesticados en Zamora, Loja, Tumbes, Piura, en los valles entre Tumbes y Cajamarca, Cajas, en el centro en Chilio, en el sur en Huamanga y en la provincia de los pacajes y de los diaguitas (Córdoba). Vicuñas y guanacos hay en Atacama, Tucumán y 12 leguas al norte de La Paz. ¹⁰

Los datos de Fernández de Oviedo ([1535-50] 1959) se refieren a Cajamarca: al sacrificio de ovejas (l. VIII, cap. IV, t. V : 42) y a que la sierra es abundante de ovejas (cap. V: 47); también menciona la región de la desembocadura del río de La Plata: "Dice asimismo [Joan del Junco] que hay de aquellas ovejas del Perú, con la lana muy larga" (l. XXIII, cap. VII, t. II : 367).

Resumen

Los camélidos domesticados y silvestres fueron distribuidos, aún en los primeros decenios después de la conquista por los españoles, por toda la sierra andina, desde el Ecuador hasta Bolivia, Argentina y Chile. ¹¹

¹⁰ Jauja: déc. V, l. IV, cap. IX, 1952, t. X: 317; Jauja y Huamachuco: déc. V, l. IV, cap. X, 1952, t. X: 324; Collao: déc. V, l. III, cap. XII, 1952, t. X: 233; Zamora: déc. VIII, l. V, cap. XIII, 1956, t. XVI: 407; Loja: déc. VII, l. II, cap. XVI, 1956, t. XVI: 161; Tumbes: déc. III, l. X, cap. V, 1947, t. VII: 447-8; Piura: déc. III, l. X, cap. VI, 1947, t. VII: 453; Tumbes y Cajamarca: déc. V, l. I, cap. III, 1952, t. X: 31; Cajas: déc. IV, l. VII, cap. II, 1952, t. IX: 180; Chilio: déc. V, l. VII, cap. XII, 1950, t. XI: 163; Huamanga: déc. VII, l. III, cap. XIII, 1955, t. XIV: 217; pacajes: déc. VIII, l. V, cap. III, 1956, t. XVI: 356; diaguitas: déc. I, cap. XXI, 1934, t. I: 164 y déc. VIII, l. V, cap. IX, 1956, t. XVI: 387; Atacama: déc. VI, l. II, cap. I, 1953, t. XII: 70; Tucumán: déc. VII, l. IV, cap. II, 1955, t. XIV: 237; La Paz: déc. VIII, l. V, cap. III, 1956, t. XVI: 358.

¹¹ Para Chile véase Latcham (1924, cap. II) y Molina ([1782] 1810: 255-61).

El lugar más al norte para el cual se mencionan los camélidos domesticados, es Caranqui, al norte de Quito, la provincia de Quito, y, descendiendo hacia el sur, se mencionan para Latacunga, Ambato, Cuenca, Cañar y Loja. En la sierra de Cajamarca y Huaraz parece haber habido bastante ganado de la tierra; y la riqueza de los indios en cuanto a camélidos es especialmente mencionada para el Perú central: Jauja, Huánuco, Huarochirí. Desde allí hacia el sur son mencionados para prácticamente toda la sierra, hasta La Paz y Potosí en Bolivia y el Río Estero/Córdoba en Argentina.

Según las fuentes, había vicuñas y guanacos, aparte del sur (Bolivia 12, Collao, Ayacucho), también en el Perú central 13 y, según Cieza, en la sierra del Ecuador, aunque Novoa/Wheeler (1984: 121) indican el dep. de Ancash como punto de la distribución de la vicuña más al norte.

Comparando esta distribución geográfica en la sierra con los mapas ecológicos para el Ecuador (Wolf 1975, Cañadas 1983) y el Perú (Weberbauer 1922, Atlas histórico geográfico 1969 y Tosi 1960), se puede observar que todas las "provincias" indicadas en las fuentes tienen su parte de puna o páramo.

No son frecuentes los datos para la región de ceja de selva o la selva misma, pero sin embargo existen. Así se encuentran ovejas del "Piru" en Zamora que es región húmeda de montaña, en Luya, cerca de Chachapoyas, "en temple frío", y ovejas gordas medianas a manera de "pacos" en Copallín. Como no hay datos arqueológicos que demuestren lo contrario (Lathrap 1970, Harris 1985), se tiene que suponer que habrían llegado mediante el intercambio comercial (Lathrap 1973) y tal vez se criaban en pequeñas cantidades.

En el interior de la costa, en Huarochirí y en Canta, también había camélidos.

Para la costa, Cieza habla de la existencia de ganado en la zona de Manta y varios autores informan sobre camélidos en la región de Tumbes y Piura. En la costa sur había camélidos domesticados en Tacna.

En lo tocante a un diferente hábitat para llamas y alpacas, hay sólo contadas referencias exactas. Se mencionan llamas para Canaribamba y Cuenca, y animales de carga, es decir también llamas,

12 Cf. Stouse (1970): él presenta las características ecológicas como base de la distribución de los camélidos.

13 Ruiz ([1777/78] cap. XII, 1952: 76) confirma todavía para la mitad del siglo XVIII que "en las *Punas* de Bombon y demas de esta Provincia se crian infinitas Vicuñas ...".

para Quito y, en el sur, para Porco - Arica. En las fuentes hay varios indicios que la alpaca también se encontraba en la sierra norte y centro del Perú. Estos lugares son: Cuenca, Cajamarca, Piura, Huamachuco y Huarochirí - aunque hay que tener en cuenta que el término **llama** parece haberse referido también a los camélidos domesticados en general (cf. 2.3.2.3.3).

3.1.4 La distribución numérica de los camélidos en las diferentes zonas ecológicas de los Andes

En las fuentes analizadas en el punto 3.1.3, las referencias al número de los camélidos son relativamente escasas. En cuanto a la caza de los animales silvestres se mencionan 10,000 a 15,000 para Huamachuco y 11,000 para Jauja (cf. 3.1.3 *Testigos de la conquista*). Con referencia al ganado domesticado, se puso a disposición de los españoles 200 cabezas de ganado en Ancash (¿Huaraz?) (Estete [1534]a 1853: 339, b 1938: 82); Pizarro dice haber recogido 2,000 cabezas en Acomayo (3.1.3 *Testigos de la conquista*); y López de Gómara menciona 15,000 cabezas de ganado del Sol, que dejaron los indios entre Tomebamba y Piura (3.1.3 *Autores que no estuvieron en el Perú*); Quizquiz dejó más de 15,000 cabezas al norte de Jauja, según Zárate (3.1.3 *Testigos de la conquista*).

Los datos ya mencionados, que se encuentran esporádicamente sobre todo en los cronistas tempranos y testigos de la conquista, se pueden investigar a un nivel regional con la ayuda de diferentes documentos, sobre todo de las visitas.

3.1.4.1 La costa

Con referencia a la costa peruana, Rostworowski (1981: 51 s.) y Shimada/Shimada (1985) presentan datos etnohistóricos que comprueban la existencia de camélidos en esa zona para la época incaica. Sin embargo, no todas las citas mencionadas por Rostworowski a este respecto se refieren explícitamente a camélidos. Aparte de las visitas no publicadas, mencionadas por Shimada/Shimada (1985: 17), hay dos documentos para la costa sur: el cacique de Acarí declara en 1593 tener todavía 60 cabezas de ganado de la tierra ("Visita de Acarí" [1593] 1973: 158); y en un testamento de Tacna se mencionan "cien ovejas de vientre de la tierra" ("Testamento de Diego Caqui": 214, cf. 3.1.3 *Documentos de la administración*).

Lo que destaca en estos documentos es que no parece haber habido tan grandes cantidades de camélidos domesticados en la costa al tiempo de la conquista ¹⁴ como había en la sierra y aún en

14 Cf. Ramírez (3.1.3 *Crónicas tardías*).

la misma costa en épocas prehistóricas.¹⁵ Y aunque hay que tener en cuenta que algunos cronistas tempranos afirman haber visto mucho ganado de la tierra en la costa (3.1.3 *Testigos de la conquista*), se tiene la impresión que desde la época preincaica haya disminuido el número de camélidos domesticados considerablemente. Las razones de este fenómeno tal vez se tendrían que buscar en los cambios climáticos, como ha sido sugerido por varios autores (Engel 1970a, 1970b, Lanning 1963), pero desgraciadamente todavía no estudiado con profundidad. Mercer y Palacios (1977: 604) refieren p. ej. la culminación de la expansión glacial más reciente en la cordillera de Vilcanota-Quelccaya en el período entre 600 y 300 A.C. Esta pequeña glaciación fue parte de un fenómeno mundial que probablemente también influyó en la economía costeña.

Si para la época glacial tardía y postglacial (Patterson/Lanning 1967), el período prehistórico y para nuestra época (Broggi 1943, Yazawa 1960) se pueden comprobar cambios climáticos, no es improbable que tales cambios hayan tenido como consecuencia un cambio en la vegetación que constituía la base alimenticia de los camélidos. Así Broggi (1961: 64) afirma:

La tendencia general climática, ha sido pues hacia una menor humedad y nebulosidad costeras, con posible disminución resultante de "surgencia de aguas frías" en el océano (upwelling). Esta tendencia, ha hecho que los desiertos de la Costa crezcan hasta invadir las estribaciones andinas cada vez más altas en que hoy se ven.

Dollfus (1965: 233) demuestra que los cambios climáticos pueden llegar a tener consecuencias para la vida humana dentro de pocos años; con relación a la época de la conquista, él supone que en el tiempo de Pizarro, la costa norte era relativamente húmeda, y que los abundantes pastos posibilitaron a los españoles un avance rápido.

Considerando que la vegetación costeña crece gracias a las aguas subterráneas (Weberbauer 1944: 173-4), una disminución de humedad debe haber hecho disminuir también la vegetación que se supone fue el recurso alimenticio de los camélidos.

Otro modelo explicativo sería que, por falta de pastos extensos en la costa (pues el terreno aprovechable se usaba para la agricultura), los camélidos fueron pastados en las lomas, por lo menos durante la estación húmeda.¹⁶ Rostworowski (1981: 37 s.) tiene indicios etnohistóricos de que "el desierto avanzó, cubriendo los antiguos pastos". Y aunque ella piensa que los antiguos espa-

15 Donnan (1973), Pozorski (1979a, b); Moseley/Day (eds.) (1982); Shimada (1982); Shimada/Shimada (1985).

16 En sus estudios sobre las lomas, Engel (1970b, 1973) encontró indicios de un uso prehistórico de este declive de los Andes, primero por cazadores, después también por agricultores. Y los recolectores de cochayuyo en el sur del Perú usan las lomas aún hoy como fuente de pastos para sus animales cuando van a la costa (Masuda 1985).

ños fueron responsables de este cambio ecológico por cortar los árboles, haciendo desaparecer con eso también las hierbas, es probable que las variaciones climáticas hubiesen causado trastornos ya anteriormente en el delicado equilibrio de las lomas.

Otras explicaciones posibles de la disminución de los camélidos en la costa podrían verse en un sobrepastoreo o en enfermedades de los animales, tal vez junto con cambios climáticos.

Otra discusión sobre la crianza de camélidos en la costa se basa en el artículo de Shimada/Shimada (1985) mencionado arriba. Topic et al. (1987) sugieren que se diferencie para la época arqueológica si los camélidos de la costa eran llamas o alpacas, pues estos autores sostienen que las alpacas no podían existir en la costa, mientras que sí había llamas. En su respuesta, Shimada/Shimada (1987) suponen que las alpacas se criaban también por su carne y que en la costa norte en épocas prehistóricas se practicaba su crianza en pequeña escala ("small-scale husbandry"). Los autores que han aportado al estudio de Chan Chan (Moseley/Day [eds.] 1982) confirman por hallazgos de restos óseos la existencia de camélidos domesticados en la costa norte e indican que la base de la subsistencia en cuanto a las proteínas haya sido la llama. Wilson (1988) encontró dibujos de llamas en el valle del Santa y los fecha entre 0 y 200 D.C. El autor sugiere, basándose en la ubicación de corrales en la parte superior del valle y en la cerámica encontrada, que existía contacto con la sierra, en forma de comercio (Wilson 1988: 798-802). Hay que tener presente que la mayoría de los argumentos de estas discusiones se basan en hipótesis, por lo cual no pueden servir para comprobar los acontecimientos descritos en las fuentes históricas.

Por eso, también las hipótesis presentadas aquí son solamente sugerencias y más que ofrecer una explicación pretenden llamar la atención sobre la necesidad de estudios arqueológicos y ecológicos, acompañados de investigaciones etnohistóricas, de la costa, especialmente en lo que se refiere a las épocas desde el horizonte intermedio tardío hasta el incaico. ¹⁷

3.1.4.2 La sierra

Igual que en la costa, los cambios climáticos en la sierra todavía no han sido estudiados profundamente, sobre todo por falta de material. Una excepción es el artículo de Cardich (1974) sobre los cambios climáticos en Lauricocha en la época arqueológica. A continuación trataré de este problema en el contexto de la crianza de los camélidos y basándome en las fuentes del siglo XVI.

¹⁷ Cf. también para las lomas en particular y la costa en general el estudio sobre el clima del pleistoceno de Kautz (1976).

Para el interior de la costa, la zona de Canta, Rostworowski (1978) ha estudiado algunos documentos sobre tributos de los años 50 del siglo XVI. Los pueblos que fueron visitados y que estaban situados en la "tierra fría" ("Tasaciones de los yndios y visitas" [1549] 1978: 230) y cuyos habitantes decían "que esta su tierra es de calidad fria por ser sierra" (p. 228), declararon tener ganado, y aunque la mayoría de los datos no se refiere explícitamente a los camélidos, de algunas afirmaciones sobre el tributo que pagaban al Inca se puede colegir que tenían relativamente muchos camélidos domesticados: los de Rococha "le daban cada año cient oveja y çinquenta vestidos ... çinquenta cargas de charqui" (p. 229), y los del pueblo Causo dicen que "residian alli ... por obejeros de las obejas de Canta que a su tiempo benyan alli a paçer" (p. 240). El hecho que sólo le presentaban al visitador cinco ovejas (p. 240), lleva a Rostworowski (1978: 161) a pensar que "no declararon la verdad y que en los lugares apartados habían escondido su ganado". 18

Sobre Anan Yauyos escribe el corregidor de Huarochirí, Avila Briceño, en 1586, que "les quité cuatrocientas cabezas de ganado desta tierra con catorce vasos de plata, con que hacían sus sacrificios cada luna" ("Descripción de los Yauyos" *RGI*, vol. I, t. I: 161). Esta afirmación no solamente da una idea de la gran cantidad de ganado dedicado al culto religioso, sino sugiere también, con relación a la época colonial, que los sacerdotes quitaron los animales a la población indígena porque los vieron como instrumentos de "idolatría" (cf. "Documentos sobre Chucuito" [1572] fol. 4v, 5r, 1970: 19).

En la visita del repartimiento de Huaraz ("Visita de Guaraz"), se cuentan 1,803 ovejas de la tierra. Pero ya se anota al final del documento (p. 21):

digo que los dichos yndios son de los rricos que hay en esta provincia, ansi de ganados ... e que sino [sic] han declarado tener mucho ganado yo estoy presto y aparejado de probar como en el dicho repartimiento hay dos indias que cada una dellas tiene mill obejas sin las que los caciques y prencipales tienen, y los dichos indios maliciosamente informaron a su excelencia que no tienen ganado

Aunque no está del todo claro si en este caso se trata de ganado de la tierra o de Castilla, ya aparece un punto importante que hay que tener en cuenta al examinar las visitas respecto al número de ganado: para no tener que pagar mucho tributo, los indios guardaban silencio sobre gran parte de su ganado, cosa que tiene que haber sido fácil, pues el pastoreo esparcido dificultaba e incluso hacía imposible el control o la verificación de estas afirmaciones.

18 En una investigación sobre la arqueología del valle del Chillón, Dillehay (1979) demuestra que ya desde el horizonte temprano había camélidos en Huancayo Alto, un sitio aproximadamente a 40 kms de Canta, río abajo, y que su número iba aumentando hasta parecer comprobar una participación de grupos de las alturas en la economía de Huancayo Alto. También esta evidencia puede llevarnos a pensar que Canta debe haber tenido recursos relativamente grandes de camélidos.

Tomando en consideración la visita a los chupachos de 1549 (Visita de Huánuco 1967, t. I), ésta, menos de 20 años después de la conquista, no da números muy altos en términos de ganado. En la época colonial, hay una estancia con diez casas y ocho indios que eran en el tiempo del Inca pastores del ganado (Sf. 151v, I: 292); y el pueblo Caracara de los yaros tiene dos indios ovejeros del tiempo del Inca, habiendo 1,202 indios en total (Sf. 165v, I: 305).¹⁹ Estos números reducidos en términos de ganado se oponen a la afirmación que como tributo para el Inca daban 240 indios para guardar las ovejas (Sf. 167r, I: 306), si no se entiende esto como que estos pastores eran enviados como mitimaes a otros lugares. Pero aun en este caso, se supone que los indios especializados en el pastoreo no se habían tomado de comunidades que no tenían experiencia en las variadas tareas de este oficio. Y también el hecho que había mitimaes puestos por Tupa Inca, en el pueblo de Nauça en 1562, "que son ovejeros del tiempo del ynga" (fol. 37v, 1972, II: 25), da la impresión que en las sierras de Huánuco debe haber habido mucho ganado. Esto es confirmado por Thompson (1968) que ha estudiado los restos arquitectónicos de los pueblos de esta zona, y que también encontró pueblos de los chupachos en la puna (p. 181).

Sin embargo, en la Visita de Huánuco de 1562 (1967, t. I; 1972, t. II), las declaraciones de los caciques coinciden casi todas en que en el tiempo del Inca recibían lana y de ella tejían ropa de cumbi; esto puede explicarse por no haber habido vicuñas en esta región pues la ropa de cumbi se refiere a la lana de este animal silvestre.²⁰ También daban yanaconas para guardar el ganado del Inca, igual que al cacique le daban indios como guardia de su ganado (preguntas 5 y 7 del interrogatorio). En cuanto a sus recursos naturales y los productos correspondientes resulta que los chupachos tenían algodón, maíz, coca y ají, lo cual trocaban con los grupos de la "xalca": los yaros, guamalíes, guanucos, chinchacochas y mitimaes, por sal, charqui, lana, ovejas y pescado (pregunta 18).²¹ Este trueque es confirmado por el jesuita Ayala ([1614] 1976: 279) quien dice del pueblo Raco, de las alturas de la provincia de Chinchaycocha, que no tienen suficiente sustento y por eso "uan a las prouincias comarcanas por comidas o trueque de lanas y carneros de la tierra ...". Así, mientras los pueblos de la puna tenían camélidos, los de las tierras más templadas, como los chupachos, dicen no tener ganado o tener poco, a pesar de declarar que tienen buenos

19 También en la visita del repartimiento del cacique Guanca a la provincia de Huánuco del mismo año, "dijeron de las [cosas] que solían servir al inga le daban algunas ovejas y venados para comer" ("Visita del repartimiento del cacique Guanca": [1549] 1975: 59).

20 Cf. cap. 4.2.3.2.

21 ... "dijo que en su tierra tienen algodón coca y maíz y que vienen a lo rescatar los indios yaros y los guamalíes y guanucos y otros de las xalcas vienen a rescatar con ellos que traen charqui y lana y ovejas y llevan por ello coca y algodón y ají y maíz y traen asimismo sal para el dicho rescate y que tienen muchas tierras y pastos para sus ganados ..." (fol. 13r, I: 31).

pastos. Pero en la visita también los pueblos de la zona fría, de la "xalca", declaran "poco ganado"; un indio quero que dice que tiene "veinte cabezas de ganado de esta tierra machos y hembras y se le han muerto muchos de carache" (Visita de Huánuco fol. 98r, I: 172) declara más que todos los otros que afirman tener entre una y quince cabezas. Y aunque está dicho explícitamente para el pueblo de Chaula de los queros "que tienen muchas tierras para pastos de ganados y que es muy frío que no es para ganado de Castilla sino para de esta tierra", declaran sólo 11 cabezas de ganado de la tierra en todo el pueblo (fol. 90v, I: 160), y otro indio "dijo que tiene una oveja y un cordero de esta tierra" (fol. 91r, I: 160). La mayoría de este pueblo declara no tener ganado.

El pueblo Rondo de los queros declara 58 camélidos domesticados (fol. 97v, I: 171) y parece que los habitantes de la casa 181 guardan el ganado de todo el pueblo (fol. 99v, I: 175).

También los yachas y los llamados mitimaes del Cuzco, quienes, según sus propias afirmaciones, habían sido puestos en esta región para guardar las fortalezas y como "ovejeros" del inca, dicen no tener mucho ganado de la tierra, incluso menos camélidos que ganado europeo (fol. 191v, II: 251): 184 indios casados yacha en 9 pueblos tienen 86 cabezas de ganado de la tierra, y 208 indios casados mitimaes, en 11 pueblos, tienen 26 cabezas de ganado de la tierra. En su investigación sobre la arquitectura de la región, Morris/Thompson (1985: 153-4) anotan que el pastoreo parece haber tenido un rol importante en la economía de los yachas, pues su terreno se encontraba en la zona alta. A pesar de las declaraciones contrarias de los testigos en la visita que los autores ponen en duda, esta importancia del pastoreo es comprobada porque Morris/Thompson encontraron casas que tenían adosadas estructuras de tipo corral, y aún hoy el pastoreo es factor importante en la vida de la población de esta zona.

Según Mellafe (1967: 337-8) los indios chupachos declaran poseer 152 cabezas de ganado de la tierra.²² Cálculos de este siglo demuestran que los camélidos pueden disminuir increíblemente rápido: las alpacas en el dep. de Puno han disminuido casi un 50 % de 1970 a 1980 (Flores Ochoa 1984: 34), así que no es improbable un fenómeno parecido en el siglo XVI, sobre todo porque los indios de Huánuco hablan de pastos en abundancia y se menciona el carache como posible causa de la disminución. O verdaderamente había disminuido mucho el ganado desde 1532 -por enfermedad o porque los españoles lo habían tomado-, o sólo declaraban literalmente el ganado que estaba en el pueblo al tiempo de la visita, y no el que estaba pastando en zonas más altas (lo que

²² Según Morales Figueroa ([1591] 1866: 45), había 605 chupachos tributarios a fines del siglo XVI. Este número, comparado con los datos para los yachas y mitimaes en la Visita de Huánuco y en el documento de Morales, parece reflejar aproximadamente el número de tributarios de los años 60 del siglo XVI.

también suponen Morris/Thompson 1985: 154), cosa que incluiría el riesgo de que el visitador viera los animales en su viaje.

El hecho que también los grupos yachas y mitimaes, al igual que los chupachos, digan que hacían trueque para conseguir sal, camélidos domesticados y los productos derivados de éstos, con los grupos vecinos que eran los yaros, guamalés y chinchacochas ²³, demuestra que el núcleo de la ganadería debe haberse encontrado en las punas donde vivían estos grupos.

Vázquez de Espinosa confirma la existencia de abundante ganado en Chinchaycocha ²⁴ y Guamalés ²⁵ al igual que Estete ([1534]a 1853: 342) para la zona de Tonsucancha (cf. 3.1.3 *Crónicas generales sobre las Indias cuyos autores conoían el Perú*); y también según el mapa de Tosi (1960), estos dos grupos tenían parte de su terreno en tierras altas, igual que un grupo yaro ²⁶. El trabajo de Morris (1974) que demuestra la existencia de una concentración de tejedores en Huánuco Viejo, también permite suponer que en los alrededores de este centro administrativo incaico deben haberse encontrado los camélidos para proveer la lana. ²⁷

-
- 23 Espinoza Soriano (1984: 189-200) ha estudiado los grupos que explotan las lagunas de sal en esa región.
- 24 Rostworowski (1975: 77) afirma que los indios de Chinchaycocha tenían que dar llamas como tributo, pero el documento en sí ("Tasa de Chinchacocha" [1564] 1975: 83) parece más bien referirse a ovejas, por la rapidez con la que éstas se multiplican, y porque se puede suponer que el encomendero prefería criar ovejas europeas: "Yten dareys cada año dozientas ouejas y las tres pascuas del año en cada pascua una obeja y dos corderos y dando machos no se os pediran ouejas por que puedan criar de tres en tres meses cinquenta Obejas puestas en casa del encomendero". Sin embargo, en la zona siempre predominaba el pastoreo (LeVine 1985: 157), lo cual corrobora la afirmación de Rostworowski con relación a la época incaica.
- 25 Para la ubicación geográfica de los guamalés cf. los mapas de Espinoza (1975).
- 26 "In highland Huánuco, within a short distance, one can find a tremendously varied environment. It is possible within a few hours to go from high, cold, windswept altiplano, useful only for pasture and potato cultivation, down through temperate valleys, ideal for growing maize, on to the Montaña, where the highly prized coca and other tropical plants flourish. The inhabitants of the area thus had access to a whole series of plant zones and the products thereof". (Thompson 1972: 61.) Cf. también los datos en LeVine (1985) referentes a los grupos étnicos y sus zonas de vida de la región de Huánuco y Jauja, esp. pp. 133 y 150-1 para los chupacho, p. 142 los guamalés, p. 157 los chinchacochas y p. 251 los yaros.
- 27 Cf. también lo expuesto referente a los tejedores en el cap. 4.2.3.2.

También las excavaciones llevadas a cabo por Matos Mendieta (1972: 373 ss.) comprueban la concentración de una gran cantidad de ganado en la puna de Huánuco, que se manifiesta en la ubicación y extensión de los corrales de la época prehispánica (cf. Morris/Thompson 1985: 159).

Lo anteriormente expuesto suscita los siguientes interrogantes: si todas las personas preguntadas en la visita declaran no tener mucho ganado y trocar por productos de este tipo con otros grupos, pero al mismo tiempo dicen haber sido o dado como ovejeros para el Inca y tener buenos pastos, ¿no deben haber existido más camélidos en la puna que se encuentra alrededor de Huánuco, y no es probable que ellos omitiesen declarar estos rebaños? ¿Qué tipo de explotación ganadera usaban para (1) aprovechar las punas de su misma zona, y (2) para conseguir productos derivados de los camélidos de los otros grupos?

Sin duda, se trataba de un modelo de explotación de otra zona ecológica, pero en este caso no se podría afirmar como lo hace Murra (1972: 431-2), que los chupachos hayan manejado los rebaños en forma de explotación regular e inmediata. Más bien, como parece que había dos fuentes para proveer de camélidos, las mismas punas de Huánuco, y el trueque con otros grupos, deben haber empleado dos tipos de explotación diferentes. Para el uso de las punas de Huánuco quiero proponer el "acceso directo", tal vez con "doble domicilio"; además, disponiendo la administración central en la época incaica de pastores (¿como mitimaes?) y/o de productos de los camélidos. En cuanto al trueque, supongo que la misma forma descrita en la visita ya existía antes y permaneciendo durante el incario, y por la descripción parece haberse tratado de un intercambio recíproco de tipo "open barter" (Salomon 1985: 520). Como modelo posible para un tipo de intercambio con caravanas de camélidos también se ofrece el que investigó Cipolletti (1984) para la puna de Argentina, donde aún en este siglo los grupos que tienen, entre otros productos, sal y charqui, los trocan por maíz, papas etc. de zonas más templadas.²⁸ Otra posible explicación sería un modelo parecido al que describen Fujii y Tomoeda (1981: 57): los **punaruna** viven en la puna y cuidan su propio ganado (son pocas familias) o el de los vecinos del pueblo. Existen relaciones socio-económicas y de patronazgo entre los **llaqtaruna** y **punaruna**. Este tipo de explotación de la puna sería concebible también para los alrededores de Huánuco, aunque no es fácil comprender que nunca se hubieran mencionado a los **punaruna** en la visita (salvo a los que cuidan el ganado de la comunidad, pues pertenecen directamente al pueblo). Teniendo en cuenta

²⁸ Cf. Masuda (1982), quien presenta indicios etnohistóricos de un tipo de intercambio incluso en la época incaica.

las informaciones de Cieza, Estete y Vázquez de Espinosa sobre el mucho ganado en la región de Huánuco no parece del todo inverosímil pese al número restringido consignado en las visitas. 29

Para la región de los huancas, hay documentos de Espinoza ([1558-98] 1971) en los cuales se encuentran las listas de lo que los caciques de Guanca y Xauxa -que al tiempo de Huayna Capac tenían 27,000 tributarios (Espinoza 1971: 174)- pidieron que se les devolviera por haberlo prestado a Pizarro y a Almagro. Aparte de productos de toda clase también se encuentran animales, y entre ellos (anotado explícitamente) ganado "de la tierra": dieron 16,655 cabezas y les fueron robadas 22,920 cabezas, lo que suma 39,575 cabezas; si se considera también el ganado no especificado como "de la tierra", llega a 92,401 cabezas, las cuales incluyen carneros, ovejas y corderos ("Memorias de los auxilios" [1558] y "Probanza de servicios" [1561]). 30

En esta fuente, también la terminología general, no referida explícitamente a los animales "de la tierra" parece aludir a los camélidos por las siguientes razones. Hay una afirmación: "dieron al dicho mariscal cinco gallinas que eran las primeras del Reino en la Sierra para su comer" ("Probanza de servicios": 287). De esto se puede colegir que los números altos de ganado se tienen que referir a camélidos, pues si todavía vivían las primeras gallinas en el tiempo referido, no es muy probable que el ganado europeo ya se hubiera multiplicado para dar miles de cabezas, aunque también entregaban cerdos, pero en menor cantidad. Estos animales siempre son referidos como recursos alimenticios (p. ej. "Probanza de servicios": 284, 290). De esto y del hecho que se mencionan los "pacos" -en pequeñas cantidades- particularmente, se puede colegir que en este documento también "oveja" y "carnero" se refiere a la llama que servía como acémila y proveedor de

29 Una investigación en cuanto al número de camélidos en tiempos prehispánicos llevada a cabo por Browman (1974) en la región de Huancayo - Jauja, también sugiere en esta zona vecina una gran cantidad de camélidos domesticados. Sin embargo, este autor sostiene que alrededor de 500 D.C. ocurrió un cambio del sustento basado en el pastoreo a la agricultura como base económica, debido al crecimiento de la población, es decir, la presión demográfica, lo cual Browman (1976) trata de comprobar con datos arqueológicos de la arquitectura y de los implementos.

30 En su análisis de las etnategorías de los quipus que servían de base a estos memoriales, Murra (1981) llega a cantidades parecidas para el memorial no. 3, omitiendo algunos números.

También Browman (1974: 189) usa esta fuente, pero yo no puedo confirmar los números dados por él: "the curaca of Hatun-Jauja saya reported giving the Spanish 58,673 llamas and alpacas, while the curaca of the Lurin-Huanca saya reported giving 542,614 animals, including an initial extraordinary gift of 514,656 animals in October, 1533".

Browman también se refiere a Rivera Martínez (1968: 62) diciendo que "an additional 100,000 cargo llamas were available to the Inca elsewhere in the valley". Rivera Martínez menciona en el lugar citado "cient mill ánimas" - ¿esto sería la cita que usa Browman?

Kaulicke (s/a: 232) tiene números parecidos a los míos (15,000 animales dados, más 55,000 robados). Cf. también Espinoza (1971: 94-5).

carne, mientras que las ovejas europeas no hubieran servido para cargar; y el hecho que dieron a los españoles también muchos productos textiles permite suponer que éstos no querían llevar la fuente productora de "materia prima", sea ésta oveja o alpaca, sino que preferían los tejidos ya elaborados.

Por los datos analizados más arriba para la sierra central se puede colegir que aún en la época colonial existían grandes rebaños de camélidos, y que su disminución debe haber ocurrido recién en la época colonial, en parte por la política y actitudes de los españoles, y en parte también posiblemente por cambios climáticos, como son supuestos ya para épocas anteriores por Cardich (1977) quien dice, basándose en dos tradiciones orales de la sierra central, que los acontecimientos míticos sugieren tales cambios climáticos.

Para el Collao hay tres visitas que nos informan con relativa precisión sobre el número de cabezas de camélidos domesticados en relación con la población. La primera visita que documenta el número de ganado es la de Garcí Diez de San Miguel, hecha en el año 1567 (Visita a Chucuito 1964); la segunda es la de Gutiérrez Flores de 1572 ("Documentos sobre Chucuito" 1970); y la tercera es el "Padrón de los mil indios ricos" de 1574 (1964).

El ganado documentado en la visita de 1567 es el de la comunidad y suma aproximadamente 30,500 cabezas (para Acora y Yunguyo se han reconstruido las cantidades según el número de tributarios en el imperio incaico, 4,000 y 1,000 cabezas respectivamente) que pertenecen a 11,622 tributarios, es decir familias aymaras que viven en siete pueblos (Visita a Chucuito fol. 104r, 1964: 203). Según el parecer del visitador son "más de ochenta mil cabezas ... que tiene cada pueblo y cada parcialidad y ayllu" (fol. 108r: 211).

El ganado de la comunidad contado cinco años después por el visitador Gutiérrez Flores suma 60,341 cabezas que pertenecen a 12,271 tributarios, es decir, el ganado de la comunidad ha aumentado de 4.7 cabezas a 4.9 cabezas por familia (tomando 55,000 cabezas para el año 1567). Considerando la inexactitud de los números de la visita de 1567, el total del ganado de la comunidad parece haber quedado estable.

Recién en la segunda visita ("Documentos sobre Chucuito") se cuenta el ganado particular, y son 99,356 cabezas que pertenecen a 12,271 tributarios aymaras, un promedio de 8.1 cabezas de ganado por familia, número muy bajo si se pretende subsistir principalmente en base a estos animales. Este resultado debe haber confundido ya al visitador, y tal vez por eso se hizo el "Padrón de los mil indios ricos" que, siete años después de la primera visita, da números completamente distintos: los 1,278 indios ricos tienen 156,274 cabezas de ganado particular, que son un prome-

dio de 122.3 cabezas por familia. Como "ricos" son considerados todos los que tienen entre 40 y 1700 cabezas de ganado, de los cuales sin embargo sólo tres tienen más de 1000 cabezas cada uno. La confusión que causaron estas informaciones está documentada por el mismo visitador que dice al final del "Padrón" (fol. 112r: 363):

lo que consta por los padrones es mucho menos de lo que tienen en particular los dichos indios y así testificaron algunos indios ante los dichos señores que había habido concierto y trato entre los caciques y indios que no manifestasen en los padrones y declaración de sus haciendas más de la décima parte de su ganado y se verificó tener un indio que declaró tener cuarenta cabezas mil ciento y setenta de lo cual se puede inferir la mucha suma de ganado que hay en la dicha provincia y la poca claridad y certificación que se puede tener de lo verificar en tan breve tiempo

Así no sorprende que informaciones particulares de diferentes indios en la visita de 1567 den números muy variados: dicen que el principal Juan Alanoca de Chucuito tiene más de cincuenta mil cabezas de ganado (Visita a Chucuito fol. 23v: 50), mientras que Halanoca del ayllu Guarico de Hanansaya de Chucuito declara tener -en 1574- sólo 100 cabezas ("Padrón" fol. 80v: 308), una discrepancia bastante grande si se trata de la misma persona.³¹

También la relación ganado - pastores que se encuentra en varios testimonios no parece muy verosímil: Martín Cari declara tener 300 cabezas de ganado que es guardado por más de ochenta indios, de cuya veracidad duda el visitador (Visita a Chucuito fol. 9v-10r: 21-2, cf. también Martín Cusi fol. 15v: 32-3, Murra 1975b: 128). Además en la misma visita un testigo dice que normalmente un indio guarda más de 250 carneros (fol. 81v: 164). También los números dados por Flores Ochoa (com. pers.) para una familia nuclear moderna de un promedio de 200 alpacas y 60 llamas (cf. Flores Ochoa 1977a: 136) revela primero, que una persona puede pastar hasta 65 animales, y segundo, que es muy probable que los jefes de los lupacas hubieran tenido más ganado que una familia nuclear.

En cuanto a la disminución ya mencionada para Huánuco, la visita de Diez de San Miguel también ofrece números: "que ahora dos años se les murieron de todo el ganado de la comunidad [de Acora Hurinsaya] más de mil cabezas porque hubo muchos hielos" (Visita a Chucuito fol. 48r: 99). También la enfermedad carache (fol. 76r: 154) y la "falta de agua como de pastos" (fol. 81v: 163) causan una disminución del ganado.

31 En mi opinión, la disminución de camélidos que interpreta Flores Ochoa (1977b: 23) de los mismos documentos no puede haber sido tan fuerte si se tiene en cuenta el "Padrón de los mil indios ricos" que aún dos años después de la visita de Gutiérrez Flores comprueba la existencia de rebaños grandes aunque no se encuentra ninguno de cincuenta mil cabezas como en la visita de 1567 - lo que sin embargo no comprueba que en realidad ya no existan estos rebaños grandes.

Al sur del lago Titicaca, en el siglo XV/XVI se encontraba el llamado reino de Quillaca-Asanaque, sobre el cual dan alguna información los documentos reunidos por Espinoza ("Primera información cerca de los Quillacas" [1575-77] 1981). El cacique Juan Colque Guarache, curaca de 10,000 indios, declara haber puesto a disposición de los españoles para su expedición a los chiriguanos 500 carneros de la tierra (p. 240), y los testigos afirman que él había dado también ganado de la tierra para las expediciones a Tucumán (p. 246). Es interesante este dato, pues nos indica cómo se usaban provechosamente los camélidos para la comunicación con las tierras calientes. 32

Resumen

Aun cuando se tiene en cuenta que los números de las visitas de Chucuito no son muy exactos y probablemente muy bajos, que el número de los camélidos domesticados debe haber disminuido también en el Collao en la primera fase de la época colonial (como lo demuestra la queja de un indio en la visita de Gutiérrez Flores porque un padre les obligaba a vender los camélidos ["Documentos sobre Chucuito" fol. 4v, 5r: 19]), las cifras presentadas arriba y los datos de otros documentos y crónicas pueden dar una impresión de la riqueza de camélidos en prácticamente todas las zonas de puna. La falta de documentación se debe seguramente en parte al poco interés que tenían los españoles en la puna, cuando en la misma región en los pisos ecológicos más bajos también había productos agrícolas y pastos para los animales introducidos por los europeos. Este debe haber sido el caso, por ejemplo, en la zona de Huánuco.

Los números tienen que considerarse con cuidado pues cuando se trataba de pagar tributo, seguramente declaraban menos; en cambio, cuando se trataba de pedir una probanza de méritos por haber puesto camélidos a disposición de los conquistadores, obviamente declaraban más. También las pérdidas por enfermedad parecen "oscurecer" la imagen de la distribución numérica de los camélidos a la llegada de los españoles.

32 Cf. los datos sobre camélidos en Zamora, Luya y Copallín en el cap. 3.1.3 *Documentos de la administración, Crónicas generales sobre las Indias cuyos autores conocían el Perú.*

3.2 Los camélidos como seres biológicos

3.2.1 Crítica de fuentes

Las descripciones más detalladas y exactas en cuanto a la anatomía, fisionomía y vida de los camélidos se encuentran en Garcilaso de la Vega (l. VIII, caps. XVI-XVII, II: 314-17) y Cobo ([1640-52] l. IX, caps. LVII-LVIII, 1956, t. I: 365-8); en este contexto no es tan importante que los cronistas sean tempranos o que conozcan las costumbres de las etnias andinas; más bien tienen que ser testigos de vista y ponerse el propósito de describir al lector europeo con la mayor claridad animales hasta entonces no conocidos. Así, no sorprende que las relaciones geográficas, que en primer lugar se componían para la administración de las nuevas colonias, no tengan descripciones completas, sino que pongan el énfasis en ciertos aspectos de la fisiología de los animales. Los cronistas que no estuvieron en el Perú no se pueden consultar como fuente confiable, pues la descripción de un animal solamente puede ser exacta cuando el narrador ha visto al animal con sus propios ojos.

Para poder verificar las descripciones antiguas, se han consultado sobre todo Maccagno (1932), Cardozo (1954), León (1933/34) para los camélidos en general y Koford (1957) y Franklin (1982, 1983) para el guanaco y la vicuña en particular.

3.2.2 La descripción física de los camélidos

En el capítulo 2.4 ya se han analizado los términos quechuas y castellanos que se usaban en las fuentes para denominar a los camélidos. En las descripciones de estos animales suelen aparecer éstos, y aparte también son comparados llamas y alpacas con asnos o burros, por su tamaño (Benzoni: 262; "Description de La Paz": 349; Cieza: Crónica, cap. CXI: 294; Cobo l. IX, cap. LVII, t. I: 365) y frecuentemente con camellos (p. ej. Benzoni: 262; GP: s.n. [32]; Cieza: Crónica: 294; "Descripción de Vilcas Guaman" [1586] RGI, vol. I, t. I: 206; "Description de La Paz": 349; Ocaña cap. XXVII: 188; Apollonius [1583] p. XXI; Vázquez de Espinosa 1ª parte, l. I, cap. VII: 16).

En cuanto a los camélidos silvestres, son descritos como ganado montés (P. Pizarro cap. 16, fol. 66-66v: 110; Cieza: Crónica: 294-5), montaraz ("Descripción de La Paz": 205) o bravo (Ramírez: 18). Gutiérrez de Santa Clara ([ca. 1600] cap. LVII, BAE 166, 1963: 235) los compara a venado, Anello Oliva ([1631] cap. 1, § 2, 1895: 10) a cabras montesas.

El ambiente de los guanacos y vicuñas es descrito por Ramírez (p. 18), la "Descripción de La Paz" (p. 207), la "Description de La Paz" de las RGI (p. 349) y Vázquez de Espinosa (ibid. cap. VII: 16): es la puna, la tierra fría; y según todas las fuentes, estos animales silvestres, cuya lana es la más fina, se diferencian de los domesticados por correr muy rápido; el guanaco es grande, la vicuña más pequeña.

Mientras que los datos sobre los colores de los camélidos suelen ser más bien escasos en las fuentes de los testigos oculares tempranos (p. ej. Cieza: Crónica, cap. CXI: 294), Vázquez de Espinosa (1ª parte, l. I, cap. VII: 16) ofrece una descripción bastante exacta:

[los carneros del Pirú] son de diferentes colores, unos blancos, otros negros hay los pardos, y otros de pintas negras y blancas, que los indios llaman moromoro; ... Las vicuñas ... su lana es de color cabellado o de pasa de lejía, más fina que seda, tienen la barriga blanca, 33

Para tener una idea plástica de la apariencia de los camélidos según los viajeros y cronistas de la época colonial, se remite a las ilustraciones al final de este estudio.

3.2.3 Anatomía, ciclo vital, comportamiento, enfermedades y otras causas de muerte de los camélidos

En cuanto a los camélidos como seres biológicos, es decir en cuanto a su anatomía, ciclo vital, comportamiento, alimentación y enfermedades, los diccionarios quechuas ofrecen una variedad de términos, los cuales sin embargo no solamente se refieren a los camélidos, sino también a otros mamíferos, animales en general y algunos incluso a seres humanos.³⁴ Así, se encuentran en González Holguín y en los otros diccionarios los siguientes términos. **Ukhu**, 'el cuerpo de animal, o persona' (GH 349/2, 466/2); **sunqu**, 'corazón de animal o persona' (ST 84, GH 461/1); **puywan**, 'corazón de animales solos' (GH 298/2, 461/1), aquí sólo Santo Tomás tiene **sunqu** también como 'entrañas' (ST 49, 127, 352); el hecho que **sunqunaq kawsaqquna** (cap. 2.3.2.1) se refiera a los 'animales brutos', literalmente "los seres vivientes sin corazón", en contraposición a los seres humanos, hace suponer que el término empleado para los animales en general debe haber sido **puywan**. **Tullu** denomina el 'hueso de animal' (ST 222), **was**, 'espaldas de cualquier

33 Véase 2.4 y 4.3.4.2.2.

34 Para una buena bibliografía respecto a la fisiología de los camélidos véase Cardozo (1978).

animal' (ST 287; GH 184/2, 567/2), Santo Tomás (69) también le da un significado más: "Canal de res que se come". 35

El estómago es denominado **wiksa** (ST 63), **ch'unchull(i)** (GH 438/1), **puchu** (AR s.v. buche), 'buche', sin especificar las funciones exactas de estos órganos; en el caso de los camélidos se trata de rumiantes, cosa ya anotada por Atienza ([1572-75] 1ª parte, cap. XXXIII, 1931: 134), Ramírez (p. 17) y Cobo (l. IX, cap. LVII, t. I: 365). La garganta es denominada **kunka** (ST 140, 269), el mismo autor da el sinónimo "maço"; **simi** significa 'boca, hocico, pico' (ST 149, 373; AR s.v. simi, hocico, pico; GH 326/2, 546/1, 630/2). Garcilaso de la Vega (l. VIII, cap. XVI, II: 314) da una descripción elocuente de la manera de defenderse los camélidos con la ayuda del contenido del buche:

cuando porfían a levantarlos y llegan a ellos para alzarles, entonces se defienden con el estiércol que tienen en el buche que lo traen a la boca y lo escupen al que más cerca hallan, y procuran echárselo en el rostro antes que en otra parte.

Ya los primeros testigos describieron esta "arma" (López de Gómara cap. CXLII: 205; Zárate l. III, cap. XIII: 485; también Murúa 1964, l. III, cap. 3, t. II: 154).

Una característica de las vicuñas es referida en la "Descripción de La Paz" (p. 220): "tienen en la nariz dos agujeros redondos que les sirven de facilitar el aliento".

El ruido típico que hacen es descrito fonéticamente como "yn yn" por Avila (cap. 3, fol. 66r, Urioste: párr. 29, p. 14) y Guaman Poma (243 [245]); Cieza (Crónica, cap. CXI: 294) dice que "quando se quexan, echándose como los camellos gimen".

Molina el cuzqueño ([¿1575?] Agosto, 1943: 38) se refiere a los bofes, el pulmón, en quechua **surq'a** (GH 89/1):

Cuando mataban estos carneros, arriba dichos, sacaban los bofes, los cuales hinchaban soplándolos; e hinchados veían los sacerdotes en ciertas señales que en ellos veían, según decían, si habían de ser prósperas todas las cosas en aquel año o no.

Otros términos se refieren a las extremidades: **chanka** (AR s.v. chanca, pierna; GH 94/1, 631/2), **mach'i** (AR), 'muslo o pierna', "chusch(h)a", 'pata de animal' (AR s.v. chuscha, GH 124/2, 619/1); **chaki**, 'pie, pierna' (ST 187, AR s.v. chaqui, GH 97/2); Garcilaso de la Vega (p. 315) describe las patas características de los camélidos así: "además de ser patihendidos, tienen pul-

35 DA (I, t. II: 105/1): "qualquiera conducto del cuerpo, por donde vacia sus excrementos y todo lo supérfluo".

Cf. Miller (1977) que ha hecho un análisis del uso y del vocabulario de las partes del cuerpo de los camélidos que son empleadas en los sacrificios y otros beneficios.

pejo en pies y manos" (cf. Cobo p. 365). **Sillu** es 'uña' (AR s.v. sillu, GH 326/2). La cola es denominada **chupa** (ST 274; AR s.v. cola, rabadilla; GH 122/1, 452/2; TR s.v. cola, chupa), mearla **maywi-** (ST 78, 195; AR s.v. chupantam, mayuini; GH 236/2, 610/1).

De otras partes del cuerpo de los camélidos el hombre hacía diferentes productos: **hank'u**, 'nervio' (ST 174, 291, AR s.v. neruio; GH 600/2), el cual se usaba para hacer hondas (Molina: Noviembre: p. 48). **Qara** es traducido por 'cuero, pellejo, piel, escama' (ST 89, 185, 249; AR s.v. cara, cuero, escama; GH 135/2, 464/1, 466/2, 622/1, 631/2; TR s.v. cuero), **millwa** por 'lana, pelos, vello' (ST 185, 224, 320; AR s.v. millhua, bello, lana, pelo, vello; GH 240/2, 559/2-560/1, 598/2, 622/1-2; TR s.v. lana, vello, millhua). Falta mencionar que los camélidos no tienen vesícula biliar (Cardozo 1954: 37), lo que ya anotaron Enríquez de Guzmán ([1518-43] 1960: 143), Gutiérrez de Santa Clara (cap. VII: 235) y la "Descripción de La Paz" (p. 206).

Algunos de estos términos son usados en los textos de Huarochirí explícitamente referidos a los camélidos. Pariacaca dice a su hijo que él va a poder comer las orejas cortadas de la llama sacrificada: "ynaspa **rinrin** chillpiscacta caycaycunactaracmi camca viñaypas miconque" (cap. 8, fol. 73r, U: párr. 108, p. 58). Para augurar miraban el corazón de la llama: "cay llamactam canan **sonconmanta ricorcan**" (cap. 9, fol. 75r, U: párr. 129, p. 68), y después se llevan la cabeza y el lomo: "chay llamap **vmanta huasantauansi ... apacuc carcan**" (cap. 9, fol. 75r, U: párr. 130, p. 68). En este contexto, la llama aparece como recurso alimenticio, pero siempre en un uso religioso. Un tal don Cristóbal tiene una aparición que consiste entre otras cosas de una cabeza de llama: "chaysauas llamap **human carcan**" (cap. 21, fol. 88r, U: párr. 266, p. 168). En esta única fuente que hace un uso contextual de los términos anatómicos quechuas, se ve que se emplean los términos de un significado general también para los camélidos, es decir, que no hay un vocabulario de uso exclusivo para ellos.

Lo mismo es válido para el vocabulario que se refiere a los órganos de reproducción. Hay varias palabras cuya traducción debe estar influenciada por la ética española de la época, como por ejemplo: **p'inqakuy**, 'vergüenza de cualquier animal' (AR); para los órganos reproductores de los animales machos se encuentra **q'uruta**, 'turma de animal' (ST 78, 222; AR s.v. turma; GH 686/2; TR s.v. turma, corota) ³⁶, **ullu**, 'el miembro genital de cualquier animal macho' (ST 225; AR s.v. vllu; GH 354/2); **yumay** denomina la 'simiente del animal' (GH 670/2; TR s.v. simiente); el órgano reproductor de la hembra es denominado **raka**, 'el vaso de la mujer, o de animal que sea hembra' (AR s.v. raka). Para el acto de procreación se encuentra **yuqu-**, 'tener cópula cualquier animal con hembra' (AR s.v. yoconi) y una forma verbal de **yuma-**: 'engendrar el

36 Cobarruvias (984): "Turmas: ... los compañeros [testiculum] del animal ...".

varón, o emittere semen tantum' (ST 124, 303; AR s.v. yoconi, engendrar; GH 371/2, 670/2; TR s.v. simiente, yumay). Ocaña (cap. XXVII: 188) describe los órganos reproductores de la llama macho de la siguiente manera:

La natura de los machos la tienen debajo de la barriga como los carneros de Castilla; pero no la tienen derecha sino que da una vuelta hacia atrás como medio cayado de manera que cuando orinan dan fuera de las piernas traseras con la orina, como si el vergajo le tuvieran fuera, porque es grande la vuelta que da; y para tomarse, se echa la hembra en el suelo y se pone de rodillas.

Su descripción resulta verosímil al compararla con los estudios modernos de Koford (1957: 170, 183) y Cardozo (1954: 39).

La hembra en celo es denominada **map'a-ku-q** (ST 65, como verbo; AR s.v. cachonda; GH 407/1, 440/2; TR s.v. cachonda); y la que es muy fértil: "mirayhua, o, huahua ccoto. Muger o animal que multiplica mucho" (GH 241/2, cf. 596/2). También se usa **yachaku-**: "llama **yachacuchun**" (Molina: Himnos No. 8: 92). La hembra (o mujer) estéril es denominada **qumi** (ST 134, 162, 165, 268; AR s.v. comi; GH 67/1, 576/2), la que pare los hijos muertos, **miyu** (GH 241/1), lo que significa también 'veneno' (GH 690/1). Un término que se refiere a la hembra infértil, que no pare, se encuentra en Avila: "llamctari viñay **vrúa**, mana huachacoc cactaracmi" "una llama, siempre estéril, que no suele parir" (cap. 8, fol. 73r, U: párr. 108, p. 58 [trad. SDS]). La importancia de estas palabras para la infertilidad aparece cuando se considera que ya Pedro Pizarro (cap. 33, fol. 150: 240) anotó: "Este ganado de la tierra multiplica poco". Como en los camélidos suele nacer sólo una cría, después de 10 u 11 meses de preñez, a los españoles les debe haber parecido poco, comparado con las ovejas europeas. Así, dice un testigo en la Visita a Chucuito ([1567] fol. 74v, 1964: 151) que "el ganado de esta tierra multiplica poco porque paren las hembras de año a año y se muere mucho". También el cacique Martín Cusi,

preguntado qué tanto ganado multiplicarán cada año las cuatrocientas y cincuenta cabezas que ahora dice que tiene de comunidad este pueblo de su parcialidad dijo que multiplicarán ciento y veinte o ciento y treinta cabezas cada año porque algunas mal paren y otras se mueren de carache y otras no paren (fol. 14v: 30-1).

También Cieza (Crónica, cap. CXI: 295) confirma que "pare en el año vna vez cada vna de estas ovejas y no más".

La hembra preñada es denominada con formas de **chichu-** (ST 81, 120, 261; GH 109/1, 639/2), también se usan compuestos con **wiksa**: **wiksa-yuq** (GH 109/1). Si no pare, sino aborta antes, esto se denomina **sullu-**, 'abortar, mal parir' (ST 22, 373; AR y TR s.v. sulluni, abortar; GH

332/1, 380/1).³⁷ Como ya se ha mencionado arriba, la palabra por 'parir' es **wacha-** (ST 180, 183, 190, 280-1; AR s.v. huachani, cadañera, parida; GH 168/1-2, 441/1, 616/1), para cualquier tipo de animal (e incluso las plantas, cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 123). También en Avila se encuentra este término; Collquiri manda a un mensajero donde la mujer deseada por él para que le diga que ha parido su llama a una llama macho: "llamayquim huc orco llamallacta **huachan**" (cap. 31, fol. 102v, U: párr. 410, p. 230). El nacer es denominado por los verbos **yuri-** (GH 372/2) y **paqari-** (ST 304) (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 124); también Avila usa el término **yuri-**: "así de noche como a cualquier hora, cuando nació una llama, solían preguntar al demonio el nombre de cada uno, diciendo: ¿qué **quri** [mellizo] va a ser?", "tutapas yma yna pachapas ynatat llama **yuriptinpas** sutintari sapamanta yma **curim** canca ñispas supayta tapuc carcan" (Suplemento I, fol. 109v, U: párr. 469, p. 256, para "curi" véase el párrafo siguiente [trad. SDS]). Según Guaman Poma (1137 [1147]), el ganado empieza a parir en marzo. La placenta es denominada **thami** (AR s.v. tami).

Para gemelos hay varios términos que siempre en su denotación implican también el resultado de un acontecimiento especial, no común: "Huacca huachasca o yscayhuachasca. El varón, o la hembra nacidos de vn parto, y el varón tira, o ylla y la hembra hahua, o vispa" (GH 165/1). En las tradiciones orales de Huarochirí, el término es "curi"³⁸ (Suplemento I, U: p. 246 ss.) y en Garcilaso de la Vega (I, II, cap. IV, II: 47) "huaca". Todos estos términos deben haber tenido aplicación a los camélidos pues suelen tener una sola cría.

37 En ritos religiosos contemporáneos se usa con frecuencia el feto, denominado **sullu**. Esta palabra se refiere siempre al feto abortado, como está indicado por su traducción en los diccionarios antiguos. No he encontrado ningún término para el feto vivo dentro del animal.

38 Santo Tomás (300) sólo tiene "cori" para 'oro'. González Holguín no tiene este término con el significado de "mellizos"; solamente da "ccoriscca. Cosa juntada o recogida" (GH 69/2), derivado de **quri-**, "juntar cosas menudas" (GH 69/1). Lira (1944: 473) hace una conexión entre el sustantivo **quri**, 'oro' y el verbo **quri-**: "Recoger hasta lo mínimo, recoger como si fuera oro". Solamente Perroud/Chouvenec (p. 89) tienen **kuri** para "hermanos mellizos", como si se tratara de otra palabra distinta. Es posible que la interpretación de Lira, que **quri** tiene dos significados, uno derivado del otro, cuente para el uso de "curi" en las tradiciones de Huarochirí; o que existan dos términos distintos: **quri**, 'oro' y **kuri**, 'gemelos'. Ahora bien, también según el Diccionario Quechua Ancash-Huailas (Parker/Chávez 1976: 145) existe el sustantivo **quri**, 'oro', y el verbo **quri-**, 'unir, juntar'. En los Andes Centrales, en la época prehispánica, "curi lliuiac" era el Trueno y los gemelos eran considerados hijos de él ("Declaración de Checra" [1614] 1984: 86; para un análisis de las fuentes históricas y paralelos etnográficos véase Mariscotti de Görlitz 1978). Parece que el equivalente en el sur del Perú era **illa**, probablemente aquí en relación con Illapa, el Rayo. Dado que no está claro el origen fonológico de la palabra, en este trabajo se conserva la ortografía del antiguo castellano: "curi". (Cf. el cap. 4.3.4.4.4.)

Otra palabra en este contexto es **chacpa**: "Chacpa chaquihuan ñaupactahua/chascca. El que nace de pies", literalmente, el que nace con los pies primero (GH 91/1 s.v. chacpa, AR *ibid.*; GH 598/2 s.v. nascido; ST 173, 265 s.v. chocpa). Una descripción de un parto de una vicuña que observó Koford (1957: 177) confirma que las crías suelen nacer con la cabeza primero, así que no sorprende que los que nacen "al revés" se usaban en el período prehispánico, junto con los mellizos, en ceremonias religiosas: Hernández Príncipe ([1622] 1923: 27) habla de sacrificios de "abortos, y chuchos [**chuchu**, mellizo (Perroud/Chouvenec)] y chacpas, nacidos de pies y dos de un vientre ...". 39

La leche que da la madre, sea humana o animal, igual que la ubre y el acto de amamantar, se denomina **ñuñu-** (ST 68, 157, 164, 184, 222, 328; GH 263/2, 473/2, 561/1, 579/2; cf. GdlV I. VIII, cap. XVI, II: 316). Sólo Santo Tomás (30, 328) traduce "ñoñochini ..." en un sentido más amplio por "ahijar el ganado". La cría o animalito de leche es llamado **ñuñu-q** (AR s.v. ñuñuc). Garcilaso de la Vega (p. 316) dice sobre los camélidos que tienen poca leche, "no más de la que han menester para criar sus hijos". Las crías de las llamas lactan durante cuatro o cinco meses, raras veces hasta los ocho, cuando son separadas de las madres; las alpacas hasta los ocho meses (Flores Ochoa 1968: 118, 113 resp.).

La hembra que ya ha parido es **mama** o **wacha-q** (GH 225/1). Los animales tiernos son denominados con varias palabras, como por ejemplo **wawa** (AR s.v. huahua; GH 173/1) seguido del término específico del animal (ST 186 s.v. perdigon, 282 s.v. guagua alco; GH 432/2 s.v. biuora). Las crías de las aves son denominadas **mallqu** (ST 181 s.v. palomino, 189, 314; AR s.v. mallco, pollo; GH 224/1, 268/1 s.v. paca, 394/1 s.v. aguilocho, cf. GH 18/1); otras crías de ave reciben su denominación de su ruido típico: **chiwchi**, 'pollitos' (GH 107/2, 115/2, 636/1); el pajarito pelón sin pluma es "hircu" (GH 162/1) o **k'alla** (ST 190), con pluma **ñaqch'a** (ST 326). Mientras que los términos con un uso general y los que se refieren a las aves, son variados, hay sólo dos términos restringidos a los mamíferos. **Malta** denomina al "cordero, o ternero de vno, o dos años" (GH 225/1), también "malta llama. cordero de vn año, o mas" (AR, cf. también AR s.v. borrego, cordero; GH 431/2, 461/2; TR s.v. bezerro, maltallama). Con el mismo significado se emplea **uña** (ST 61, 84, 371; AR s.v. vña, borrego; AR y TR s.v. cordero; GH 355/1, 436/1, 461/2), como también se comprueba por Román y Zamora ([1575] "Vocabulario", 1897, t. I: 321) y Fernández de Oviedo ([1535-50] l. X, cap. XXX, 1959, t. II: 53). También Guaman Poma (897 [911]) tiene los dos lexemas: "una caca malta caca" 40.

39 Ilustr. 7; cf. también el cap. 4.3.4.4.4.

40 Para "caca" cf. 2.4.1 *Las fuentes primarias: quechuas*.

Como ya se ha descrito en el capítulo 2.4.1, los términos para denominar al animal macho y hembra, son **urqu** y **china** respectivamente, por ejemplo (GH 110/1) "Chinallama. Hembra de animales" (cf. ST 162, 371; AR s.v. orco, macho; AR, TR s.v. china, hembra; GH 357/1, 576/2). González Holguín (532/1) diferencia entre el macho y el macho semental: "Garañon, **hayñachullama** o cauallo Vrco es macho no garañon".

El animal viejo se denomina con la palabra **machu**, envejecerse: **machu-ya-** (AR s.v. machuyani), para el macho, y **paya-** para la hembra (AR s.v. paya). Los dos términos, igual que **wañu-**, por 'morir' (GH 178/2 ss.), también se usan para los seres humanos. Según Bonadonna (1969: 862), las alpacas llegan a tener una edad de 15 a 20 años, de los cuales 10 a 12 años son productivos. La edad puede ser juzgada por los dientes (León 1937). Un informante de Farfán (1947: 111/112) dice que alcanzan una edad entre 9 y 14 años, dependiendo ésta de la calidad de los pastos: "Qala urqokunapi llamakuna mikuspaqa machuyarapunkun kirun qala allpata kakaptin isqon, chunka watapi. Allin wayllapi mikuspaqa kawsan chunka tawayoq watakama." "Cuando las llamas comen en los cerros pelados se envejecen sus dientes, al roer la tierra pelada, en ocho, nueve años. Viven hasta catorce años cuando comen en pasto abundante." En Patagonia hay lugares comunes donde van los guanacos cuando están por morir (Theinert 1910).

A la manera típica de alimentarse de algunos animales, entre ellos también los camélidos, se refiere el verbo **khamu-**, 'masticar/rumiar los animales/el ganado' (AR s.v. camuni; GH 51/1). González Holguín (134/1) tiene también: "Kamupacuni. Rumiar el ganado que es remascarlo", usando el sufijo repetitivo **-pa**. También Santo Tomás (205) tiene una forma con este sufijo: **kuti-pa-ku-**. Un sinónimo es **khastu-** (AR, TR s.v. castun[i]) y otro, con un elemento onomatopéyico, **q'achu-**, que González Holguín (44/2) tiene como "comer cosas verdes, o frutas o lo que suena en la boca".⁴¹ **Llapcha-** se refiere al comer con la lengua (GH 211/1).⁴² Para el acto de dar el hombre de comer a los animales, se usa **qara-**, 'pensar bestias' (ST 186; AR s.v. carani, pensar; GH 63/1, 136/1, 623/2). Según Ocaña (cap. XXVII, texto de la ilustración entre p. 188 y 189), los camélidos no comen de noche.

La afirmación de Enríquez de Guzmán (p. 143) que "se pasan syn beber quinze días", y la de Zárate (p. 485) "que se pasan cuatro o cinco días sin beber" no se pueden aceptar sin restricciones, pues en general los camélidos tienen que beber agua o pastar a base de plantas que contienen

41 Cf. cap. 4.2.1.3.

42 Una cerámica de una cabeza de llama de la cultura mochica ilustra esta acción (Muelle/Blas 1938: Lámina 17, Ilustr. 12).

agua (Novoa/Wheeler 1984: 117; Koford 1957: 158-62). En la "Descripción general del Perú" (p. 381) se menciona la totora del lago Titicaca como alimento del ganado.

El paso de los camélidos domesticados, descrito por varios cronistas como muy lento (Atienza 1ª parte, cap. XXXIII: 134; López de Gómara cap. CXLII: 205), por Enríquez de Guzmán (p. 139) como "muy llano", es denominado por González Holguín y Santo Tomás con el verbo siguiente: "Andar alto la bestia trotar. Chamccachamccapurin" (GH 406/2) -la reduplicación (probablemente de **chanka**, 'pierna') da en este caso una imagen casi visual-, "Tráco de bestia, o de qualquier animal - tadqui" (ST 219), "Contonearse persona o animal. Ñuquiycachacuni capchiycachacuni" (GH 460/1) - **-ykacha** significa, según González Holguín ([1607] 1975: 112v), hacer algo a menudo.⁴³

También hay un término que se refiere al acto de echarse el camélido, y como es equiparada esta acción a la del camello, parece ser un lexema específico restringido a los camélidos: **tusku(-ku)-**, 'echarse como el ganado de la tierra, o camello' (AR s.v. tuscuni), 'echarse el ganado' (GH 348/1) (cf. ST 19, 367; AR s.v. tuscurrayani, echarse; GH 418/1, 495/1). También Cieza (Crónica cap. CXI: 294) compara la manera de echarse las llamas a la de los camellos. Koford (1957: 166) da una descripción exacta de la manera típica de echarse los camélidos:

As a vicuña prepares to lie prone, it noses the ground and makes two or three false starts by flexing one foreleg. Then it doubles one wrist, then the other, placing the two knuckles down side by side. By flexing the hindlegs, it lowers its knees to the ground. Next, as the elbows drop and the wrists slide forward, the chest descends. Lastly the hindfeet shuffle forward so that the heels bear on the ground. The whole process may be performed in slow jerky fashion, or too rapidly for the observation of details. Apparently all the members of the camel family lie prone in approximately this manner. Rising is normally rapid. The trunk heaves forward as the straightening hindlegs raise the posterior body. Then one wrist is lifted, the forefoot planted, and the other foreleg likewise extended.

Mientras que la palabra **tusku-** es aplicada sólo a los camélidos, los términos para 'levantarse' son los mismos para animales y personas; González Holguín (562/1) los tiene en forma causativa: 'levantar persona o animal', **hatari-chi-** o **saya-ri-chi-**.

Sólo la "Descripción de La Paz" (p. 206) explica el comportamiento de los camélidos silvestres en manadas⁴⁴:

andan en manadas y no se mezclan los machos con las hembras sino que están apartes, y sólo un macho se ve en cada manada de las hembras, que las capitanea, y dicen

43 Para una descripción del paso de la vicuña cf. Koford (1957: 172-3).

44 Para las recuas de los camélidos domesticados véase 4.2.1.2.1.

los naturales que cuando otro macho se entrevera con ellas pelean los dichos machos y el que vence se queda con ellas y el vencido se vuelve á la manada de los de su sexo .. 45

La descripción de los guanacos que da Cobo (p. 366) es parecida:

Andan en manadas pequeñas, y los machos están de ordinario atalayando en los collados altos mientras pacen las hembras en lo bajo; y cuando ven gente, dan relinchos algo semejantes al del *caballo*, para advertirlas; y si va hacia ellos alguna persona, huyen antecogiendo las hembras por delante. Corren a saltos y son muy ligeros. Suélnense venir algunos *guanacos* a las manadas del ganado manso; más, en viendo gente, huyen. 46

La enfermedad del ganado tiene un rol muy importante en la economía basada en el pastoreo. Aunque debe haber habido varias enfermedades que afectaban a los camélidos, explícitamente sólo se menciona una en los diccionarios así como en las otras fuentes, la cual es denominada "carachi" o "caracha", quechua **qaracha**, traducida por los lexicógrafos como 'sarna' o 'roña', por ejemplo "Sarna. Caracha con postilla. Llecte caracha" (GH 666/1; cf. AR, TR s.v. roña, sarna; TR s.v. caracha). Etimológicamente, la palabra parece ser un derivado del lexema **qara**, 'cuero, piel', que también se usa para denominar las escamas de los peces: "Challuap caracha, o cara - escama de pescado" (ST 257).

Sólo hay una forma verbal en los diccionarios que se refiere explícitamente al ganado, que es **chuqri**:- "descalabrado, o herido, o lastimado, o matada la bestia" (GH 116/2).

En las fuentes textuales se habla casi exclusivamente del carache como la causa de la disminución de los camélidos por enfermedad. 47 Una buena descripción se encuentra en Garcilaso (p. 315), también la mencionan muchos otros cronistas y documentos, como Benzoni (p. 262), Polo ([1571] 1916, I: 65), la *Visita a Chucuito* (fol. 82r: 164), la *Visita de Huánuco* ([1562] fol. 98r, 1967, I: 172), la "Descripción de Atunrucana y Laramati" (p. 228) y Cobo (p. 367). Según Guamán Poma el mes más peligroso para coger esta enfermedad es julio (249 [251]), y hasta octubre hay que seguir curando a los animales (1158 [1168]). Por la aplicación de los remedios, como sebo de puerco (*Visita a Chucuito* fol. 74v: 152; GdIV p. 315; "Documentos sobre Chucuito": 46), -González Holguín (531/1) da la expresión **hanpi-wira-wan**, 'curar con grasa'- y por las descripciones de Benzoni, Polo y Garcilaso se puede suponer, que el carache -si no fue introdu-

45 Cf. Koford (1957: 162); Franklin (1983: 592 ss.).

46 Cf. Cardozo (1954: 123); Koford (1957: 190).

47 Para otras enfermedades en la actualidad véase Palacios Ríos (1981: 229-30).

cido por los españoles ⁴⁸- por lo menos apareció con más fuerza y como epidemia después de la conquista. De Polo ([1571] 1916, I: 65) se colige que sobre todo el ganado domesticado era afectado por el carache. Polo (ibid.) y Acosta (l. IV, cap. XLI: 137) afirman que antes se solía enterrar vivo el ganado enfermo. ⁴⁹

El comportamiento de los camélidos silvestres es descrito de la siguiente manera ("Descripción de La Paz": 206-7):

y quando uno de estos animales enferma del mal que llaman caracha, que es como roña, por ser contagioso, lo despiden á bocados, y éstos andan solos sin mezclarse más hasta que mueren porque no sanan dél, sin cura, como los carneros de la tierra, que en no curándolos con sebo y azufre, nunca sanan, porque cunde aquella roña hasta matarlos.

Un indicio de que los seres humanos no solían coger la enfermedad llamada "caracha", podría desprenderse del hecho narrado por Pachacuti (10° Inca: 265), según el cual de una cajita sale, como mariposas, la pestilencia del sarampión infectando a los hombres.

Muchas muertes eran causadas por el hielo (cf. 3.1.4.2 y GP 95 [95]) y los rayos ("Descripción de Abancay": 20, 23). También había animales que hacían daño a los rebaños. Así que en la "Relación de la ciudad de Guamanga" (p. 184) dice que los cóndores son peligrosos sobre todo para los animales recién nacidos, y P. Pizarro (cap. 35, fol. 153v: 246) afirma que las zorras matan una oveja o un carnero cuando lo toman apartado de la manada. ⁵⁰

48 Herrera ([1513] l. V, cap. XXXI, 1970: 313), en su *Obra de Agricultura sobre España*, habla también de la sarna que afecta a las ovejas, pero no la describe con más detalle.

49 De las medidas preventivas que se tomaban contra esta enfermedad se habla en el capítulo 4.3.6.2.

50 Los mismos peligros para las crías son mencionados por un pastor contemporáneo (Frafán 1947: 104, 110; Oyakawa 1982: 21).

4. LOS CAMELIDOS EN RELACION CON EL HOMBRE

4.1 Los camélidos sujetos a un ciclo anual

4.1.1 Crítica de fuentes

Hay pocas referencias en cuanto a la ubicación y al uso de los camélidos dentro del calendario anual. Esto se debe a que la mayoría de los autores coloniales no vivía en la puna, sino en las regiones en las que predominaba la agricultura. Se podría esperar más información sobre este tema de las visitas -para saber cuál sería el mejor tiempo para la entrega de ganado como tributo- y de los documentos sobre las minas en las cuales se usaba mucho la llama para el transporte, pero el ciclo anual y los períodos de abundancia y escasez de ganado no parecen haber interesado a los administradores españoles.

Por eso, hay básicamente tres fuentes que ofrecen datos sobre los camélidos en el ciclo anual, las cuales son las crónicas de Guaman Poma ([¿1610?] 1936 [1980]), Molina el cuzqueño ([¿1575?] 1943) y una fuente menos conocida, el "Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas", que se encuentra entre los documentos de Antonio Baptista de Salazar de 1576 en la Biblioteca Nacional de Madrid. Ha sido publicado en el Juicio de Límites (Barcelona 1906, t. 8) y también por Luna González-Polar (1962). La primera publicación es una transcripción exacta del original, sólo los nombres quechuas tienen errores. La edición de 1962 es incompleta, es decir, le faltan frases y hasta algunos párrafos, así que se ha consultado la edición de 1906 y una fotocopia del manuscrito original que puso a mi disposición la Dra. Carmen Arellano Hoffmann. En cuanto al contenido, las actividades agrícolas son descritas con más detenimiento que las ganaderas, y una comparación con los datos de otras fuentes (Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 86) demuestra una coincidencia relativamente grande, de modo que también la información sobre el ganado puede ser usada con confianza. Molina trae principalmente datos sobre el contexto religioso, particularmente sobre los sacrificios de los que se va a tratar más adelante.

Una investigación sobre Guaman Poma como fuente para este tipo de información se encuentra en Dedenbach-Salazar Sáenz (1985: 29-36). Referente a sus informaciones sobre el pastoreo hay que tener en cuenta que, igual que en la agricultura, la ecología andina muestra variaciones micro-geográficas y que los datos de Guaman Poma probablemente se refieren a la región del dep. de Ayacucho. El hecho que sus datos referentes al pastoreo ni en la cantidad ni en la calidad pueden equiparar sus informaciones sobre la agricultura, también nos permite concluir que Guaman Poma vivía y era de la zona quechua y no de la puna.¹

¹ Para las llamas en el ciclo anual véase también las ilustraciones correspondientes de Guaman Poma (240 [242], 254 [256], 1141 [1151], 1150 [1160]).

4.1.2 Las actividades ganadero-cazadoras en el ciclo anual

Aunque las informaciones sobre la dedicación al ganado no son frecuentes ni detalladas, sin embargo se puede reconstruir un ciclo anual paralelo al de las actividades agrícolas.²

Guaman Poma habla sobre el ganado recién para el mes de marzo: el ganado ya está gordo, hay pasto de sobra (241 [243]), y los camélidos comienzan a parir (1137 [1147]); esta abundancia se refleja en el nombre de este mes: **pacha puquy killa**, mes de madurez. Como también el fruto ya está maduro, el mes siguiente hay que cuidar las comidas de las bestias, entre otras de la llama que entra a la chacra: **suwa llama** (1140-41 [1150-51]). La afirmación que "convalece" el ganado en este mes, se puede referir a que se está fortaleciendo la salud de las hembras que han parido y de las crías recién nacidas. Como en el mes siguiente, mayo, las bestias tienen mucho prado (1143 [1153]), los pastores pueden descansar después de la visita del ganado común: "y dando buena cuenta cantan los llama miches [**llama michiq**] - deziendo - llamaya llamaya yn yalla llamaya y se huelgan" (245 [247]). También en el "Discurso" (p. 157) la entrega de los tributos, entre otros del ganado, tiene lugar en este mes. Según Guaman Poma, en junio siguen las visitas, ahora del ganado de cada casa (247 [249]), por lo cual se limpian también los corrales (1146 [1156]).³

En el mes siguiente, julio, empiezan a enfermarse los camélidos del carache y los pastores los tienen que curar (GP 249 [251]). Guaman Poma dice que todavía en agosto hay mucho pasto para el ganado y se ha de tomar cuenta de los ganados de todo el reino (1152 [1162]). Según él, hay mucha carne (250 [252]). En general, en esta época ya está seco, y tal vez los datos de Guaman Poma no son del todo correctos.

Molina cita para este mes varias oraciones en las que también piden la multiplicación de las llamas -"llama ... captin" (Molina: Himnos No. 8: p. 92)- a Viracocha, al cual se dirigen como al dueño de todo, también de las llamas - "llamayoc" (Molina: Himnos No. 11: p. 94).⁴

2 Para la interrelación del ciclo ecológico y el ritual cf. Vallée (1972).

3 Polo de Ondegardo ([1571] 1916, I: 56) dice que los contadores regresaban al Cuzco en febrero.

4 La traducción de Rowe (1953: 94) en este contexto no me parece del todo exacta; en mi opinión, las expresiones marcadas por el sufijo posesivo nominal **-yuq** se refieren a Viracocha mismo.

En el mes de octubre empieza, según Guaman Poma (1158 [1168]), la esquila de las alpacas y se sigue curando el carache. En noviembre, otra vez más se visita el ganado de la comunidad y el particular (257 [259]); y también Molina confirma que el día 22 de noviembre, los pastores contaban el ganado de las guacas y del Inca y empezaban las fiestas para que este ganado se multiplicara. Según el "Discurso" (p. 159), este mes y el siguiente eran los de mayor ocupación con el ganado, es decir, en noviembre era el beneficio de las crías del ganado, igual que en diciembre; y en este último mes había chacos. Estos datos sobre el trabajo con el ganado en los meses lluviosos siguen siendo válidos aún hoy, como lo confirma Custred (1977: 68): apareamiento, parición y esquila se llevan a cabo en esta estación (cf. también Palacios Ríos 1977).

Comparando los datos en general con el estudio moderno de Paratía llevado a cabo por Flores Ochoa (1968), el ciclo anual no es idéntico en cuanto a las actividades en cada mes, pero se desarrollan las mismas actividades juntas: en Paratía, las curaciones siguen la esquila, y en los mismos meses, enero hasta marzo/abril, se llevan a cabo los ritos para la fertilidad de las llamas y alpacas (Flores Ochoa 1977a: 137). Los cronistas del siglo XVII presentan la misma combinación de actividades, pero para los meses de octubre-noviembre.

Como la información dada aquí se basa principalmente en Guaman Poma y varía en algo de los estudios modernos, es interesante tener en cuenta el estudio de Aranguren Paz (1972: 16-7) que observa una diferencia entre el ciclo anual si se trata de la zona quechua (esquila: mayo-junio) o de la zona de puna (esquila: octubre-diciembre). Hay que considerar que Guaman Poma no parece haber conocido la puna por experiencia propia; sin embargo, sus datos se refieren probablemente a la zona puna del dep. de Ayacucho (esquila en octubre, sarna en cualquier mes [Aranguren Paz 1972: 17]). Los datos no son suficientes como para sugerir investigar un posible cambio climático, pero el hecho que la parición siempre haya sido entre diciembre y marzo, permite suponer que no ha habido cambios fundamentales.

Los tres autores coloniales mencionan y describen, si se reúne toda su información, sacrificios de camélidos para todos los meses del año ("Discurso", para septiembre; Guaman Poma, para febrero hasta mayo y julio hasta octubre; Molina para abril hasta agosto y octubre hasta diciembre); estas costumbres religiosas se van a tratar más adelante (cap. 4.3.4.2 *Los colores* y 4.3.4.6).

4.2 El rol de los camélidos en la esfera económica y sociopolítica

4.2.1 El pastoreo

4.2.1.1 Pastores y dueños de los camélidos domesticados

Las fuentes lexicográficas

En los diccionarios se diferencian tres grupos de compuestos referidos a la persona que se ocupa del ganado. **Michi-q** es derivado de la acción **michi-**, 'pastorear, apacentar, guardar ganado', y, en consonancia con el sufijo nominalizador **-q**, "nombre sustantivo hazedor" (González Holguín [1607], l. I, cap. III, 1975: 5r), denomina a la persona que guarda y pastorea el ganado. Existen también términos específicos: **llama michi-q**, 'ovejero que guarda las ovejas de la tierra' (GH 611/2) y **uña michi-q**, 'borreguero' (GH 436/1). El compuesto **llama ri-chi-q**, 'pastor' (GH 208/2), literalmente "el que hace ir a las llamas", hace recordar la etimología de **michi-**, que consideramos como monolexema, pero que debe ser derivado de ***mi-** como forma básica con el significado de 'comer'; de este morfema se han derivado **mi(-)ku-**, 'comer', con **-ku** en su función pseudo-reflexiva, es decir "en su provecho de lo que dize el verbo" (González Holguín [1607], l. III, cap. V: 111v), y **mi(-)chi-**, 'hacer comer, dar de comer'.⁵

Otro lexema se refiere a la persona que posee llamas: **llama-yuq**, 'ganadero que tiene ganado' (GH 531/1, 208/2). **-yuq** sólo indica "el señor o dueño, o el que lo tiene, o poseedor dello" (González Holguín [1607] l. III, cap. I: 105v). González Holguín (208/2) ofrece un sinónimo: **llama chakra runa**, que lo explica concretamente como "el ganadero, o el granjero en ganados y no en chacras".

Las expresiones más complejas referentes a los que tratan con el ganado son los compuestos con **kama-yuq**, término traducido por todos los lexicógrafos antiguos por 'oficial' (ver nota 21), y especificado por González Holguín (606/2) también como "el que es diestro, abil o sabio en algo". Esta forma es derivada del morfema multifacético **-kama-** (que es verbo y sufijo), de su componente semántico **(-)kama-**, 'la tarea en el trabajo' (GH 46/1), 'obligación' (48/1) (cf. González Holguín [1607] l. III, cap. I: 102-3). Se encuentran los compuestos **llama kama-yuq**, 'ovejero diestro en criar las ovejas de la tierra' (GH 611/2), 'carnerero, o pastor mayoral que tiene a cargo el hato, o estancia' (GH 208/2) y **michi-y kama-yuq**, 'diestro pastor' (GH 618/2), 'ovejero diestro en criarlas [ovejas]' (GH 611/2).

La importancia sociocultural del trabajo del pastor también se refleja en el uso de formas complejas derivadas de **michi-** para denominar a funcionarios políticos: **michi-ku-pu-q**, con el

⁵ Para la aspiración de **-ku** en el cuzqueño **mi(-)khu-** cf. Adelaar (1986: 387).

sufijo benefactivo **-pu**, es traducido por "gobernador de algo sobreestante que prouee, o rije o vela sobre algo"; como sinónimo de "tokricuk" y "yuyapucuk"; el verbo **michi-pu-** significa 'gobernar, ordenar a otro' (GH 534/1, 657/1).

Tal especificación para denominar a las personas que se ocupan del ganado, no se encuentra en otras actividades que se refieren a los animales. Así, para denominar al cazador de diferentes tipos de pájaros, sólo se encuentran compuestos con el sufijo nominalizador **-q**, p. ej. **phichiw t'uqlla-q**, 'cazador de aves con lazos' (GH 440/2). Sólo para un tipo de caza, el llamado chaco, **chaku-**, 'cazar fieras con cerco de gente' (GH 92/1, 440/2), existe una forma que permite suponer que hayan existido personas especialmente diestras para esta tarea: **chaku-y kama-yuq**, 'cazador' (GH 440/2).⁶

Las fuentes textuales demostrarán si de estas tres expresiones, (**llama**) **michi-q**, 'el que pastorea', **llama-yuq**, 'el que es dueño de ganado', y **llama kama-yuq**, 'el que es diestro en criar ganado', se puede colegir una diferenciación en las tareas relacionadas con el pastoreo hasta determinar especialistas que sólo se ocupaban del ganado.

Las fuentes quechuas textuales

Blas Valera ([fines siglo XVI] 1968: 178), en su párrafo sobre las leyes de los incas, anota lo siguiente:

Que hubiese depósitos de ganado de la tierra, que sirviese, lo primero, para los sacrificios, lo segundo, para necesidades de la república, lo tercero, para socorrer a los pobres, lisiados y viudas y huérfanos.

Esta breve afirmación se puede tomar como resumen de los diferentes tipos de ganado en el imperio incaico. Hay que investigar, en base a esta información general, qué tipos de trabajo había, relacionados con el pastoreo y el beneficio de estos géneros de ganado. En cuanto a la terminología, las fuentes primarias, cuyos autores son considerados vernáculos del quechua, ofrecen los términos ya encontrados en los diccionarios. Avila ([¿1608?])^b menciona que se ponía a disposición de una huaca tanto **llamakamayuq** como llamas en un pasto especialmente dedicado a este propósito (cap. 20, fol. 85v, Urioste: párr. 242, p. 156/157):

chaysi astauanrac rrenouaspa mucharcancu **llama camayocnintapas camachipuspa /**
cay llamactas **sucya villca** ñiscapi **michircancu** pacha camacpac llamanmi ñispa /
yngapas cayta camachircantacsi / ...

6 Cf. 4.2.2.

y lo adoraron con renovado fervor, estableciendo llama kamayuq en su honor. A estas llamas las apacentaron en la localidad llamada Sukya Willka, diciendo, "Son las llamas de Pachakamaq." También el Inka mantuvo esta institución.

(Cf. Avila cap. 22, fol. 89r, U: párr. 277, p. 174 y Molina [¿1575?] 1943: 20-21.)

Al retomar el tema en el cap. 22 (fol. 89v, U: párr. 282, p. 176), se encuentra que estos pastores especializados que ahora denomina "**llama michicniri**", eran de un determinado ayllu.

El término que no se refiere al trabajo pastoril, sino a la posesión de llamas, se encuentra en el cap. 29 (fol. 99r, U: párr. 374, p. 216): un hombre llega, con la ayuda de la creadora de las llamas, a tener mucho ganado; él es denominado **llamayuq**, y claramente se trata del dueño de los animales pues él troca (**ranti**-) estas llamas.

Los otros autores de este grupo que no escriben en quechua, usan exclusivamente el término **llama michiq**. Guaman Poma parece referirse con esta expresión a un tipo de encargado especializado del pastoreo; así habla de la fiesta de los "pastores llama miches" (315 [317], cf. 321 [323]), que tenían como trabajo curar, ser buenos pastores y tener sus quipus ⁷, y eran controlados por los administradores de las provincias, los **suyuyuq** (349 [351]). Entre los diferentes oficiales, que a veces denomina con formas de **kamayuq**, a veces con formas compuestas con el sufijo agentivo **-q**, también menciona al "pastor michic" (191 [193]). Guaman Poma no parece diferenciar estas dos formas. Al referirse a los **kamachikuq** (GH 47/1: gobernador, corregidor, mandón) de mérito y no de sangre, Guaman Poma (330 [332]) también menciona, junto con los labradores de agricultura, albañiles y otros, a los "pastores llama miches".

En contraposición a estos pastores que obviamente formaban un grupo de especialistas con sus propias fiestas y tareas pastoriles como ocupación principal, se encuentran, no denominados con palabras quechuas, los jóvenes, hombres y mujeres, que ayudaban en el pastoreo de las familias: los muchachos de 9 a 20 años (203-207 [205-209], Ilustr. 204 [206]) y las indias jóvenes de 12 a 18 años (226 [228], Ilustr. 225 [227]). Obviamente, aquí se trata de una de las tareas inherentes al marco familiar entre otras, como eran cultivar las sementeras, cazar, hilar, cocinar etc. Tal vez hay que ver la información que el Inca mandó que los solteros trabajasen con los ganados (300 [302]), como parte de la repartición de trabajo entre las distintas edades.

7 Cf. 4.2.1.2.1.

Lo que Blas Valera denomina "para los sacrificios", se encuentra según Guaman Poma en las manos de las "uayror aclla"⁸ que "tenía pastos llamado yntip moyan ... ganados y pastos y sementera" (286 [288]), y se dice que también las huacas tienen pastos, sementeras, ganados e indios (265 [267]), igual que el Sol (GdIV [1606] l. II, cap. IV, 1960, II: 46).

Mientras que obviamente mucho del ganado religioso se usaba en los sacrificios, Valera (p. 167) dice, al referirse a los distintos cargos de los sacerdotes, que éstos se mantenían de las carnes del sacrificio y de las ofrendas.

En cuanto al estado como dueño de camélidos, Guaman Poma se refiere al Inca que tenía ganado (339 [341]) y, en la jerarquía regional, menciona a la señora del Collasuyo que era rica "de ganados de uacay y de paco y de ganados de castilla obejas bacas puerkas"; ella se llama Capac Umita **Llama**, nombre excepcional para una mujer (178 [180]).

Garcilaso (l. IV, cap. XIV, II: 133) tiene sólo una referencia quechua: "*llama-michec*", "pastor", y lo contrapone como símbolo de pobreza opuesto al Inca, símbolo del poder y de la riqueza. Acorde con este concepto es la historia del Inca Viracocha, el hijo de Yahuar Huacac, que es castigado por ser soberbio y puesto con los pastores del ganado del Sol (l. IV, cap. XX, II: 142). También en la "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas" ([1583] 1925: 296), se dice que la negligencia de un principal es castigada mandándolo a guardar el ganado.

Respecto a pastores oficiales, no solamente del ganado religioso, Garcilaso (l. V, cap. XIII, II: 165) cita a Blas Valera: "Tenían pastores mayores y menores, a los cuales entregaban todo el ganado real y común y lo guardaban con distinción y gran fidelidad; de manera que no faltaba una oveja ...".⁹

Pachacuti ([¿1613?]) tiene el mismo concepto del pastor como pobre cuando cuenta de "un probe [sic] moço llamamichi y todo handrajo" que se enamora de una doncella del Inca (2° Inca, fol. 11r, 1950: 222). La única referencia adicional respecto al pastoreo anota que cada parcialidad tenía, por mandato del Inca, llamas y comida para los pobres (9° Inca: 248).

⁸ Para un estudio del término "uayror aclla" en relación con la terminología andina para la belleza y las características preciosas de las semillas denominadas "wayruru", véase Cereda (1987: 169 ss.).

⁹ En cuanto a los especialistas, Garcilaso (l. V, cap. IX, II: 159) cita a Acosta ([1590] l. VI, cap. XVI, 1954: 196), pero no hay referencia a pastores como "oficiales".

Testigos de la conquista y cronistas tempranos hasta 1571

Este grupo de cronistas se distingue del primer grupo por tres tipos diferenciables de información: primero, informes de lo que vieron estos testigos de la conquista y asimismo de la última fase del imperio incaico, en distintos lugares, es decir, un tipo de información etnográfico-regional; segundo, mencionan actos únicos de determinados Incas; y tercero, refieren costumbres y leyes de los incas. Los dos últimos tipos de información también se encuentran en las otras crónicas.

Estete ([1534]a 1853) hace varias referencias a la situación etnográfica. Cerca de Pombo, Junín, él encontró un pueblo de pastores (p. 340), y de Marcara dice que es pueblo "de señores de ganado que tienen en él sus pastores, y en cierto tiempo del año los llevan allí á apacentar, como hacen en Castilla, en Extremadura" (p. 339).¹⁰ De Corongo, Huamachuco, nos dice que es un gran puerto de nieve y agrio, es decir, se debe encontrar en gran altura, y los pastores que guardan el ganado tienen sus casas en las sierras al modo de España (p. 338). Sancho de la Hoz ([1534], cap. XVI, 1938: 176) describe aun más claramente este tipo de pastoreo, que se puede llamar transhumancia estacional: "Hay bastante ganado de ovejas que andan en rebaños con sus pastores que lo guardan, apartado de las sementeras, y tienen cierta parte de la provincia donde invernan". Estas informaciones no dejan del todo claro el 'status' de los pastores; parece que se distinguía, en el nivel regional, entre dueños de rebaños y pastores. Sancho de la Hoz (cap. XVIII: 180) dice que en el Collao no se podía matar ganado sin licencia del señor al que se estaba sujeto; así, parece confirmar esta diferenciación, al igual que la afirmación de Atienza ([1572-75] cap. XXXII, 1931: 124) que los nobles tenían derecho al trabajo de los pobres "en guarda de los ganados y chácaras, muchos indios, reservándolos de la paga y tributo, que toda la comunidad deberían dar". Sin embargo, con estos cronistas tempranos, siempre hay que tener en cuenta que probablemente no dominaban el idioma lo suficiente como para juzgar estos hechos.

Obviamente sólo se juntaba el ganado en corrales con determinados propósitos, como p. ej. en la época colonial para dárselo a los españoles, cosa que es referida de Carhuay (Carhuaz) (Estete [1535] 1918: 339). De esto resulta también que el dominio y control incaico no era igualmente fuerte en todas las regiones.

¹⁰ Ebersbach (1986: 20) describe esta transhumancia estacional: en verano llevaban los rebaños de ovejas al norte, a León y Castilla Vieja, en invierno regresaban a Estremadura por su clima más moderado. Cf. también los estudios de Fontavella (1951) sobre la transhumancia en Valencia y de Jacobeit (1961: 69-76) quien describe la historia de la transhumancia en España. La definición de transhumancia empleada por él (p. 66-7) contiene elementos que también se encuentran en los Andes.

Mena ([1534] 1938: 312) vio cerca de Cajamarca "muchos pastores y cameros del real de Atabalipa"; eso significa que el Inca tenía sus rebaños, especialmente donde se alojaba. Es posible que en parte estos rebaños fueran pastados por los mismos naturales de cada región entre sus propios hatos, pero deben haber existido también y especialmente si se trataba de ganado del mismo Inca, **kamayuc** especializados, los que describe Borregán ([1565] cap. X, 1948: 80):

y proueyo que se pusiese guarda en los ganados y tuviesen quenta y trazon en lo que montiplicaban [sic] para dar al sol el diezmo y la lana que para su mesma persona y de sus mismos tributos estuviere por si como la del sol y se pusiesen yndios que los mirasen y guardasen que se llamaban Camayos del sol y camayos del ynga y camayos de los tambos rreales

Cieza (**Señorío** [1550] cap. XXVIII, 1985: 85) describe por ejemplo el templo de Coropuna que tenía, aparte de los servicios, chacras y ganado; Molina el almagrista ([1552] 1968: 75) dice lo mismo del templo del Sol en el Cuzco. Betanzos ([1551]b I parte, cap. XVII, 1987: 86) menciona además a los Incas muertos, los "bultos", como dueños de camélidos, pues el Inca les asignaba personas de servicio, tierras y también ganado (cf. también Santillán [1563] párrafo 29, 1968: 112).

Casi todos los autores de este grupo se ocupan de diferentes aspectos de un sistema redistributivo. Betanzos, al hablar sobre el Inca Yupanqui, menciona dos casos: el Inca regaló, después de la guerra, ganado de los vencidos al ejército incaico (I parte, cap. X: 45; cap. XIX: 96) y, en la ceremonia de casamiento, regaló ganado a los novios (cap. XIII: 63). Sobre todo el primer gesto que describe Betanzos parece haber sido institucionalizado por los incas, probablemente basándose en la relación antigua de reciprocidad más igualitaria entre el grupo incaico y otros grupos amigos. Así Santillán (párrafo 16: 108) dice que el Inca, después de una conquista, daba ganado a los que habían estado con él en la conquista, y una parte la aplicaba al Sol y a las huacas. Pero también menciona que el Inca dejaba una parte del ganado para la sustentación de los naturales y recibía ganado regalado de los caciques (párr. 54: 117). Y P. Pizarro ([1571] cap. 33, fol. 150, 1978: 240) menciona la repartición de ganado por los señores Incas para el consumo de los principales.

También Betanzos (I parte, cap. XL: 179-80; cap. XLII: 186) menciona el ganado entre otros regalos para los caciques después de una visita organizada por los incas. Estas visitas servían para tomar cuenta del ganado que los caciques tenían a su cargo (Betanzos I parte, cap. XLVII: 197). De esto se entiende que se trata aquí del ganado estatal. También los señores Incas se encargaban de tal trabajo; y Betanzos lo interpreta como privilegio p. ej. del sobrino del Inca que se encargaba de ser el "proveedor mayor del Cuzco de todo el ganado que el Cuzco tenía en toda la tierra", y su hijo era el encargado del ganado del Sol y como tal también pastoreaba los animales (I parte, cap. XXXIX: 176). Según el autor, este ganado del Cuzco se empleaba en las fiestas y

sacrificios y lo tenían que reemplazar las provincias cuando era necesario (I parte, cap. XXXII: 149). Las personas que se ocupaban en el pastoreo de este ganado del Cuzco eran

tres repartimientos de indios cercanos a la ciudad los cuales él así había señalado por propios de la ciudad para que así hiciesen y sirviesen en las cosas que la ciudad tuviese necesidad y así estos tres repartimientos tenían a cargo de guardar e apacentar los tales ganados que así mismo eran propios de la ciudad y cada año eran obligados los caciques que así este ganado guardaban de dar cuenta a un señor de la ciudad que para esto era señalado el cual señor era deudo muy cercano del Ynga y más principal en la ciudad al cual señor le daban cuenta los tales caciques de los multiplicos y lanas y del ganado que así se hubiese muerto en aquel año lo cual mortecino lo traían seco delante del y curado hasta las telas con que los corderos salían envueltos cuando nacían todo lo cual traían seco y curado e así se daba cuenta de todo trayéndolo allí presente y si caso fuese que del tal ganado no había la cuenta que era razón y se hallase que de una sola oveja fuese encargo del tal cacique que así la guarba [sic] mandó el Ynga que este tal fuese ahorcado públicamente por hombre desperdiciador de la hacienda y bien de la república. (I parte, cap. XXI: 105.)

Otro indicio de que también existían especialistas en el pastoreo es el siguiente: el **llaqtakamayuc**, el oficial de cada pueblo debía saber

la vida de cada uno y de que vivía y que ganados [sic] criaba y que el que criaba ganados tuviese colgadas de su puerta insignias dello como era alguna pata o quijada de oveja y si criaba aves ... las plumas y huevos dellas y si era cazador o pescador ... que tuviese y colgase a la puerta de su morada las insignias dello ... (I parte, cap. XXII: 115).

Hay que admitir que estas "insignias" hacen recordar los letreros de los oficios que los europeos tenían en la fachada y que mostraban el símbolo del oficio (Sinz 1986: 21; Lurker 1983: 786-7).

Un tipo distinto de redistribución es mencionado por Santillán (párrafo 68: 126): los incas mandaban dar ganado a los que no tenían para que éstos pudieran pagar su tributo. Lo mismo refiere Cieza (Señorío cap. XIII: 35; cap. XVII: 46, 48; cap. XLII: 125), aunque en algunos casos parece tratarse de una glorificación de los incas por parte de los informantes incaicos, pues de una provincia como la de Canas se puede suponer que había tenido ganado también en tiempos preincaicos.

En cuanto a otro tipo de información, sobre todo la especialización en el pastoreo y los tributos de estos pastores especializados, si existían, no se encuentra mucha información en este grupo de fuentes - salvo la de Betanzos mencionada anteriormente. Santillán (párrafo 80: 130) dice que donde había ganado tributaban ropa de lana, pero no dice si se trata de especialistas (cf. párr. 68: 126). Sólo Cieza (Señorío cap. XXII: 64) menciona mitimaes que tenían la función de espías y de los cuales "sacaban muchos para obejeros y ravadanés de los ganados de los Yngas y del Sol y otros para roperos ... plateros ...". Sobre este tipo de "oficio" se recibe más información detallada en las fuentes administrativas.

Documentos de la administración española, entre otros las Relaciones Geográficas de Indias y las visitas

Los documentos administrativos contienen información relativamente copiosa sobre los diferentes tipos de pastores, los dueños de los camélidos, la redistribución y el tributo en forma de camélidos. Como la finalidad principal de tales documentos no era dar información sobre la organización pastoril en el período incaico, la mayoría de la información se encuentra junto con datos de diversa índole, como p. ej. tributos cobrables por el gobierno español, en las Relaciones Geográficas de Indias (RGI) y en las visitas sobre etnias particulares. Algunos autores hacen referencias coherentes y aclaratorias al sistema incaico, entre ellos Polo de Ondegardo.

Respecto a la actividad pastoril se diferencian los siguientes tipos de datos.

Algunos datos se refieren a grupos especializados en el pastoreo; la mayoría de ellos parece estar constituida por pastores encargados de guardar los rebaños estatales. Así, López de Caravantes ([1630] JdL 1907, t. 1: 297) dice de los collaguas que eran "los pastores del Inca". También Wachtel (1982: 225, Notas 52 y 53), con referencia a los documentos de los años 1556 a 1570 que tratan de los sipesipes de Bolivia, cita lo siguiente: "los ... yndios sipe sipe eran ganaderos del ganado del ynga". Mientras que aquí se entiende que todas estas etnias vivían, por su ambiente ecológico, principalmente del pastoreo y por eso, desde luego, servían al gobierno central especialmente como pastores, en la "Descripción de Abancay" ([1586] RGI vol. II, t. II: 22), es decir, en una región que no es mayormente puna, se mencionan varios pueblos que "le servían [al Inca] de pastores para guardar su ganado y también de hortelanos". En la Visita de Huánuco ([1543] Sf. 153r, 1967, t. I: 293) se lee que los yaros del pueblo Caracara "fueron puestos aquí para ovejeros en el tiempo del ynga". La situación opuesta, es decir que los grupos locales eran pastores y los mitimaes agricultores, se encuentra en el caso de los cayambis y guaylas respectivamente, en Huancavelica ("Información de los mitimaes Cayambis" [1566] 1973: 43). En un documento sobre Guaura ("Tasaciones de los yndios y visitas" [1549] 1978: 228) se encuentra, entre los pueblos especializados en determinados oficios, "Caruacaya/ovejeros". Este pueblo parece haber sido usado sólo en cierta estación del año pues es descrito como pueblo de casas de ovejeros "que eran para que en ellas se acogían los yndios de las dichas parcialidades cuando por allí trayan su ganado" (ibid. 260).¹¹ También en la Visita de Huánuco ([1543] Sf. 151v, t. I: 292) se menciona una unidad aun más pequeña: en la visitación de Uspamarca se apunta que había una estancia de diez casas "que eran en tiempo del ynga pastores del ganado". De una forma generalizada, Polo ([1561] 1940: 135) confirma estos datos sobre grupos étnicos, pueblos y estancias que estaban al servicio del Inca:

¹¹ Cf. los datos sobre este tipo de transhumancia presentados por Estete y Sancho de la Hoz.

así como [el Inca] lo [el ganado] tomó todo para sí y para su Religión, ni más ni menos aplicó todos los pastos, avnque los amojonó entre prouinçia y prouinçia; y según todos concluyen de vnas partes a otras traxo algún ganado acomodándolo conforme a los pastos, y **hizo pueblos de obejeros para la guarda** [mi énfasis, SDS], y los llevó de vnas partes a otras; y estos davan cuenta al caçique de lo que multiplicavan y moría, y el caçique al governador, y él al inga (Cf. Polo [1571] 1916, I: 61-3.)

Por otro lado, el mismo autor afirma que los mitimaes no poseían ganado ([1571] I: 68); pero hay que considerar esta afirmación como dato regional, pues en la Visita de Huánuco ([1562] fol. 37v, 1972, t. II: 25) son mencionados mitimaes ocupados en el pastoreo. Ellos vivían en el terreno de los yaros y

son los mitimaes puestos por Tupa Ynga y que hay otros tres pueblos en los yaros también mitimaes puestos por estos caciques y principales que se llaman Yacan y Quirucalla y Maraya[roto] que no tienen principales que son ovejeros del tiempo del ynga y lo son ahora y guardas de ganados.

Salvo estos mitimaes pastores que vivían en tres pueblos, había otros mitimaes que guardaban las fortalezas y no daban otro tipo de tributo ([1562] fol. 38r, t. II: 25). Otro testigo, en cambio, afirma pertenecer también a los mitimaes que cuidaban las fortalezas, pero dice que también le daban al Inca veinte indios e indias ovejeros (fol. 44r, II: 34). Otro grupo de mitimaes eran agricultores y también daban indios para guardar ganado del Inca (fol. 39r, II: 27).

Parece que algunos grupos de mitimaes de las fortalezas eran privilegiados pues Juan Condor Guaya dice "que [los indios] no le dan [a él] indios para guarda de ganados porque los hijos de los indios que el ynga les dio se los guardan ahora" (fol. 48r, II: 41).

Aquí se nota que, aparte de grupos étnicos y pueblos especializados en el pastoreo, existía también la institución de poner a disposición del gobierno central (es decir, del Inca y de la religión) cierto número de personas que se especializaban en el pastoreo. Informaciones de este tipo también se encuentran en otros documentos: en la "Descripción de Abancay" (p. 28), el pueblo de Hamancay y otros dos "tributaban maíz y sus comidas, y hacían ropas y guardaban ganados". Hay muchas referencias a este tipo de "tributo" en forma de trabajo; siempre el pastoreo del ganado del Inca es parte de otras actividades como tejer, trabajar las chacras etc.¹² Llevaban a cabo este trabajo en su propia tierra, como refiere la "Visita de Guancayo" ([1571] 1963: 63): los 900 indios del repartimiento tenían en guarda 300 cabezas de ganado del Inca, de las cuales llevaban carne para la alimentación de las mamaconas; o tenían que ir a otros sitios como pastores ("Visitación de Atico y Caraveli" [1549] 1977: 77): "que el Ynga tenia / en Parinacocha cierto

12 "Visitación de Atico y Caraveli" ([1549] 1977: 79); "Visita de Urin Chillo" ([1559] fol. 838v, 1976: 182); "Relación de los Pacajes" (1) ([1586] RGI vol. I, t. II: 338); Visita de Huánuco ([1562] fol. 10v, 1967, I: 26).

ganado de ovejas y le daban para la / guardia dello treinta yndios". En los "Documentos sobre Chucuito" ([1572] 1970: 46) se encuentra la relación de que por cada cinco indios se daba un ovejero; no está del todo claro si era para el ganado del Inca o para el de la comunidad. El autor de este informe sólo dice que el ganado de la comunidad era repartido por el Inca para que las comunidades lo tuvieran "en guarda". Falcón ([1567] 1946: 132-3) resume estas actividades de la siguiente manera: "Sólo les compelia [el Inca] a labrarle las tierras que estaban señaladas para él, y guardarle sus ganados y hacer en su servicio". En cuanto a la terminología para los pastores del ganado estatal, el mismo Falcón (p. 137-8) menciona al **llamakamayuq**:

Así mesmo puso e hizo poner número de indios que lo sirviesen de cada provincia, conforme al número que en ella había, en las cosas que en la mesma provincia había, de que él pudiese ser servido y aprovechado, ... llama camayoc ...

Igual que en las tradiciones orales de Huarochirí, este término se usa indistintamente como **michiq**; así, uno de los testigos de Toledo ([1571] 1940: 160), Diego Cusi Condor, natural del pueblo de Chinchaypuquio, dice que su padre sirvió al Inca Huayna Capac de "michic" ¹³ y Pedro Ychoc habla de sus abuelos quienes eran de Huánuco y habían sido mandados por el Inca para gobernar los indios "ovejeros" de éste en Yucay (ibid. p. 114-15). También la "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas" ([1583] 1925: 293) dice que el Inca "tenia sus oficiales ... los pastores de los ganados y pescadores en los rrios y ortelanos, y caçadores de uenados y obejas brauas que llaman guanacos y bicunas". Un testigo de Yauyos, en la "Probanza hecha por el señor fiscal" ([1571] 1974: 52) dijo "que era ovejero del inga". Desgraciadamente no es posible constatar si se diferenciaba terminológicamente el pastor de un grupo especializado del pastor especializado que pertenecía a un grupo no exclusivamente pastoril.

Y aunque Polo ([1561] 165; cf. [1571] I: 76, 100) confirma "que todo quanto los indios davan al señor soberano fueron seruiçios personales", se encuentran muchas referencias de que también se entregaban camélidos, y productos derivados de los camélidos, como lana, ropa de lana y charqui. ¹⁴

También el trueque usando las llamas parece haber sido parte del tributo, como se encuentra en el "Repartimiento de tierras" ([1556] 1977: 22): los indios sipesipe, ganaderos del ganado del Inca, se encargaban de llevar productos "al cuzco ... con ganados del ynga". Cobo se refiere también al

13 ¿Se trataría del mismo pueblo de Chinchaypuquio cuyos habitantes se habían especializado como pastores para el Inca de la "Descripción de Abancay"? (Véase arriba.)

14 P. ej. la "Visita del repartimiento del cacique Guanca" ([1549] 1975: 59); la "Visita de Caxamarca" ([1540] 1967: 40); "Tasaciones de los yndios y visitas" ([1549] Rococha, 1978: 229); y el mismo Polo ([1561] 135, [1571] I: 95, 100).

transporte en ganado estatal o religioso de bienes, para propósitos estatales o religiosos ([1640-52] l. XII, cap. XXX, 1956, t. II: 124).

A pesar de algunas afirmaciones de que todo el ganado le pertenecía al Inca y por eso se llamaba **qhapaq llama** (Polo [1561]: 136-7; "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas": 289), el mismo Polo las relativiza diciendo que había depósitos en los cuales se juntaban los tributos para el Inca, y de ellos también se repartía a la gente en años estériles; pero en la distribución "no se rrepartia del ganado de la comunydad ny de lo que alguno poseya en particular, conque estos no eran muchos"; estos hatos se llamaban **wakcha llama**, "guachallana" [sic], "hatos pobres"; "aunque como no se dividían sino que los herederos los poseyan en común, ... algunos avía grandes, pero destos no se les tomaua cosa alguna ..." ([1571] I: 127-8, cf. [1561]: 136). Es decir que también había tierras y ganado que eran de la comunidad, igual que el trabajo que se dedicaba a eso (Polo [1571] I: 75; "Reparto de tierras" [1595] 1957: 429). En Chucuito (Visita a Chucuito [1567] fol. 10v-11r, 1964: 23), el ganado de la comunidad servía, en la época colonial y probablemente en el período incaico, para ser consumido en las fiestas, en las cuales también recibían los pobres carne, y para adquirir conservas de papas para la alimentación de los pobres. En la misma fuente, dice también que se daba lana del ganado de comunidad al Inca (fol. 45r: 93). Este uso de instituciones comunitarias en provecho del gobierno central es mencionado también en la "Visita de Guancayo" (p. 66): en una chacra llamada Chancay, que era de la comunidad, solían tener el ganado del Inca. Desgraciadamente no se encuentran más términos quechuas que se refieran a este ganado particular y de la comunidad.

De la existencia de ganado no estatal se explica que los indios comunes podían también servir a sus principales mediante sus bienes.¹⁵ Algunas informaciones sobre esta forma de tributo a nivel local se encuentran, aunque no siempre presentadas claramente, en la Visita a Chucuito. Los caciques tenían pastores que les servían en la puna (fol. 15v: 32; fol. 43r: 88); declaran que en parte eran indios de ellos desde antes del incario cuyos descendientes seguían sirviéndoles; en parte recibían anualmente pastores de los pueblos (fol. 10r: 21-2). Los caciques también obtenían animales en forma de tributo redistribuido por el Inca, como lo declara Martín Cusi (fol. 16r: 34). Pero él dice que eran para dar de comer a los guerreros en campaña (fol. 10v: 22). Además recibían carneros de la comunidad para convidar a los comerciantes, y parece ser que también directamente de los tributarios, más ropa de cumbi, la cual, según otro testigo, era tejida por los "cumbicamayos" (fol. 54v: 111), que solían ser hombres (fol. 26v: 56).

15 Cf. Atienza y Sancho de la Hoz.

En el "Aviso de el modo que havía en el gobierno de los indios" ([ca. 1570-75] 1970: 167) se afirma que el Inca había dado ganado a los capitanes y que mandó que los indios le diesen pastores para ese ganado y que estos pastores no fuesen obligados a dar ningún tributo más que el servicio de ser ganaderos (cf. los mitimaes privilegiados en la *Visita de Huánuco* [1562] fol. 48r, 1967, I: 41). Aquí se nota claramente que en la época incaica los caciques y principales, a pesar de tener ciertos privilegios, ya eran dependientes del gobierno central. Por otro lado, la institución de recibir los caciques trabajo de los indios, se remonta a tiempos muy antiguos como está dicho en la "Descripción de Vilcas Guaman" ([1586] RGI vol. I, t. I: 207): "lo que solían dar a sus caciques antes que los Ingas los sujetaran, era el trabajo personal en que ellos los querían ocupar, como era hacerles sus casas y vestidos y sementeras y guardarles sus ganados". En esta organización se notan restos de una reciprocidad antigua entre corresponsales del mismo 'status', y la redistribución que se encuentra en el nivel local igual que en el estatal-regional es expresión de esta reciprocidad. En Huancayo ("Visita de Guancayo": 64), cada indio daba a su cacique un carnero de la tierra cada año, y éste lo comía con los mismos indios. De manera parecida, el Inca, es decir, el gobierno central, repartía bienes, entre ellos también ganado, a miembros de la nobleza regional por méritos especiales. En la "Relación de la provincia de Guamanga" (Bandera [1557] RGI vol. I, t. I: 177) se cuenta el origen de esta redistribución. El primer Inca, después de sus conquistas, repartió el ganado: para el Sol, para ciertas huacas y mamaconas, y lo demás a todos los caciques de este reino, especialmente a los que habían estado con él en la conquista, y una hembra y un macho a cada indio de los cuatro suyos. 16

En la "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas" (p. 294, cf. "Relación del origen y gobierno que los ingas tuvieron" [1583+] 1920: 65) se lee que "quando algun yndio hazia algun seruijcio pequeño la merced era darle alguna rropa de cumbi de la de su bestir y alguna joya y carneros de carga" (cf. también Polo [1561]: 136). El uso de la palabra "merced" indica que la reciprocidad antigua había sido reemplazada por una dependencia del poder central, lo cual se refleja también en el uso de la argumentación.

Un servicio más con el que tenían que cumplir los indios en el tiempo incaico era el de la religión que se puede considerar, en el nivel estatal, parte del servicio al Inca. En la "Relación de los Pacajes" (1) ([1586] RGI vol. I, t. II: 338) dice que "los tributos que habían de dar para él [el Inca Tupa Yupanqui] y para las dichas sus guacas, ... era que guardasen el ganado del sol y el suyo ...". En casi todas las fuentes cristiano-religiosas se mencionan estos rebaños del Sol, del Trueno y de las huacas 17, a pesar de que en las grandes visitas la mayoría de los testigos están de

16 Cf. Betanzos.

17 Véase el capítulo 4.2.1.1 *Extirpadores de la idolatría*.

acuerdo en afirmar que las huacas en el tiempo de los incas no tenían dedicado ganado a si mismas (Visita de Huánuco [1562] fol. 11v, 1967, I: 28); algunos dicen que había y "que todo se acabó" (Visita a Chucuito fol. 53v: 108).¹⁸ Un testigo de la Visita de Huánuco (fol. 30v, I: 63) dice que daban guardas para el ganado que tenía la huaca grande. También la "Relación de Oropesa y Guancavelica" ([1586] RGI vol. I, t. II: 307) confirma que el Sol y las huacas tenían mucho ganado. Según Toledo ([1572] 1940: 203) hubo incluso mitimaes encargados del ganado que se dedicaba al sacrificio. Únicamente Viracocha, por ser "señor universal y criador", no tenía ganado asignado para su servicio (Acosta [1590], l. VI, cap. XXI, 1954: 201). También los señores muertos tenían servicio y ganado (Polo [1571] 1917, II: 134; Toledo [1571] 1940: 129).

A manera de resumen, se pueden distinguir grupos étnicos y pueblos que servían como pastores al Inca. Pero también cada pueblo tenía que poner a disposición del estado un cierto número de pastores así como de camélidos y productos derivados de ellos. Las palabras **llamakamayuq** y **michiq** son usadas indistintamente para denominar a estos pastores. El dueño de estos rebaños y servicios, lo que según los diccionarios sería el **llamayuyq**, era el estado central, es decir el Inca y la religión institucionalizada. Otros dueños eran las comunidades que tenían rebaños y pastos que probablemente eran cuidados por turnos por la misma comunidad. También había personas, frecuentemente de una posición social elevada, como los principales y caciques, que eran dueños de rebaños y se podían aprovechar, en parte por "merced" del gobierno central, del servicio pastoril de los grupos que ellos gobernaban. Según Polo, los rebaños del estado se llamaban **qhapaq llama**, todos los otros **wakcha llama** - dos términos que probablemente se refieren al dueño poderoso o rico y al dueño no rico (y no a los mismos rebaños de llamas como grandes/ricos o pequeños/pobres).

Crónicas tardías -a partir de 1572- sobre regiones particulares

Los autores de este grupo de fuentes se ocupan sobre todo -aparte de mencionar la existencia de ganado del Inca y del Sol- de los aspectos de la redistribución. Murúa es una excepción pues describe con más detalle las funciones de los pastores y de acuerdo a éstas los divide en diferentes tipos.

En cuanto a la redistribución, se mencionan distintos grupos que recibían, como "merced", ganado del Inca. Según Cabello Valboa ([1586] 3ª parte, cap. 22, 1951: 376), Huayna Capac, para reconciliar a los orejones rebeldes y descontentos, les invitó a "tomar de aquel maíz ganado y

¹⁸ En los "Documentos sobre Chucuito" (p. 19; cf. Visita a Chucuito fol. 23v: 50) se dice que el ganado de la comunidad se ha originado en el ganado dedicado a la religión en la época incaica. Cf. Albornoz ([ca. 1581-85] 1967: 38) quien sostiene lo mismo.

ropa". En el "Discurso de la sucesión y gobierno" ([1561+] *JdL* 1906, t. 8) se lee que los astrónomos, que eran considerados especialistas, **kamayuuq**, recibían chacras, ganado, mujeres y criados (p. 151), y también a los veedores el Inca les hacía mercedes: "hera darles mugeres é criados y chácarras y ganados y buenos vestidos de rropa fina" (p. 153). Según esta fuente, los veedores, denominados "sayapaya", derivado del verbo **saya-paya-**, "asistir a otro o estar en pie ante el como sieruo ..." (GH 324/1), controlaban el ganado del Inca y del Sol.

Montesinos ([1643] cap. XXIII, 1882: 133) da cuenta de los chilenos aliados de los incas que recibieron, al final de su visita al Inca, "muchas vajillas de oro y gran número de ovejas de la tierra". Murúa menciona que a los mitimaes el Inca "les daua las mejores tierras, pastos y lugares" ([ca. 1600] 1962, I. I, cap. 26, t. I: 64); en su matrimonio, el Inca regaló "a los demás caçiques y prinsipales, asi mismo les haçia merçedes dándoles yndios de seru[ic]io, ropa, carneros, lana" (1964, I. II, cap. 15, t. II: 68), y también en la adoración del Sol los curacas, gobernadores y capitanes recibían "merçedes de obejas, coca, axi" (1964, I. II, cap. 29, t. II: 111). Según Román y Zamora ([1575] I. I, cap. XXI, 1897, t. I: 228-9), también se repartía ganado real a los pobres en la fiesta de la cosecha.

Aparte de Murúa, sólo Cabello Valboa y Román y Zamora tienen términos quechuas. Román y Zamora (I. I, cap. IX, t. I: 122) dice que "los pastores que en su lengua eran dichos Michi, guardaban sus ganados con gran cuidado y fidelidad". Cabello Valboa (3ª parte, cap. 18: 340) parece confundir dos palabras quechuas, **michi-** y **michu-**; él dice: "Michic, que quiere decir guarda era el oficio de estos espíar". Sin embargo había pastores entre los mitimaes, pero estos espías son denominados "micho(c)" por otros autores (Murúa 1962, I. I, cap. 26, t. I: 66), nominalización agentiva del verbo **michu-**, según González Holguín (237/2-238/1) 'entremeter una cosa con otra'. 19

Entre los diferentes grupos de pastores que describe Murúa, se encuentran, igual que en la "Crónica" de Guaman Poma, las muchachas y los muchachos entre 12 y 18 años (1964, I. II, cap. 20, t. II: 82, 83). Probablemente ellos se ocupaban de estas tareas en el seno de la familia y no se les puede considerar especialistas. Las personas encargadas especialmente de cuidar el ganado religioso eran las "taqui aclla" de la cuarta casa que

eran pastoras del Ynga, de todos los ganados que el ynga tenía para sus sacrificios, los cuales guardaban de noche en sus corrales, junto a estas casas de recojimiento, y de día los sacaban a pasar, con mucha cuenta y razón y con gran cuidado que tenían ellas. Tenían la tierra segura de las bestias fieras, y así podían andar por los pastos seguram[en]te y, mientras repastaban el ganado, entendían en ensayarse en sus

19 **Michu-** tampoco se encuentra en Santo Tomás y en ningún diccionario quechua ecuatoriano moderno con el significado de 'pastar'.

arauies y cantares que vsaban, para quando biniese el Inga por donde ellos estaban. (1964, I, II, cap. 18, t. II: 76-7.)

En la edición de 1946 (I, III, cap. XLI: 259), el mismo autor afirma que en la sexta casa de recogimiento "tenían ... ganado del sol, que los Ingas inventaron para tener carne de estas seis casas de recogimiento".

También había pastores varones cuidando el ganado del Sol, los cuales Murúa (1964, I, II, cap. 21, t. II: 88) describe de la siguiente manera:

Los ganados del sol y de las huacas eran ymfinitos (*sic*) y en los mejores y más gruesos pastos, dedicados al sol y donde no podía nadie repastar, y los pastores y guardas eran escojidos y que con grandísimo cuidado guardauan los ganados y teníanlo por cosa sagrada, de manera que, aunque no tubiera pastores, ningún yndio se atrebera a llegar a él, que entendía que luego moriría. Y estos pastores se llamaban criados del sol ...

En la edición de 1946, éstos son llamados "michi" (I, III, cap. LXVII: 335).

El ganado dedicado al Sol le era especialmente asignado (Murúa 1962, I, I, cap. 20, t. I: 47; 1962, I, I, cap. 31, t. I: 81; 1964, I, II, cap. 21, t. II: 88; Román y Zamora I, I, cap. IX, t. I: 122), pero según Román y Zamora (I, I, cap. XXI, t. I: 225) también se usaba para los sacrificios el ganado de la comunidad.

El primer grupo de pastores, los jóvenes, deben haber pertenecido al grupo de los tributarios que Murúa (1964, I, II, cap. 20, t. II: 81-2) describe de la manera siguiente: "no ubo tributos ni tasas que pagasen ... al Ynga, sino le daban lo necesario que guardasse las chácaras y sementeras y los ganados y para la guerra y los vastimentos neçesarios" - mientras que los pastores del ganado del Sol deben haber formado parte de los especialistas que Murúa describe con más extensión. En el cap. 21 (1964, I, II, t. II: 84-5), Murúa presenta los siete "estados".²⁰ Entre hechiceros-sacerdotes, labradores de chacras especializados, oficiales para la producción de armas, soldados de las fortalezas, orejones y el consejo del Inca también se encuentran los "pastores de todas suertes de ganados, los cuales asistían en las punas en chozas para este efecto, guardando los términos de los pastos con mucha puntualidad". Por los grupos que forman estos "estados" se puede colegir que se trata de los grupos de personas que eran necesarias para el funcionamiento del estado incaico, que tenía características imperialistas.

²⁰ DA (II, t. III: 623/1): "ESTADO. ... la especie, calidad, grado y orden de cada cosa: y por esso en las Repúblicas se distinguen, conocen y hai diversos estádos, unos seculares y otros Eclesiásticos, ... y de los Seculares propios de la República, unos Nobles y Caballeros, otros Ciudadános, unos Oficiales, otros Labradóres, &c. y cada uno en su estado y modo de vivir tiene orden, reglas y leyes para su régimen".

Los pastores también se mencionan en la enumeración de los diferentes "oficiales"²¹, los **kamayuyq**, que se ocupaban, entre otras cosas, de producir ropa y zapatos; eran los pescadores, carpinteros etc.: "Yndios oficiales que tenían a cargo hazer bestidos a los / carneros de los sacrificios, que el Ynga tenía señalados para este efecto; ... pastores que dizen llama camayos, que guardauan el ganado del Ynga" (Murúa 1964, l. II, cap. 21, t. II: 86; cf. 1946, l. III, cap. LXVII: 333). Se entiende que el trabajo de ellos, ¿en parte?, formaba el tributo al Inca: "No vsó el Ynga cobrar tributo de sus vasallos, como está ya apuntado, sino sólo mandó le diesen todo lo necesario para su seruicio y de su casa real, guerra, labradores y guarda de ganado, vastimentos, vestidos y otros oficiales ..." (ibid. p. 86).

Por estas explicaciones podría parecer que Murúa estuviera usando los términos **michiq** y **llamakamayuyq** de manera invertida, o por lo menos indistintamente. Murúa (1946, l. III, cap. XX: 211) es el único autor que describe el castigo que recibían los pastores al no cumplir bien con sus tareas: les quitaban las camisetas y les daban azotes.

Crónicas generales sobre las Indias, cuyos autores conocían el Perú

De los autores de este grupo, sólo Vázquez de Espinosa, Cobo y Acosta nos proporcionan informaciones sobre los pastores y dueños de ganado. El primero ([-1630] 2ª parte, l. IV, cap. LXXXIII, 1969: 368), aparte de referirse a informaciones de Garcilaso, demuestra cómo en español la palabra **michiq** llegó a tener otro sentido, relacionado pero distinto: en la provincia de los aymaraes, en la puna que es "tierra fría e inhabitable, ... sólo hay en ella algunas cabañas, que llaman Miches, donde están los indios pastores guardando su ganado que es de la tierra". Estas chozas deben haber sido viviendas estacionales iguales a las que se siguen usando hasta ahora. Por otro lado, este autor sabe que "michí camayu" significa pastor, compuesto con "camayu", "oficial" (1ª parte, l. I, cap. XIV: 27), y en otra oportunidad usa la palabra "miche" por 'pastor' (2ª parte, l. IV, cap. LXXV: 358).

Las informaciones de Cobo (l. XII, cap. XXIX, t. II: 122-3; cf. cap. XXX: 124) son más amplias. Aparte del ganado de la gente común, que era poco, y del de la comunidad, cuya lana se repartía entre las personas del pueblo, había grandes rebaños de ganado del Inca y de la religión. El primero, afirma Cobo, se llamaba "huacchacllama", **wakcha llama**, el segundo, "capacllama", **qhapaq llama**. También Acosta (l. VI, cap. XV: 196) trae estos términos quechuas. Cobo da a entender que mediante los pastores de las llamas estatales "pagaban los pueblos buena parte de su

21 DA (III, t. V: 21/1: "OFICIAL. ... El que se ocúpa o trabája en algun oficio". 21/2: "OFICIO. Se llama tambien el trabájo y exercicio en que se emplean varios Artífices, segun las reglas del arte que cada uno professa, como el oficio de Ebanista, Herrero, &c.".

tributo" (l. XII, cap. XXXIX: 122), sin explicar cómo funcionaba este sistema. También menciona que las comunidades, aparte de dar criados a sus curacas, tenían que labrarles sus chacras, edificarles sus casas y guardarles el ganado (l. XII, cap. XXVII, t. II: 120).

Fuentes que tratan de la religión autóctona: extirpadores de la idolatría

En contraposición a las afirmaciones de los testigos de las visitas, los autores de este grupo de fuentes refieren que las huacas tenían hatos de ganado. En cuanto al número, Hernández Príncipe ([1622] 1923: 46) menciona 150 carneros de la huaca Carachuco y 200 cabezas de Huari Carhua. Igual que otros autores, los Agustinos ([1560+] 1865: 27) y Albornoz ([ca. 1581-85] 1967: 20-1, 22) dicen que el Inca daba este ganado a las huacas:

fuera de los mitimas [-a una huaca de Parinacocha el Inca le puso de servicio 2,000 (p. 20-1)-] y servicios que el Inca dio a las dichas huacas, tienen otros servicios que llaman criados o camayos que sirven de guardar las dichas huacas y sus haciendas, fuera de los guardadores del ganado. ... E cuando fallescen, la nasción de unos, los curacas, les ofrescen otros que entre ellos parecen ser religiosos.

Aquí parece distinguir (1) los mitimae de las huacas, que serían privilegiados pues los 2,000 arriba mencionados recibieron 200 ovejas hembras con sus padres ²², (2) los **kamayuq** de guardar y cuidar las haciendas de las huacas, (3) los pastores de ganado. La última referencia de Albornoz, aunque no sea muy clara, que los **kamayuq** -como supongo yo- eran religiosos, se encuentra confirmada por Hernández Príncipe (p. 46) quien dice que el ganado de las huacas estaba en poder de personas especializadas que él llama "hechiceros".

Duviols (1973) estudió las visitas de idolatrías en cuanto a la relación entre grupos agricultores (huari) y pastores (llacuaz) y encontró que parecen haber existido varias formas de convivencia de los dos tipos de grupos; por un lado trocaban entre ellos (como se ve en la visita de Huánuco - ver cap. 3.1.4.2 y 4.2.1.1 *Documentos de la administración*), por otro había luchas entre pastores y agricultores. Pero la forma de convivencia más frecuente era que los ayllus de pastores y de agricultores vivían en un mismo pueblo e incluso huaris y llacuaces en un mismo ayllu. Los llacuaces creían que habían sido creados por el Rayo y vivían en la puna ("Causa hecha a los yndios camachicos" [1656] 1971: 374).

22 Cf. los mitimae privilegiados en la Visita de Huánuco.

Crónicas sobre las Indias escritas por autores que no estuvieron en el Perú

Como los datos de los cronistas de este grupo se basan en informaciones de otras personas, no aportan nada nuevo a la imagen dada por los otros autores. Los tres que mencionan a los dueños de llamas y pastores, a saber, Las Casas ([1561] cap. IX, 1892: 71-2; cap. XI: 86-7; cap. XII: 98; cap. LXIX: 232), Herrera ([1601], década V, l. IV, cap. II, 1952, t. X: 273, 275) y López de Gómara ([1552] cap. CXCIV, 1979: 282), se refieren a la existencia de ganado del Inca, de la religión y de las comunidades. Las Casas (p. 72) da el nombre de los pastores del Sol como "michi". Herrera (p. 273) menciona que el gobernador de provincia se encargaba también de llevar cuenta del ganado.

Resumen

En cuanto a la terminología, las fuentes no diferencian estrictamente las palabras **michiq** y **llama kamayuq**. El significado que les dan, es relativamente homogéneo: se trata de pastores especializados en el cuidado de rebaños estatales o religiosos. Para estos "oficios" se emplean las dos palabras intercambiadas libremente; pero para denominar al pastor en general, descrito en su función como el que guarda el ganado, no se usa **llama kamayuq**, sino solamente **michiq**. Resulta que en el uso práctico la palabra **kamayuq** siempre se refiere a un trabajo relacionado con el estado, lo cual también se confirma si se compara el "oficio" del pastor con datos sobre otros especialistas (cf. GP, Falcón, Murúa en los sitios citados y Acosta bajo GdIV). La palabra **llamayuq** sólo la tiene Avila con referencia al dueño de camélidos domesticados. La diferenciación entre **wakcha llama** y **qhapaq llama**, rebaños de los pobres y rebaños de los ricos o poderosos, es básica para el sistema incaico. **Wakcha llama** eran los animales de las personas particulares y de las comunidades; los últimos servían para ayudar a los pobres y en algunos casos también para el estado. Probablemente los rebaños de las familias y los de la comunidad eran pastados generalmente por los jóvenes, muchachas y muchachos, entre 12 y 18 años de edad. **Wakcha llama** también denominaba a los rebaños de personas particulares con cierto 'status' social o político, como eran los principales; ellos tenían derecho al trabajo de los indios comunes en provecho de sus rebaños. Los **qhapaq llama** pertenecían al Inca, léase al estado, y a la religión, es decir al Sol y a las huacas; el Inca era visto como el dueño más elevado, pues él asignaba el ganado también a las instituciones religiosas. Estas tenían pastores y pastoras (**aklla**) especializados en el cuidado de los rebaños dedicados al culto religioso. Aparte de los sacrificios, el ganado religioso también se usaba para la mantención de los sacerdotes y de las **aklla**.

El gobierno central o el estado, lo que incluye la religión estatal, recibía diferentes tipos de trabajo relacionado con los rebaños. Por un lado, había grupos étnicos, también mitimaes, y pueblos

que servían como pastores especializados, y probablemente el tributo que ellos daban, consistía sólo en trabajo pastoril. Pero también cada pueblo que tenía ganado debía poner a disposición del estado cierto número de pastores así como también camélidos y productos derivados de los mismos, lo cual formaba parte del tributo general que incluía también servicios agrícolas y otros.

El ganado tenía también un rol importante en el sistema andino de reciprocidad. Existía una redistribución entre los diferentes niveles jerárquicos. Así que el Inca daba a personas (p. ej. soldados, principales), grupos de personas (p. ej. oficiales) y grupos étnicos (mitimaes, grupos aliados y otros) que le habían servido de una manera especial y meritoria, ganado e incluso les asignaba pastores. A pesar de ser descrita esta institución como "merced" por parte del Inca, debe haberse basado en una reciprocidad antigua entre corresponsales iguales. También en el nivel regional funcionaba esta redistribución: los principales recibían servicios pastoriles de los indios comunes, pero también ponían animales a la disposición comunitaria, p. ej. en las fiestas, o para convidar a viajeros. Los veedores estatales, denominados **suyuyuq** (GP) o **sayapaya** ("Discurso de la sucesión y gobierno") estaban encargados de controlar el ganado.

4.2.1.2 Manejo de rebaños, señalada y castración

4.2.1.2.1 El manejo de los rebaños

Como las informaciones de las fuentes coloniales son fragmentarias respecto al manejo y aprovechamiento de los camélidos dentro de una rutina diaria, serán complementadas con datos etnográficos que quieren facilitar una mejor comprensión contextual de la ganadería. Valiosa información sobre estos aspectos de la vida pastoril se encuentra en Flores Ochoa (1968: 107-21), en su estudio sobre la comunidad de Paratía; en Palacios Ríos (1977: 37-42), en su tesis sobre los pastores aymaras de Chichillapi; y en Caro (1985: 251-66), en su tesis sobre los pastores aymaras de Ulla Ulla en Bolivia.

Las fuentes lexicográficas

El vocabulario para el manejo de rebaños en las fuentes lexicográficas se restringe básicamente a términos para el rebaño y para la actividad de coger y atar los animales.

La palabra más general para el 'hato'²³ de ganado' la tiene Santo Tomás (146, 307): **llama-sapa**, con el sufijo multi-poseedor. Los términos **huk kancha llama** (GH 531/1), **llama kancha** (AR s.v.

23 Para definiciones exactas de las palabras 'hato', 'manada', 'rebaño' como conjunto de ganado (lanar) bajo el cuidado de un pastor en contraposición a 'recua' como conjunto de animales de carga véase el DA.

majada; GH 578/1) y **kancha kancha** (GH 578/1), traducidas por 'atajo, manada de ganado', hacen referencia al sitio donde se juntan los animales: **kancha**, 'corral'. Otras dos palabras también se pueden referir a grupos de personas, aparte de tener el significado 'manada': **huk t'aka** (GH 578/1) y **t'aka t'aka** (GH 336/1) -la reduplicación tiene aquí función pluralizadora- y, estructurada de la misma manera: **chunku** y **chunku chunku-lla** (GH 121/2). El verbo derivado de este lexema, combinado con el sufijo multi-repetitivo e insistente **-paya**: **chunku-paya-** es traducido por González Holguín (121/2) como 'detener y guardar que no se vayan los que están juntos como ... la manada de ganado'. Mientras que estas palabras parecen referirse a las recuas de alpacas y/o de llamas, los compuestos de **apa-**, que como verbo significa 'llevar', parecen más bien referirse a las recuas de llamas como animales de carga. Santo Tomás (198, 236) tiene **apan-ntin ri-q**, literalmente "los que van juntos cargando", como 'recua', González Holguín (531/1) **apa apa-ntin** como 'ganado en manadas' y el mismo autor (GH 29/2) **apa** como 'recua', y explícitamente referido a la carga: **huk apa**, 'las mulas y carneros que uno puede cargar'. También se encuentra la forma verbal: **apa apa ri-**, 'ir a manadas' (AR s.v. yr; GH 29/2), y 'la persona o bestia que está a punto de llevar': **apa-naya-q** (GH 30/1), el verbo nominalizado, con el sufijo modal desiderativo.

González Holguín (136/2) diferencia dos tipos de pastoreo: **michi-ku-q-mi qarqu-**, 'enviar el ganado de día al pasto para volver a la noche', y **qarqu-waylla-man**, 'echar al pasto muchos días', que probablemente se refiere al acto de llevar a los animales a los bofedales, pastos húmedos, lejos de la estancia. En los pastos, los animales se esparcen, especialmente las llamas, en búsqueda de forraje; González Holguín (516/1) usa para esta actividad formas de dos verbos: **ch'iqi-ri-ku-**, **t'aqa-ri-ku-**, 'esparcirse gente o animales'. Las alpacas, en cambio, pastan en un sólo lugar. (Palacios Ríos 1977: 39.)

Para el acto de juntar a los animales, probablemente para llevarlos al corral, lo que suele hacerse con la puesta del sol (Palacios Ríos 1977: 41), hay varios verbos que sin embargo también se refieren a personas. González Holguín (654/2) por ejemplo tiene **huñu-rqU-ri-mu-**, 'recoger el ganado', de **huñu-**, 'juntar gentes o animales', que él da como sinónimo por **tanta-** (GH 551/2, cf. 203/2).

Hay dos verbos, **qati-**, 'ganado llevar' (GH 531/1), y **qayqu-**²⁴, 'encerrar, encorralar ganado' (AR s.v. caycuni, meter; GH 63/1, 505/1, 531/1, 587/2) que se refieren específicamente a la acción de juntar los camélidos en el corral. González Holguín (574/1, cf. 587/2) tiene como sinónimo **qati-yku-**, 'llevar al corral', y **qati- ... llama-cta** como 'llevar por delante ... ganado'

24 Para el uso de esta palabra como término cinegético véase 4.2.2.

(139/2, 574/1). Aquí existen otros verbos cuando se trata de otro objeto de la acción: **wichk'a-**, 'encerrar, en general', y **qullqa-yku-**, 'encerrar troje, almacenar'.

Una derivación del mismo verbo **qati-** significa 'entremeter mis carneros que vayan con los de otro': **qati-chi-ku-llama-y-ta** (GH 138/1) con el sufijo causativo **-chi**. Si el ganado de un dueño se mezcla con el de otro sin esta intención, se usan formas de **taku-**, con el sufijo causativo, en este caso con su componente permisivo, **-chi**: 'entrarse el ganado ajeno, o mezclarse por descuido' (GH 335/2).

Mientras que en el pasto los animales caminaban sueltos (GP Ilustraciones 204 [206], 225 [227]), había ocasiones en las que había que atar el ganado con un tipo de cabestro. Tales ocasiones deben haber sido la selección para el empadre y, como es ilustrado por Guaman Poma (254 [256], 318 [320]) para los ritos religiosos²⁵ y el transporte de la mies al almacén (1150 [1160]). El cabestro que se usaba parece haber sido una sogá amarrada a la cabeza, detrás y delante de las orejas y colgando hacia adelante (GP 877 [891]). La palabra quechua dada por los autores de los diccionarios es **siñq'apa**, 'jáquima, cabestro, bozal' (AR s.v. xaquima, cabestro; GH 693/1; TR s.v. boçal, cabestro, xaquima, çencapa), y el Anónimo de 1586 (AR s.v. cabestrar) también tiene una forma verbal: **siñq'apa-**, 'cabestrar carneros'.²⁶ Hay diferentes verbos y compuestos que se refieren al acto de atar. La palabra generalmente más usada es **wata-**, 'amarrar con cabestro, echar lazos, o liar, o atar' (GH 186/1), pero también 'atar (generalmente)' (ST 50; GH 421/2). De aquí se deriva un sinónimo de **siñq'apa**: **wata-na-n**, literalmente "lo que está por amarrar; instrumento con el que se amarra", 'cabestro, o sogá, o cordel de amarrar caballo' (GH 186/1), seguramente también aplicado a los camélidos domesticados. Otro verbo que se refiere al atar es **k'ika-**, 'atar bestia al pesebre' (AR s.v. quicani; GH 307/2), y **k'ika-yki kay-lla wata-ni**, literalmente "yo te ato cerca, amarro", 'atar corto bestias' (GH 421/2, cf. también los compuestos de **wata-**, *ibid.*). En la "Description de La Paz" ([1586] **RGI** vol. I, t. II: 349) se lee sobre las llamas que "son mansos y no gastan grano ni herraduras ni enjalmas, ni freno ni jáquima, que con una soguilla lo tienen a todo lo que quieren". Atienza (cap. XXXV: 134) dice que por las orejas horadadas se pasaba un cordel con el que hacían cabestrear a las llamas. En las representaciones de camélidos, especialmente de llamas, en cerámica y dibujos, también se ve que estos animales tenían un hueco en la oreja por el cual se pasaba un cordel o una sogá. Pero también se

25 Según los dibujos de Guaman Poma (240 [242], 880 [894]), los animales de sacrificio no estaban amarrados.

26 González Holguín (81/1) tiene con la misma ortografía: "cencca", por 'nariz', y aunque en el cuzqueño moderno la palabra 'nariz' se transcribe **siñqa**, sin la glotalización, la existencia de **siñq'a-** por 'oler' indica que se trata de la misma raíz. (Además, lingüísticamente, es otro indicio para el rol secundario que tiene la glotalización en el quechua.)

encuentran representaciones en las cuales la sogá está puesta alrededor de la cabeza (GP Ilustr. 877 [891], 928 [942]; Ilustr. 7, 9 y 11).

Algunas formas se refieren al camélido obstinado, así que **k'ika llama** y **chuta llama** denominan 'la bestia que no cabestrea, ni anda', con los verbos respectivos: **k'ika-ykU-cha-**, **chuta-ykU-cha-**, 'llevar de diestro a bestia que no quiere andar, y no cabestrea y va a saltos, como el carnero que se echa para no ir' (GH 307/2). Tal bestia 'perezosa floja' es denominada **mana puri-q wañu-sqa qilla sanp'a** (GH 626/1), literalmente: "la que no quiere caminar, muerta, floja, sin ánimo". De **hank'u**, 'tendón', aquí usado como sogá, se deriva la expresión **hank'u-cha-llama-cta**, 'atar una mano doblada alzada del suelo al carnero huidor' y **hank'u-cha-sqa**, 'el atado así' (GH 149/1). Esta huída de la manada es expresada mediante el verbo **raki-**, 'separar': **raki-ku-**, 'desmandarse de la manada', y con una expresión basada en el verbo **ri-ku-**, 'irse': **wak-pi ri-ku-naku-** (GH 171/2: "Huacpirccunaccuni"), 'salirse carneros de entre la manada'.

Para coger estos animales, parece que se usaban lazos, igual que en la caza. González Holguín (323/2) tiene **sawa-**, 'enlazar, echar lazo corredizo a un carnero', **pirwa-**, 'a muchos carneros, cercarlos con sogá'. En el caso de **purwa-** podría tratarse de una variante fonética de esta palabra (GH 185/2, 296/2, 297/2). Para 'echar lazo, o la sogá a un carnero entre muchos y cogerle con ella', González Holguín (185/2) tiene formas de **waskha-**. Es probable que esta misma terminología haya sido empleada en las actividades cazaderas.

Si se sacan animales del hato con un determinado propósito, como por ejemplo para el emparejo, se usan derivados de los verbos y los verbos mismos **aysa-** y **pusa-**: **aysa-**, 'arrastrar, llevar por fuerza ... animal de diestro' (AR s.v. ayçani), 'llevar diestro animal' (AR s.v. llevar), igual que **pusa-**; González Holguín (574/1) tiene además **wak-man pusa-**, 'llevar [ganado] aparte' y los verbos direccionales **pusa-rqU-mu-** y **qati-rqU-mu-** por 'sacar persona o animal' (GH 664/1); y Santo Tomás (50) tiene **hark'a-**, 'atajar ganado del hato'.

Hay otro verbo, **sinri-**, que se refiere al acto de atar una bestia a otra (GH 83/1), tal vez al cargarla o descargarla en las caravanas de llamas; las llamas atadas así se denominan **sinri llama** (GH 83/1). **Sinri sinri-m ri-** es traducido por 'ir a la hila, o en renglera atados, o ensartados' (GH 83/1). Cuando son dos, se usa la palabra **t'inki**, que siempre se refiere a un par.

Cuando los animales amarrados se traban los pies y se caen, esto se denomina con formas del verbo **rank'u-**, por ejemplo **rank'u-rqU-ri-ku-n llama**, 'trabarse de los pies la bestia, o encabestrarse y caer', **rank'u-raya-**, 'estarse encabestrada la bestia, o enmarañada' (GH 312/1).

Las fuentes textuales

En cuanto a la vida de un pastor, se puede obtener alguna información del cuento de amor sobre el pastor y la *ñust'a*, que narra Murúa (1964, I, cap. 91-92, t. II).²⁷ La actividad del pastor es descrita de la siguiente manera: andaba tras su ganado todo el día, y cuando el ganado descansaba, también él lo hacía tocando la flauta (p. 18). En la noche recogía su ganado y se metía a su cabaña (p. 21), denominada *ch'uklla* (GP 435 [437]), que era y sigue siendo la vivienda secundaria en la zona de los pastos. En las "Ordenanzas de Toledo" ([1575] 1924: 362, 371), él nos da una idea de este tipo de transhumancia: parece ser que las personas encargadas con la tarea de pastar en las punas se solían quedar allí varios meses y que también "indias mozas" cumplían con este trabajo.²⁸ El motivo del joven pastor que llega a conocer, en su trabajo pastoril, a una muchacha y se enamora de ella (Murúa cap. 91), sigue reflejándose en la realidad andina actual. Así, en un texto recogido por Farfán (1947: 96) se puede leer: "Huk punchaw, intipi, warmiywan urqopi tupaniku *uwihata* michispa. Asunakuykuraniku ñuqa munaspay. Paypas munantaq. Ñuqa akllakuraniku." "Un día de sol, pastando ovejas, nos encontramos con mi mujer en el cerro. Que-riéndolo nos acercamos mutuamente. Ella también quería. Yo la escogí." (Cf. también Núñez del Prado 1969: 16).

También los testigos de la *Visita a Chucuito* nos proporcionan información respecto al trabajo del pastor. Un clérigo afirma que en el beneficio del ganado se tiene mucho trabajo porque cuando paren tienen necesidad los pastores de amamantar las crías y también tienen que tener cuidado para el empadre (fol. 79v-80r: 160-1). Flores Ochoa (1968: 112, 118) dice que mientras que el empadre de las llamas no necesita control, el de las alpacas es dirigido y supervisado por los pastores y se lleva a cabo en los corrales. Un residente español en Chucuito da el número de 250 carneros como la cantidad que un pastor puede tener a su cargo, y que sólo necesita ayuda de un muchacho y de su mujer para mudar el rebaño a otra parte (fol. 81v: 164). Parece que el español que da esta información, no está bien informado sobre el trabajo del pastor, porque, por ejemplo, las hembras con las crías se tienen separadas de los machos pues necesitan más atención, y tam-

27 A pesar del estilo hispanizado y el motivo que también era frecuente en la literatura española del tiempo, el contenido del cuento -que aparece en una forma algo parecida en la crónica de Pachacuti (2° Inca: 222-3)- y su final son andinos. Parece que el autor adoptó la forma poética de su tiempo y de su cultura, seguramente porque un tipo de novela pastoril en el tiempo de Murúa era muy usado y conocido en la literatura española, pero con contenidos y estructura diferente (cf. *Historia general de las literaturas hispánicas* 1951, II: 787-8 y mi ponencia en el ICA de 1988 sobre el tema del pastor en la crónica de Murúa [Dedenbach-Salazar Sáenz 1988]).

28 Flores Ochoa (1968: 48-9); Oyakawa (1982: 14); Caro (1985: 35). Cf. también Núñez del Prado (1968: 256-8) que describe detalladamente en un estudio de caso (Q'ero) el uso de diferentes zonas ecológicas en el ciclo anual, también respecto al pastoreo y las actividades combinadas con él.

bién la manera itinerante de pastar de las llamas exige bastante atención (Flores Ochoa 1968: 113, 117; Caro 1985: 251-66). Otro dato sobre el tamaño de los rebaños se encuentra en un testamento de Potosí: Gabriel Fernández Guarache se refiere a 2,520 carneros de ganado de la tierra que tiene en seis manadas y 1,070 ovejas de la tierra en cinco manadas, es decir, los rebaños están separados según machos y hembras, y cada uno tiene entre 200 y 400 cabezas, aproximadamente ("Testamento de Gabriel Fernández Guarache" [1673] 1978: 22). Caro (1985: 264) habla de rebaños de hasta 500 hembras por pastor.

El pastor también tenía que preocuparse de que su ganado no entrase a las chacras sembradas, lo que, según Guaman Poma (Ilustr. [1141] 1151), era el caso sobre todo cuando los sembríos ya estaban por madurar; él denomina a este ganado que robaba: **suwa llama**. En la "Información hecha en el Cuzco" ([1582] 1925: 275) se afirma que "sy algun ganado hazia daño en alguna sementería el señor della tomava del ganado el balor del daño que le auia fecho".

La cuenta de los animales se llevaba a cabo mediante los quipus, lo que es confirmado por varios autores. Según Garcilaso (I. V, cap. X, II: 160), los animales se juntaban de acuerdo al color "y de esta manera, con mucha facilidad daban cuenta y razón de aquel su ganado por sus ñudos, porque los hilos eran de los mismos colores del ganado" (cf. Cobo I. XII, cap. XXXVII, t. II: 143). La importancia de los quipus, quechua **khipu**, como medio de anotación se refleja p. ej. en aquellos en los que se basaban los memoriales de los caciques de Guanca y Xauxa, mediante los cuales pretendían reclamar lo que ellos habían dado a los españoles (cf. Murra 1981). Uhle y Núñez del Prado describen algunos quipus que encontraron. Con frecuencia, éstos se usaban para llevar cuenta de los rebaños. Esto demuestra que los quipus se venían usando hasta fines del siglo pasado e incluso hasta la fecha en que escribe Núñez del Prado. (Uhle 1895; Núñez del Prado 1950: 47, 49, 54.)

Según Wing (1975: 28), no parece que se hayan usado perros en el pastoreo en el tiempo prehispánico, pues faltan restos de perros en sitios de gran altura. Pero Boman (1908: 661-4) atestigua varios hallazgos de perros en la puna de Jujuy, y Lizárraga ([1603-09] cap. CXII, 1968: 97) dice que los indios son "muy amigos de perros, acaece caminando llevar el perrillo a cuestras, y el hijo de cuatro o cinco años por su pie". También Guaman Poma (225 [227]) tiene un dibujo en el cual el joven que cuida las llamas es acompañado por un pequeño perro, mientras que Garcilaso (I. IX, cap. XVI, II: 356) sostiene que no se usaban perros para el pastoreo. Latocha (1982: 118) cita a varios autores modernos, según los cuales el perro cuida los rebaños, pero en los casos concretos recientes, son rebaños de ovejas y cabras así que no se puede dar una respuesta definitiva.

En cuanto a una crianza consciente en términos de selección artificial según determinados criterios, en el período incaico parece haber sido importante sobre todo la selección según colores pues los animales de ciertos colores tenían un rol central en rituales religiosos así como también la lana de distintos colores. Garcilaso (l. V, cap. X, II: 160) indica esto: "Si algún cordero nacía de diferente color que sus padres, luego que se había criado lo pasaban con los de su color ...".²⁹ No existe información histórica sobre una selección para obtener lana de diferentes texturas o carne de otra calidad. Sin embargo, el uso de una palabra, **apuruku**, que denomina "carneros grandes para garañones" (GH 32/1) indica una crianza selectiva.

4.2.1.2.2 La marcación del ganado

Este aspecto de la ganadería no está documentado en las fuentes textuales coloniales (salvo en una), por lo cual es necesario hacer referencia a la marcación que se viene usando hasta hoy en la sierra andina, para después poder discutir la terminología incaica. Hay varias descripciones de la llamada "señalada", o del "señalakuy"³⁰ - la última palabra es un compuesto de una raíz verbal española, los sufijos quechuas pseudo-reflexivo **-ku** y el nominalizador **-y**. Por eso se supone que, si no se trata de un elemento cultural europeo en su totalidad, por lo menos en parte fue introducido por los españoles y combinado con elementos autóctonos. La señalada se lleva a cabo en carnavales y/o en agosto y consiste fundamentalmente de dos actividades; una es el matrimonio simbólico de dos corderos (sean camélidos u ovinos) de un año de edad; éste se lleva a cabo con rituales relacionados con el culto a Pachamama y los espíritus de las montañas, es decir, se trata de ritos de fertilidad, y los corderos son adornados con hilos de colores, predominando el rojo. Otra parte de la marcación, que precede o sigue al "matrimonio", es el corte de las orejas de distintas maneras para que -como afirman todos los autores- cada dueño pueda reconocer sus rebaños.³¹ Para cada uno de los distintos cortes hay una terminología española (Carrizo 1934: XLVIII) y una aymara (Palacios Río 1959: 346). Como también es tradicional en España (Cortés y Vázquez 1952: 438-9), debe tener su origen en Europa. También Delgado Aragón (1971: 186) y Nachtigall (1965a: 480) suponen que esta parte de la marcación es europea y fue asimilada por los indígenas.

²⁹ Cf. cap. 2.4.1 y 4.3.4.2.2 del presente trabajo.

³⁰ Para las punas argentinas: Aramburu (1923: 147-61), Boman (1908: 491-5), Carrizo (1934: XLVI-LI), Nachtigall (1965a); para el Perú: Choqueccahua (1971), Palacios Río (1959) - los dos sobre la región de Puno y la cultura aymara, Delgado Aragón (1971) - Puno, Gilt Contreras (1956) - Cuzco, Villarreal Vara (1959) - Huánuco.

³¹ Para una fotografía al respecto véase West (1981: 65).

En los Andes, el acto mismo del corte se lleva a cabo de una manera festiva y es integrado al ritual andino de ofrendas. Es interesante la afirmación de Atienza (cap. XXXV: 134): por las orejas horadadas se metía un cordel con que hacían cabestrear a las llamas. Guaman Poma (1141 [1151], 1150 [1160]) tiene algunos dibujos que sugieren este tipo de oreja horadada, que sería entonces costumbre andina, lo cual también es confirmado por dos piezas de cerámica mochica (uno en Lapiner 1976: 146, Ilustr. 342) y un tejido de Tiahuanaco.³² Según Flores Ochoa (1968: 115), los pastores reconocen a los animales por las características propias de cada uno, "por lo que no usan ningún sistema que sirva para identificarlas a manera de marcas". Caro (1985: 263) menciona la marcación en las orejas como medio para poder distinguir a las llamas en los viajes de trueque. En un cuento recogido por Cavero (1979, No. 19) y que trata de la marcación del ganado vacuno porque habla de la hierra -las palabras que se usan en quechua son préstamos del castellano-, también se encuentran descritas las acciones y ceremonias que acompañan la hierra. A los animales se les pone adornos y se les casa. Se les corta las puntas de las orejas y rabos para hacer una ofrenda al Awki o Wamani para que éste les proteja:

Tiyay Rosariowan mama Juanañataqmi china uywakunata aretichinku tukuy kulur sintawan; orqo uywakunapa matankamanñataqmi siranku, kuka kusuruchakunata, roscata, bizcochota. Hinaspankum, chupanpa, rinrinpa puntachanta katpaykunku tayta Wamanipaq. Yawarninwanñataqmi uyaykuta llusinakuniku uywa iñiwanankupaq. Bakillakunatam turillukunawan kasarachinku, kuskata kuchparuspanku; rebozowan wankirunku, wayta rosaswan, sara kutawan aypunku.
... Maxichawan ñoqañataqmi musoq pachayoq, sumaq wallqayoq ripuntipa qepanta qatiniku, tayta Awkiman pagaputa apaspayku. Llapa runakuna llakillawanña takinku, qarawinku ama orqo piñakunanpaq, uywayku mirachinanpaq, ama wañunanpaq ni chinkanapanpaq.

Mi tía Rosario y doña Juana les colocan aretes de cinta multicolor a las hembras y a los machos les cosen en el cogote cusuritos de coca, bizcochos y roscas. También les cortan las puntitas de las orejas y rabos para llevar la ofrenda al Auki o Wamani y con la sangre que les brota nos pintamos la cara para que los animales congenien con nosotros.

A los toretes y vaquillonas se les tumba juntos, se les envuelve con un rebozo y se les hace casar, echándoles rosas y maíz molido.

... Mi hermanito Maximiliano y yo nos ponemos ropa nueva y vamos tras los animales cuando salen del corral con unos lindos colgajos de caramelos y bizcochos, llevando las puntitas de orejas y rabos para enterrarlos en alguna cueva como ofrenda al Auki, en medio de tristes qarawis y cantos, a fin de que el Wamani no se moleste y no mate a los animales ni los haga perder.

32 Para las orejas horadadas cf. las ilustraciones 7, 9 y 11 al final del presente estudio y el cap. 4.2.1.2.1 *Las fuentes lexicográficas*.
Gilt Contreras (1956: 81) menciona una variante del corte: el de la cola. Cf. también Quispe (1984). El describe la "chupa", de **chupa-**, 'cortar', de los bovinos. Según Cortés y Vázquez (1952: 447), en España se les corta la cola a las ovejas para que no se les ensucie ni les impida caminar. Tal medida ya se encuentra descrita en la Obra de Agricultura de Herrera ([1513] l. V, cap. XXX, 1970: 312).

Estas observaciones tienden a apoyar el argumento que la marcación por el corte con la intención de diferenciar los animales es una tradición europea, mientras que el corte en relación con el adorno y la ofrenda es un elemento andino relacionado con los antiguos ritos de fertilidad.

Si consultamos las fuentes coloniales, encontramos, por ejemplo, en la Visita a Chucuito que no se hace mención de la marcación del ganado, tal vez porque el corte de las orejas no se usaba y el "matrimonio" era un asunto religioso y se consideraba mejor no realizarlo en presencia de españoles. Sin embargo, tomando en cuenta el tamaño de los rebaños, por ejemplo en el Collao, hay que preguntarse si no era conveniente usar una marca de algún tipo para poder identificar animales de un dueño cuando en los pastos se mezclaban con los de otro. Tal medida propone Guaman Poma (882 [896]) en su "Buen Gobierno": que el ganado tenga sus cuerdas o señales o hierro para que se conozca.

Veremos la situación terminológica reflejada en los diccionarios. El lexema **ch'illpi-** se encuentra en el Anónimo de 1586 (AR s.v. harpar) y González Holguín (540/1, 543/2) con los significados 'hender oreja señalando', 'arpar o señalar en oreja'; González Holguín tiene también la forma nominalizada perfectiva **ch'illpi-sqa**, 'hendida, arpada oreja' y da el sinónimo **khalla-**; él (GH 61/1) traduce **khalla-sqa rinri** por 'orejas horadadas o rasgadas'. Los significados generales de los dos verbos son: **ch'illpi-**, 'deshollejar' (GH 109/2) y **khalla-**, 'cortar, romper' (GH 60/2-61/1). ¿No se podría ver un paralelo entre el adorno de las personas y los animales? Una referencia a horadar las orejas se encuentra en Cobo (l. XIII, cap. XXVI, t. II: 213): en el mes "camay", en una ceremonia solemne, se horadaban las orejas de los carneros viejos, los **apuruku**. Existe otra palabra: **mut'u**, que González Holguín (253/2) traduce así: "**Orejas**, o cuernos pequeños, o por no auer acauado de nacer o **por estar cortados**" [el énfasis es mío, SDS]. Para el marcar en general existen dos términos. **Unancha(-)** es, según González Holguín (355/2, 668/2) 'cualquier señal, estandarte, insignia, escudo de armas', 'hierro de ganado', y en forma verbal 'señalar', y **unancha-sqa** 'lo sellado, o herrado, o señalado'. Queda abierto si esta palabra se aplicaba también a la señalada de los camélidos. Otro término es "chapay" y el único término quechua en la literatura reciente para denominar la señalada; "chapay" (Villarreal 1959: 104) ya existía en el quechua que describe González Holguín, y formas de este lexema, que es sinónimo de **unancha-**, tienen el siguiente significado: 'apoderarse, apropiarse cosa baldía común y señalarla para sí' (GH 96/1). En primer lugar, se refería a la repartición de tierras (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 101) y es imposible afirmar con certeza (1) si en el período incaico se usaba también para los camélidos, (2) si se refería al corte de las orejas.

En cuanto a la otra parte de la señalada, el llamado "matrimonio" y el "floreo", es decir el adornar a los animales, González Holguín (110/1) tiene dos términos, pero sin hacer referencia al carácter

religioso de este tipo de adorno: **chinpu**, o **puyllu**, 'señal de lana, hilo, o borlilla de colores', 'borla, señal de los carneros' (GH 299/1); **chinpu-puyllu-llama-cta**, 'echar o poner señales de lana o hilo', 'ponerle la borla por señal', y **chinpu-sqa**, 'cosa señalada con lana'. La antigüedad de este tipo de adorno es atestiguada por una cerámica prehistórica de La Candelaria (prov. de Salta, Argentina), publicada por Nachtigall (1965a: 480).³³ También aquí se ofrece la asociación con los adornos reales, la "mazcca paycha" (GH 232/2) y el llamado **llawtu** (GH 212/2).³⁴ La única fuente textual que alude a un tipo de marcación es Santillán (párrafo 54: 118) quien dice del ganado del Inca "que hasta hoy se conoce cuyo era por sus señales". En la "Relación de los Pacajes" (1) (p. 338) se habla de una medida parecida: después de haber subyugado a los pacajes, el Inca "señalo [el ganado de la provincial] con colores e hizo partición dello con el sol". Queda abierto si se trataba de marcas tipo corte o marcas de lana con carácter ceremonial.

4.2.1.2.3 La castración

Para denominar la castración, sólo hay tres verbos en los diccionarios. Santo Tomás (254) tiene "chacani ... - castrar generalmente", y "chacacoc. o coracoc - castrador" (256). La palabra **kura**-Santo Tomás (270) la traduce por "capar, o castrar generalmente"; también la tienen el Anónimo de 1586 (AR s.v. curani, capar) y González Holguín (72/1) como 'capar'; "ccorasca" es "el animal capado, o el capon" (cf. GH 450/1). La única referencia a un animal específico es la de González Holguín (447/1) al ave denominada **atawallpa**, por lo cual no se puede afirmar con certeza si esta medida de crianza fue usada en la época incaica. Para la época actual, Flores Ochoa (1968: 118) dice de las llamas que "algunos machos son castrados para que produzcan mejor carne y lana, aunque se prefiere conservarlos íntegros, con el objeto de contar con ellos para la carga y el transporte". West (1981: 66), en cambio, sostiene que las llamas machos que se usan como acémilas, suelen ser castrados porque eso les hace más resistentes a la fatiga. El carnero no castrado es denominado **urqu q'uruta-yuq** (ST 72) (véase 3.2.3).

Resumen

Mientras que la información sobre los pastores como elemento del sistema sociopolítico incaico es relativamente copiosa, aunque no siempre del todo clara, los datos etnográficos sobre la vida del pastor son escasos. Se desprende que existía una transhumancia estacional, ya que el pastor -

33 Esta cultura es supuestamente preincaica, según Uhle y Rydén, o tal vez contemporánea con los incas, según Boman (Willey 1946: 662), y el dibujo de la cerámica fue publicado por primera vez por Rydén (1934: 158, Ilustr. 10).

34 Cf. Guaman Poma: las ilustraciones de los Incas, Uhle (1907) y Montell (1929: 222-5).

sea el especialista o el joven de la familia- por un tiempo del año vivía en una choza en la puna, denominada **ch'uklla** (cf. Flores 1968: 48). Como los camélidos domesticados se comportan de una manera muy tranquila, un pastor podía guardar hasta 250 cabezas, y sólo para llevarlas a otro lugar necesitaba la ayuda de dos personas. Para pasar la noche se juntaba el ganado. El cuidado del pastor, aparte de la esquila y de la curación de enfermedades, se concentraba en la atención de las crías recién nacidas y en el empuñar de los animales.

En cuanto al uso del perro como ayudante en el pastoreo en la época prehispánica, así como también en lo referente a la marcación del ganado y a la castración, no se pueden dar todavía resultados precisos en base a las fuentes históricas y arqueológicas que tenemos a disposición.

4.2.1.3 Pastos y forraje

4.2.1.3.1 Las denominaciones de los pastos

En los diccionarios antiguos se encuentran tres palabras que denominan el pasto.³⁵ Cada una tiene, como significado básico, y como elemento de otras expresiones, un sentido ligeramente distinto.

La palabra más comúnmente usada parece haber sido **waylla** que es traducida como 'pasto' (ST 183; AR, GH 618/2 s.v. pasto(s); ST 283 s.v. guaylla; ST 191; GH 639/1) e incluye la asociación a un prado verde (GH 192/1, ST 283). Santo Tomás (283) también le da el componente semántico de propiedad común: "baldío, o dehesa comun"³⁶, y en otro lugar (99) lo tiene combinado con **llaqta**: "Dehesa concegil - llactap guaylla". Este aspecto de uso comunitario se encuentra en la palabra **panpa**, que sólo González Holguín (275/2) traduce por 'pasto'. El y otros autores también lo tienen en compuestos con **waylla**: **wayllapanpa**, 'pasto' (GH 275/2), 'prado, floresta' (AR s.v. huaylla) y 'prado, savana' (TR s.v. huayllapápa). González Holguín (618/2) tiene otro compuesto, que da un significado opuesto al del lexema mismo: "Pasto seco que se agosta. Chhaquik huaylla, o panpa", una nominalización derivada de **ch'aki**, 'seco'. Otro lexema que se refiere al pasto, es la forma reduplicada de **q'achu**, 'hierba y comida de los animales', en contraposición a **yuyu**, que denomina las hierbas que consume el hombre (GH 44/1); la expresión **q'achu q'achu** por 'pasto' se encuentra en Torres Rubio (s.v. pasto), y por 'herbazal' en el

35 Cf. Dedenbach-Salazar Sáenz (1985: 91-6).

36 DA (II, t. III: 54/1): "DEHESA ... Parte ò porcion de tierra, sin labranza, ni cultivo, destinada solamente para pasto de ganádos. ... DEHESA CONCEJIL. La que tiene el Concejo de al-gun Lugár, para que pasten en ella los ganádos de sus vecinos".

Anónimo de 1586 (AR s.v. cachu) y González Holguín (44/1, 693/2 s.v. yeruçal), quien también la tiene con el sufijo multi-posesor/intensificador **-sapa: q'achu-sapa** (GH 639/1).

En las fuentes textuales no se encuentran estos términos. Sólo se usa el lexema **muya** que Rostworowski (1962: 131-2) analizó en base a algunos documentos de la época colonial como "pastos privilegiados" usados por el Inca y para el Sol. La mayoría de los cronistas emplea la palabra - que según los diccionarios antiguos significa 'huerta, jardín' (Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 93-4, 96)- en este sentido, o sea como 'dehesa o pasto del ganado del Inca o del Sol'.³⁷ Según otros autores, también se refería al pasto de ganado en general ("Ordenanzas de Toledo": 377) o al pasto de los animales silvestres; en la Visita de Huánuco ([1562] fol. 32v, 1967, I: 66) se lee: "las moyas que es el campo donde cazan venados y guanacos"; Guaman Poma (330 [332]) lo tiene como "jardin" donde se caza, y la esposa de Don Sancho Hacho en el Ecuador declara: "tengo ... tierras y guertas (y) moya de conejos y benados eredadas ... por los mismos linderos de mis antepasados" ("Testamento de Sancho Hacho" [1587] 1968: 83). En la terminología moderna, **waylla** y **muya** se refieren al pasto húmedo, es decir, al pasto preferido.³⁸

En los diccionarios se encuentran dos términos que se refieren al corral: **kancha** es traducido por 'corral, patio' (ST 247; AR, GH 49/2 s.v. cancha), 'cerco para encerrar ganados' (ST 247), el compuesto **llama(p) kancha** por 'corral de ganado' (GH 461/2), 'cabaña, o corral para ovejas' (ST 307). Por eso, este término se asocia con un terreno cercado, mientras que **raqay**, que también se traduce por 'corral' (AR s.v. racay, GH 311/1), se relaciona con un sitio en el despoblado, pues Santo Tomás (345), González Holguín (ibid.) y el Anónimo de 1586 lo tienen también como 'pueblo despoblado', y con **aka**, que significa 'excremento': "Acaracay. Corral" (AR).

Tengo conocimiento de sólo dos documentos coloniales que usan la palabra **kancha**: "me hicieron relación diciendo como ellos tienen sus punas donde andan los ganados bravos de vicuñas y guanacos y sus tierras moyas y canchas y términos señalados de tiempo antiguo del inga" ("Testimonio del repartimiento de Atuncolli" [1566] 1980: 82), y en la "Real cédula de don Carlos Quinto" ([1552] 1962: 159) se lee lo siguiente: "unos corralones antiguos nombrados Patahuaman cancha, Vanacaure ... [etc.]". González Holguín (439/2) tiene otra expresión con **ch'uklla**, 'cabaña' (que es usado por Guaman Poma para denominar la choza del pastor) sinónima de **kancha**: "Cabaña. Llama chuclla chuclla cancha cancha".

37 Polo ([1571] 1916, I: 87-8, 89); Román y Zamora (I, I, cap. IX, t. I: 122); Murúa (1946, I, III, cap. LXVII: 335); Cobo (I, XII, cap. XXIX, t. II: 122); Las Casas (cap. IX: 71); Albornoz ([ca. 1581-85] 1967: 20, 38).

38 Cf. Tapia/Flores (1984: 300): "Moya ... Bofedal, zona de pastizales siempre verdes". Para el tipo de pasto cf. este trabajo y el de Palacios Ríos (1981: 326-9).

El significado de **kancha** en el marco de la red de parentesco es documentado para la zona de Ayacucho en nuestros días por Catacora/Quispe (1966: 60):

Los dueños de las viviendas en las estancias tienen relaciones casi siempre estrechas de parentesco, por lo cual muchas veces podemos encontrar verdaderas familias extensas. Es menester aclarar que cada vivienda con su respectivo corral es una "cancha", y puede tener uno o varios dueños que tienen posesión sobre la "cancha" por herencia; por otra parte un jefe de familia que quiera independizarse puede construir su cancha separada dentro de la misma estancia o en otra. El establecimiento de un individuo dentro de una u otra estancia está relacionado a la riqueza del cónyuge.

4.2.1.3.2 Los dueños de los pastos

A pesar de la afirmación de Polo ([1561] 1940: 137) que "todo el ganado, pastos e caçaderos ... lo aplicaron los ingas para sí, y para su Religión", de la discusión sobre los términos usados para denominar el pasto se puede colegir que había, en consonancia con los dueños del ganado, pastos destinados al uso de la comunidad, de familias particulares, del estado y de la religión así como también del Inca mismo. Guaman Poma (353 [355]) describe esto ilustrativamente de la siguiente manera:

los dhos amojonadores lo amojonaron por mandado de topaynga yupanqui cada prouincia destos rreynos - y cada pueblo de cada ayllu aunq̄e fuese dos yn^{os} - aunq̄ fuese uno solo auq̄ fuese a una yn^a o nino les rrepartia sementer^{as} - chacaras y pastos y scecyas agua para rregar sus chacaras aci de la montana como de la tierra y yungas con sus açecyas de rriego y rrios - lena paxa con mucha horden y concierto cin agrauira a nadie - sacãdo para el sol y luna - estrellas y tenplos y guacas dioses y para el ynga - y coya auquicon^a nustacon^{as} y para los señores grandes - capac apo - y para los - apocona curacacon^{as} allicac camachicocunas conforme la calidad y para los yn^{os} de guerra aucacamayoc y capitanes cinchicon^a y para los biejos y biejas enfermos y solteros y solteras muchachos y muchachas ninos y ninas q̄ todos comian cin tocar a las chacaras de la comunidad y sapci y lucri q̄ an tenido ...

A los pastos de la comunidad se refiere el "Reparto de tierras" (p. 429): "los pastos comunes que los indios ... tenían y tienen en que pastan sus ganados y cavallos", aunque parece que a veces estos pastos se usaban para el ganado estatal ("Visita de Guancayo": 66). Guaman Poma (222 [224]) hace mención de pastos que tenían los inválidos y enfermos, pero no está claro si se trata de tierras de las respectivas familias o de la comunidad. La afirmación de un testigo de la Visita de Huánuco ([1562] fol. 13r, I: 31), "que tienen muchas tierras ... son suyas propias y cada pueblo tiene su suyo", parece indicar que en este caso se trataba de terreno de la comunidad, aunque después dice que "las tierras las heredan los hijos y parientes más cercanos".

Con relación al servicio de la religión, Guaman Poma (286 [288]) describe una clase de **akilla**, las "uayror aclla las monjas de sus dioses" que "tenia pastos llamado yntip moyan uayrur aclla y tenia ganado y pastos y sementer^a". Avila (cap. 20, fol. 85v, U: párr. 242, p. 156) cuenta de un

pasto especial, denominado Sucya Villca, dedicado a Pachacamac: "cay llamactas sucya villca ñiscapi michircancu pacha camacpac llamanmi ñispa", "a estas llamas las apacentaron en la localidad llamada Sukya Willka, diciendo, 'Son las llamas de Pachakamaq'." De otras fuentes resulta que era común dar nombres a los pastos, no sólo a los que eran destinados para fines religiosos ("Visita de Guancayo": 66; "Real cédula de don Carlos Quinto": 159; "Testimonio del repartimiento de Atuncolli" [1579]: 83).

Según Rostworowski (1962: 131), habría que distinguir entre los pastos estatales y los privados del Inca. Esto es confirmado por los pleitos que efectuaron los herederos de los Incas en la época colonial para asegurarse derechos de ciertas tierras, como por ejemplo María Manrique Coya en el valle de Yucay ("Valle de Yucay" [1552] 1970: 35-6); aquí parece tratarse de tierras, "moyas", que usaba el Inca para su recreo y que ella, como heredera legítima, reclamó para sí. El hecho que esta señora, igual que otras personas ("Testamento de Sancho Hacho": 83; "Testimonio del repartimiento de Atuncolli" [1566]: 82, ambos citados arriba), litigan por sus terrenos ante las autoridades españolas, nos indica que también había pastos que pertenecían a familias particulares y que éstos se heredaban de una generación a otra.

De los cronistas, sólo Cobo (I. XII, cap. XXIX, t. II: 122) pone énfasis en una división del ganado del Inca y de la religión. Sin embargo, también el ganado religioso se pastaba en las dehesas buenas denominadas **muya** (Albornoz [ca. 1581-85, 1967: 20; Cobo *ibid.*).

En cuanto al aspecto histórico, algunos autores refieren que los pastos habían sido motivo de guerras y enemistad entre grupos étnicos vecinos, antes de tomar el poder los incas. En términos generales, estas peleas son descritas de la siguiente manera: "Tenían guerras con sus comarcas por cosas de poco momento; porque alguno se entrase a sembrar en sus términos o a pastar sus ganados pasando los mojones, o hacer 'chacos' de huanacos o vicuñas en sus términos" (Quipucamayos [1542] 1974: 22; cf. también "Descripción de Atunrucana y Laramati" [1586] RGI vol. I, t. I: 232; Polo [1561] 1940: 194; Toledo [1572] 1904: 178).

Garcilaso y Cobo refieren casos particulares. Según Garcilaso (I. III, cap. X, II: 97), Capac Yupanqui prometió a un grupo aymara sujetar a la provincia de Omasuyo porque la población de ella "entraba[n] a comer sus pastos". Y según Cobo (I. XII, cap. XVI, t. II: 89), Huayna Capac salió al Collasuyo "para componer algunas diferencias que tenían entre sí los señores dellas sobre los términos de las dehesas y pastos".

Guaman Poma (58 [58]) dice que ya en la tercera edad de indios, en el tiempo llamado **purun pacha**, "mojonaron sus pertinencias y tierras y pastos y chacaras cada señor en cada pueblo",

junto con otros alcances como por ejemplo la producción de tejidos y el matrimonio. En cuanto al período incaico, muchos autores se refieren a que el Inca establecía o reconocía los límites que tenían sus súbditos, en el nivel regional así como en el comunal. Según Guaman Poma (353 [355]), los encargados de esta repartición se llamaban amojonadores: **saywaq ch'iqtaq suyuyuq**, "los encargados de las provincias que delimitan los deslindes" (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 101-4) por mandado de Tupa Inca Yupanqui.³⁹ No siempre esta medida incaica se restringía a confirmar los hechos. Avila Briceño, en su "Descripción de los Yauyos" ([1586] RGI vol. I, t. I: 165) refiere que, como los vecinos de la provincia tenían aves y ganado, "por tener pocos pastos, le dieron los Ingas en la de los *Chocorbos*, que la linda la parte del Sur, a cada *guaranga* un pedazo de pasto, que hoy poseen y tienen". Aquí se demuestra que los incas también cambiaban estructuras de posesión existentes. Lo mismo debe haber sucedido en los casos en los que grupos de mitimaes recibían pastos (GP 195 [197]).⁴⁰ Es de suponer que también estos cambios causarían peleas entre los grupos étnicos, así que "las guerras" citadas por los cronistas como prueba de un estado preincaico primitivo, tal vez seguían en la época incaica, acrecentadas por la política del gobierno central, que "pacificaba" estas peleas, aprovechándose así de la imposibilidad de otros grupos étnicos de unirse entre sí. Todavía queda por comprobar si esta forma de "divide et impera" era una política consciente y consistente del régimen incaico.

4.2.1.3.3 La ubicación de los pastos y el forraje de los camélidos

La ubicación, calidad y tipo de pastos se describen en algunas fuentes, pero las informaciones no son muy copiosas.

Mayormente, los pastos se encontraban en las zonas frías de altura, llamadas **puna**.⁴¹ Solamente en el Collao, el ganado pastaba desde los cerros hasta la orilla del Lago Titicaca ("Descripción de La Paz" [1651] JdL 1906, t. 11: 205). Flores Ochoa (1987), basándose en un sondeo arqueológico, supone que cerca del Cuzco se encontraban los pastos para el ganado del Sol que se empleaba en los sacrificios. También hay dos referencias a las lomas costañas como pastos en la estación del año cuando tenían hierbas; sin embargo, los autores no se refieren explí-

39 Cf. Guaman Poma (111 [111]); Blas Valera en Garcilaso (l. V, cap. XIV, II: 167); Falcón ([1567] 1946: 129-30); "Aviso de el modo que había en el gobierno de los indios" (p. 167); Cobo (l. XII, cap. XXIX, t. II: 122); Acosta (l. VI, cap. XV: 196).

40 Cf. la Visita de Huánuco ([1562] fol. 48r, 1972, II: 41) en el capítulo precedente.

41 "Relación de la ciudad de Guamanga" ([1586] RGI vol. I, t. II: 183); Visita de Huánuco ([1562] fol. 90 v, 1967, I: 160); "Descripción de Xauxa" ([1582] RGI vol. I, t. I: 167); Polo ([1561] 1940: 171).

citamente a los camélidos, más bien parecen hablar en términos de ganado europeo (López de Velasco [1574] 1971: 236; Ramírez [1597] 1936: 13).

Sólo Ramírez (p. 42) hace una referencia al tipo de suelo; él dice sobre el Collasuyo que "tiene muchos pastos muy buenos todo de salitrales. con lo q(ua)l (fol. 50r) el ganado enseba y engorda notablemente". Herrera (década VIII, l. II, cap. III, 1956, t. XVI: 356) se refiere al valle de los pacajes, del cual dice que "tiene muchos pastos y aguadas para los ganados de la tierra". Donde no había pastos con suficiente humedad, la cual necesitan sobre todo las alpacas, se empleaba el riego artificial, descrito por Guaman Poma (944 [958]); Vázquez de Espinosa (cap. C: 387) anota que Huayna Capac mandó hacer grandes acequias para regar los sembríos y los pastos; y de una manera más detallada, Garcilaso (l. V, cap. XXIV, II: 183) -después de citar dos ejemplos- dice:

De estas acequias para regar los pastos hay muchas en todo el imperio que los Incas gobernaron Si algún arroyo hondo se le atravesaba, iban a descabezarlo hasta su nacimiento, rodeando las sierras todas que se le ofrecían por delante. Las acequias eran de diez, doce pies de hueco por la parte de la sierra a que iban arrimadas. Rompían la misma sierra para el paso del agua, y por la parte de afuera les ponían grandes losas de piedras labradas por todas sus seis partes de vara y media, y de dos varas de largo, y más de vara de alto, las cuales iban puestas a la hila, pegadas unas a otras, y fortalecidas por la parte de afuera con grandes céspedes, y mucha tierra arrimada a las losas, para que el ganado que atravesase de una parte a otra no desportillase la acequia. 42

Un testigo de la Visita a Chucuito (fol. 79v: 160) responde a la pregunta si la provincia es estéril, lo siguiente: "algunos años suelen ser tan estériles de agua que padece el ganado detrimento y cuando esto sucede les es forzoso abrir acequias para regar la tierra para que nazca la yerba". Cobo (l. XIII, cap. XXIX, II: 217) menciona la ceniza de los camélidos sacrificados como abono para las dehesas de las punas. Aparte de la importancia religiosa que debe haber tenido, esta costumbre provee la tierra con minerales (calcio y fosfato) (Abercrombie et al. 1973: 42).

De los trabajos etnográficos modernos (Tapia/Flores 1984) se conoce la gran variedad de forrajes andinos. Desgraciadamente, los autores coloniales no prestaron mucha atención a este tipo de plantas. Así dice Garcilaso (l. VIII, cap. XVI, II: 315) de las acémilas que "los echan al campo, donde pacen la yerba que hallan", y la mayoría de los autores está de acuerdo en que comen cualquier tipo de pasto: "comen de la yerua del campo" (Cieza: Crónica, [1553]b, cap. CXI, 1984: 294). A la mayoría de los cronistas solamente les interesaba si crecía suficiente hierba para alimentar al ganado vacuno y ovino. Probablemente las referencias de Ramírez (p. 13) y López de Velasco (p. 236) a las hierbas de las lomas se tienen que ver en este contexto. El último describe la hierba como "delgada y muy buena para los ganados". Las punas descritas en la "Relación de

42 Cf. Garcilaso (l. V, cap. I, II: 149). Para el vocabulario de la irrigación, véase Dedenbach-Salazar Sáenz (1985: 119-22).

la ciudad de Guamanga" ([1586] **RGI** vol. I, t. II: 183) no producen leña, sino una paja algo baja y menuda que el ganado pasta. Garcilaso (I. III, cap. XV, II: 105), al hablar de un puente de paja sobre el Desaguadero, describe el ichu y la variedad del mismo que crece en el Collao, de la siguiente manera: "En todo el Perú se cría una paja larga, suave y correosa que los indios llaman **ychu**, con que cubren sus casas. La que se cría en el Collao es más aventajada y muy buen pasto para el ganado". A esta afirmación se opone el lugar del ichu en la lista de pastizales de Tapia/Flores (1984: 289) como "poco deseable". González Holguín (366/2) apunta s.v. **ichhu**: 'heno, modo de esparto'. Hay que tener en consideración que el término castellanizado 'ichu' bien puede haberse referido a algunas hierbas de pasto diferentes y que el término quechua **ychu** puede haber tenido diferentes designados en distintos lugares.

Garcilaso (I. VIII, cap. XVI, II: 315), Zárate ([1555] I. II, cap. XIII, 1947: 485) y Gutiérrez de Santa Clara ([ca. 1600] cap. LVII, BAE 166, 1963: 235) afirman que el ganado también comía maíz. Naturalmente, esto no se debe generalizar; se puede suponer que comían maíz en sitios muy templados, en donde no había suficiente pasto (¿en la costa?) y tal vez las recuas destinadas a fines religiosos se alimentaban con esta planta cultivada.

El forraje en general debe haberse denominado **q'achu** (cf. 4.2.1.3.1) y parece que también "paccucuna. Qualquier yerua de comer cruda" (GH 271/1) se refería al pasto en general. Tapia/Flores (1984: 289, No. 88) tienen "paqu paqu" como una gramínea poco deseable. Otra palabra que puede haber denominado plantas usadas para la alimentación de los camélidos es **yura**, traducido por González Holguín (583/2, 372/2) por 'mata de leña o de hierbas, frutal, planta frutífera'. Para denominar a las gramas que sirven de alimento para los animales, también se usa **qiwa** que Santo Tomás (283) tiene, combinado con el sufijo multi-posesor **-sapa**, como sinónimo de **waylla**: "Guaylla, o quiuaçapa - eruaçal de mucha yerua".

Para obtener más información respecto a las plantas consumidas por los camélidos, se ha consultado a Tapia/Flores (1984: 285-96) quienes en su lista de forrajes tienen los términos en latín así como también las expresiones populares, en español, quechua y aymara. De las 293 plantas, en González Holguín sólo se han podido encontrar 11, y de ellas la mayoría pertenece a los grupos denominados por Tapia/Flores "poco deseables" o "indeseables", y obviamente se encuentran en González Holguín otros usos, como leña o en la medicina, y no como pastizales.

González Holguín tiene las siguientes plantas que sirven de forraje a los camélidos y se encuentran en Tapia/Flores:

Las plantas deseables: tal vez "ppochco yuyu" (GH 293/1, T[apia]/F[lores] p. 286, No. 40, y p. 296, No. 283); **t'utura** (probablemente ésta no es palabra quechua) (GH 349/1, T/F 287, No. 67) - esta planta es mencionada también en la "Descripción general del Perú" ([siglo XVII] JdL 1906, t. 1: 381) como "especie de juncos" que crece en la zona del Lago Titicaca y, entre otros usos, sirve también para el sustento del ganado.

Las plantas poco deseables: **maych'a** (GH 234/1, T/F 293, No. 207), **tarwi** (GH 339/1, T/F 293, No. 194).

Las plantas indeseables: "huaracco" (GH 182/2, T/F 296, No. 277), **ch'illka** (GH 109/2, T/F 294: 222), **hat'aqu** (GH 153/1, T/F 296, No. 286), **payqu** (GH 282/2, T/F 295, No. 246).

González Holguín (201/1) tiene dos términos más que se refieren a plantas que crecen en los corralones, pero no está claro si servían de comida para los animales también: "Humchhillay, o chanchayyuyu. Yeruas de comer, que nazen en los corralones de estiércol". En el diccionario de Junín-Huanca (Cerrón-Palomino 1976: 37) se encuentra "Chanchash. ... Variedad de hierba medicinal acuática", pero no hay otros diccionarios modernos que tengan estas palabras.

Finalmente cabe mencionar los verbos usados para el acto de alimentación. El término general para denominar el acto de comer es **mikhu-**, que también se usa para el ganado: "Miccuni o vpssaccuni. Pacer el ganado y animales" (GH 238/1; cf. GH 612/1; ST 180; AR s.v. micuni; TR s.v. pacer). Y exclusivamente para el acto de pastar es mencionado **upsa-**, lo que, en forma nominalizada, también se refiere al lugar de pastar: **upsa-na waylla**, 'baldío campo para pasto' (GH 428/1). Para abreviar el ganado, los diccionarios dan la forma causativa de **uphya-**, 'beber' (ST 22, 96; AR s.v. abrear; GH 381/1), aunque no se suele dar de beber a los camélidos quienes toman solos el líquido necesario; probablemente se refiere este verbo al ganado mayor europeo.

4.2.2 La caza de los camélidos silvestres

Las fuentes lexicográficas

El quechua, como está manifestado en los diccionarios de la época colonial, tenía verbos para denominar la acción de cazar en general así como también para la caza específica de diferentes tipos de animales, como son las aves, los conejos y los peces. La palabra de más amplia comprensión es **hap'i-**, que significa 'coger' y se refiere a la caza de mamíferos como el puma (GH 423/1-2), a las aves (ST 186, 304) y al pescado (GH 639/2). En combinación con los sufijos modales causativo y direccional, González Holguín (150/2) lo tiene como 'hacer prender, o coger a los huídos, o cazar, o pescar'. El término más usado, también en las fuentes textuales, es **chaku-**, para denominar el cazar los mamíferos grandes y especialmente los camélidos silvestres. En los diccionarios se encuentra traducido por 'cazar animales a manos' (GH 92/1, 440/2), 'montear, cazar fieras' (ST 255). González Holguín da como sinónimos **intu-** y **muyu-**. El primero significa 'cercar, rodear' y también se usa para la guerra (GH 369/2) y el último contiene el componente semántico de 'hacer círculo' (cf. GH 254/1). El Anónimo de 1586 (AR s.v. rodear) tiene además: "rodear gente o ganado, yutuni". Santo Tomás (255 s.v. chacuni) ofrece otro sinónimo que es "pitu-". También el verbo **qayqu-** significa 'encerrar, encorralar ganado' (GH 63/1, 139/2, 502/1, 587/2; AR s.v. caycuni, encerrar), parece ser usado más bien para el ganado domesticado, pero Cobo también lo refiere a un método de caza (véase más abajo). Al acto de cercar los animales que se quieren cazar, se refiere también el verbo **ayllu-** que el Anónimo de 1586 (AR s.v. aylluni) traduce por 'juntar gente o animales', mientras que los otros autores y también él mismo lo refieren a la caza con un determinado instrumento: 'bolillas asidas de cuerdas para trabar los pies en la guerra y para cazar fieras, aves, etc.' (AR s.v. ayllu; GH 40/1). En la primera traducción del Anónimo de 1586 (AR) se ve la conexión de esta palabra con **ayllu** para 'familia, linaje', es decir, alude a la reunión de personas (o animales).

A las distintas maneras de cazar se refieren los tres verbos siguientes. **Tuqlla-** parece denominar un método de caza parecido a **ayllu-**, salvo que el instrumento, **tuqlla**, es descrito como lazo: formas de **tuqlla-** significan 'enlazar, coger, prender con lazos' (ST 65, 124; GH 505/2, 561/1, 639/2; TR s.v. tocllani), 'cazar venados u otros animales con lazos' (ST 65); González Holguín (561/1) incluso menciona un oficio para hacer lazos: **tuqlla yacha-chi-q**, 'él que enseña hacer lazos'.⁴³ La forma **qati-paya-**, derivada de **qati-**, 'seguir al que va delante' (GH 51/1), es traducida por González Holguín (386/1) por 'acosar la caza'. Otra palabra que tiene González Holguín (683/1), es **qallu-yku-**, de 'engañar' (GH 133/1), que él traduce por "trampa anteojos hacer, algo cogerlo con maña". Tal vez esto se aplicaba especialmente a la caza de aves, que también se de-

43 Cf. también el vocabulario para 'coger con lazo' en 4.2.1.2.1.

nominaba **llulla-**, de 'mentir, fingir' (ST 310-11). Otra palabra por 'trampa para coger' es **chipa/chipa-chi-na** (AR s.v. trapa; GH 683/1).

Las denominaciones de los instrumentos que se usaban para la caza son las raíces léxicas de las expresiones verbales de la acción. Así, se usaban las boleadoras llamadas **ayllu**; un sinónimo es **riwi** (AR s.v. ayllu, GH 40/1) ⁴⁴ y otro el lazo ya mencionado, denominado **tuqlla** (ST 157; AR s.v. lazo; GH 561/1; TR s.v. toclla).

La presa era denominada **harka-sqa** (ST 191), de **harka-**, 'atajar, impedir', y, con referencia al lazo como instrumento de caza, **tuqlla-yku-sqa** y **tuqlla-wan hap'i-sqa**, 'enlazado' (GH 505/2).

Igual que en los términos que denominan el pastar, la persona que caza es denominada sencillamente como el ejecutor de la caza, expresado por el sufijo nominalizador agentivo **-q**: **chaku-q** (**runa-kuna**), 'montero o cazador' (ST 255), 'cazador de fieras' (GH 440/2), o con el elemento **kama-yuq** como el que es cazador de oficio: **chaku-y kama-yuq**, 'cazador' (GH 92/1); la última palabra también se refiere al cuadrillero en el ejército. González Holguín da como sinónimo **k'ita runa**; tiene **k'ita** como 'cimarrón' (GH 310/2).

La mayoría de los términos que denominan actividades cinegéticas, son palabras o derivaciones de palabras que se usan también en un sentido más general o amplio, y en el contexto de la caza reciben un componente semántico específico. Pero también existen lexemas que se refieren exclusivamente a la caza.

Las fuentes textuales

Antes de analizar detalladamente estas fuentes, hay que mencionar dos estudios que tratan de aspectos relacionados con la caza. Kaulicke (s/a: 190-291) ha investigado el rol de la caza en el precerámico andino y da un breve resumen de las actividades cinegéticas descritas por los cronistas así como también de los trabajos etnográficos más recientes. Millones/Schaedel (1980), mediante documentos del siglo XVI provenientes del Collao, describen la actividad de la caza y su función en la sociedad incaica, poniendo el énfasis en la caza de aves. Los autores suponen que ha habido diferentes tipos de caza y de cazadores. El primero es el de proveer al estado con productos de la caza, como parte del tributo; segundo, se llevaban a cabo, a nivel estatal, los llama-

⁴⁴ En el diccionario del dialecto de Ancash (Parker/Chávez 1976: 151) hay "riwiy ... Jalar a la fuerza", en Perroud/Chouvenec (p. 148): "Rivis. Soga trenzada, de cuero, con que amarran la carga". Sólo en el dialecto cuzqueño moderno se encuentra **liwi** con el mismo significado que **riwi** en los diccionarios antiguos.

dos "chacos"; tercero, el Inca mismo se entretenía en la caza que hacía en las "moyas"; y cuarto, existían personas y grupos especializados en la caza, aunque "lo que queda todavía por averiguar son los límites de la actividad de tales cazadores (parcial o exclusiva) y las características de su inserción en el grupo social al que pertenecían" (Millones/Schaedel 1980: 68).

Passaré a analizar las fuentes respecto a la información sobre la caza de los camélidos silvestres en el período incaico.

La mayoría de las fuentes textuales, de todas las que se ocupan de la caza, describen con relativa minuciosidad el método de caza llamado **chaku**, palabra que Garcilaso (I. VI, cap. VI, II: 200-2) traduce por 'atajar'. Garcilaso (ibid.) y Cieza (Señorío cap. XVI: 43-4) dicen que este tipo de caza era llevado a cabo por el Inca, mientras que hay otros autores (Avila, Zárate y P. Pizarro cap. 34, fol. 152-152v: 243-4) que describen chacos regionales hechos en distintos lugares. El chaco tenía carácter festivo (Ramírez p. 18-9) y se llevaba a cabo con grandes cantidades de personas. Los números varían desde -en un nivel regional- 4,000/5,000 (Zárate I. I, cap. VIII: 468) hasta 50,000 a 100,000 personas (Cieza: Señorío cap. XVI: 43). La caza misma funcionaba de la siguiente manera: los indios cercaban un terreno definido -entre 2/3 (Zárate) y 20 leguas⁴⁵ (Cobo I. XIV, cap. XVI, t. II: 269), según el ambiente y el propósito de la caza- y formaban hileras que bajo cantares especiales (Zárate p. 468) y ruido solían juntar todos los animales de este terreno, normalmente desde las montañas hacia un valle; una vez cercados, mataban los animales peligrosos y los pequeños y cogían al venado y los camélidos silvestres (GdlV, Cieza, "Relación de la ciudad de Guamanga": 193, "Discurso de la sucesión y gobierno": 159, Cobo: 268-9). Se esquilaban las vicuñas; los machos que parecían ser fuertes y las hembras se dejaban libres después para garantizar la multiplicación (GdlV, Acosta I. IV, cap. XL: 135, Cobo, Polo [1571] I: 65). Los números dados de los animales que se cogían en un chaco varían considerablemente: Acosta habla de 300/400 cabezas, Garcilaso de 30,000 a 40,000.

Mientras que Garcilaso, igual que González Holguín, sostiene que los animales se cogían a mano, en las otras fuentes se encuentran informaciones sobre las armas usadas para coger y matar a los animales de los chacos. Ya se ha mencionado el instrumento denominado **ayllu**, cuya descripción más exacta se encuentra en Gutiérrez de Santa Clara (I. III, cap. LVII: 235-6; cf. Cieza). Acosta (I. IV, cap. XL: 135) describe la caza con boleadoras como usada "fuera de los chacos", un método para coger vicuñas. Aparte de estas boleadoras se usaba el arma denominada **riwi** o **liwi** que

45 No es una medida unificada, pero casi todas las variantes contienen aproximadamente 5 kilómetros. Según el DA (II, t. IV: 380/2), una legua es lo que se camina en una hora.

parece haber sido un instrumento similar.⁴⁶ Titu Cusi Yupanqui ([1570]b 1973: 17) menciona el cuchillo denominado **tumi**, según González Holguín (346/1) de cobre, a manera de segur y sin mango. Guaman Poma (330 [332]) tiene también el lazo denominado **tuqlla**, y -probablemente para coger aves- **llika** (GH 507/1) y **pupa** (GH 296/2). El lazo que se usaba para coger a los camélidos, se encuentra en varias fuentes (Gutiérrez de Santa Clara, "Discurso de la sucesión y gobierno"), y algunos autores mencionan también bastones, piedras y porras (Cieza, "Relación de la ciudad de Guamanga", Cobo: 269). Anello Oliva ([1631] § 3, 1895: 38) da la palabra quechua por 'porra' que es **chanpi**, y que según él la usaba solamente el Inca para matar a las fieras, mientras que los principales cogían los camélidos con la mano. Todos estos instrumentos de caza también se usaban como armas de guerra.

Hay varias descripciones interesantes que proporcionan detalles sobre cómo se acorralaban los animales. Ramírez (p. 18-9) dice que se hacían hoyos en una quebrada ancha y honda y allí se juntaban los animales. Gutiérrez de Santa Clara narra cómo se cogían los camélidos, con la ayuda de boleadoras, por sus cuellos largos. Cobo (l. IX, cap. LVIII, t. I: 368) describe una manera de coger vicuñas: se hacía un gran corral con estacas atadas con hilo, donde solían pasar los animales; de esta manera las vicuñas se espantaban, entonces quedaban encerradas y no se atrevían a salir. Cobo dice que este tipo de caza se llama "lipi", palabra aymara que Bertonio (A-E 195/1) define de la misma manera: "Soga con que rodean el ganado, o las vicuñas para que no se huyan, por miedo de vnos fluecos de lana ñ cuelgan de la soga y menean con el ayre". El verbo aymara es "lipitha".⁴⁷ Cobo menciona también que las vicuñas pequeñas se podían amansar fácilmente, lo que es afirmado por Koford (1957: 209). A este acto de amansamiento, Cobo (II: p. 269) lo denomina **qayqu**: "También acostumbraban el ganado que recogían de la manera dicha [en el chaco] encerrarlo en corrales que hacían entre cerros y lugares estrechos; y a esta suerte de caza llamaban *caycu*".

Los animales detenidos se defendían escupiendo (Cieza), y Gutiérrez de Santa Clara (p. 236) dice que "los indios les escupen en los ojos, porque si esto no hacen, ellos escupen a los indios con lo que tienen en el buche".

En cuanto a la caza con la ayuda de perros, las informaciones de los cronistas hacen suponer que no se solían usar perros en la caza. Cobo (l. IX, cap. LVII, t. I: 368) refiere de la caza denominada "lipi" que si se echaba un perro al cerco, las vicuñas huían por el miedo, efecto ciertamente

46 Guaman Poma (330 [332]), Ayala ([1614] 1976: 276-7), Arriaga ([1621] cap. IX, 1968: 226), Ramos Gavilán ([1621] cap. XXII, 1976: 71).

47 **Llipi** en aymara moderno es la "trampa para cazar aves" (Büttner/Condori 1984: 126).

no deseado por los cazadores. De los galgos mencionados por Lizárraga, vistos por él entre Atacama y Copiapó (cap. LXVIII: 50) y en Charcas, el cronista cuenta que "algunos indios y españoles llevaban **galgos** para si saliese algún guanaco o vicuña cazarlo" (cap. C: 87), y si eran de verdad galgos, no parecen haber sido perros americanos. Otro autor que hace mención de la caza con perros, es Ramírez (p. 18): "caçanlo los y(ndi)os con cuerdas. y con perros lo qual matan los perros mas por durar e(n) la carrera siguiendolos mucho espacio que por ligereza". Ninguno de estos datos se refiere explícitamente al tiempo prehispánico, y también otros autores modernos (Rowe 1946: 217, Wing 1975: 27-8) suponen que el perro no era usado en las cacerías del período incaico. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el área andina sí se usaban perros en la caza de venados, como lo demuestra una escena de una cerámica mochica (Latocha 1983: 230), y también Guaman Poma (Ilustr. 850 [864]) presenta un cazador acompañado por un perro.

Los chacos reales solían tener lugar en el tiempo cuando ya había pasado la cría (GdIV), según Avila (cap. 11, fol. 106r, U: párr. 158, p. 82) en noviembre y según el "Discurso de la sucesión y gobierno" en diciembre. Duraban un máximo de 15 días ("Discurso"). Se llevaban a cabo de 4 en 4 años (GdIV, "Discurso"), pues sólo de esta manera estaba garantizada la lana suficientemente larga.

El que se beneficiaba de estas cazas era en primer lugar el Inca que usaba para sí mismo la lana fina de vicuña que trabajaban las mamaconas del Sol (Betanzos I parte, cap. XLIV: 189; Cieza).

El significado importante que tenían estos camélidos silvestres en la vida religiosa, es manifestado por Guaman Poma (286 [288]) quien los llama **inti-p llama-n**. Y Avila (cap. 11, fol. 106r, U: párr. 158-60, p. 82/83) cuenta de un chaco que se llevaba a cabo para obtener lluvia. Aquí él usa la expresión **chaku-ta rura-** y el verbo **hap'i-**:

caytam canan cay checacunaca cay tutay quirip puriscanta paypac callpanta purini ñispa huatancunapi cay lllactamanta tucoy ynantin caricuna **chacocta ruraypac** llocsic carca cay nobiembre quellapi / chay pachatacmi tamyata mañac carcancu runacunapas canan chancop mitampim pacha tamyanca ñispa ñircancu / cay tutay quirip callpan ñiscanchictam **chacocta rurasp**a caymanta tucoy huacsacuna mana huacsapas llocsispa tupi cocha hanacnin mayani ñiscapi puñoypac ric carcancu / chay ponchaori **huanacucta apispa** lloychuctapas yma aycactapas apispa

Y se sabe que los Chiqu salían todos los años de este poblado en el mes de noviembre para realizar una cacería, esto es todos los hombres, diciendo, "Caminamos sobre la pisadas [sic] de Tutay K'iri, caminamos su kallpa." En esa ocasión, solían pedir lluvia, la gente decía, "Ahora, en la temporada del Chanku, la tierra lloverá." Y así, realizaban la cacería llamada "La Fuerza de Tutay K'iri", y salían de aquí todos los waqsa, y también los que no eran waqsa, y se iban a dormir en Mayani que queda arriba de Tupi Qucha. Ese día, agarraban guanacos, venados y otros animales.

La carne de los animales que se habían matado servía en estado seco, es decir, en forma de **ch'arki**, como provisión en las guerras (Cieza; Zárate l. I, cap. XI: 472). Garcilaso afirma que la lana y la carne se distribuía a la gente común y a los pobres e inválidos. Seguramente existía tal redistribución en las cazas realengas pues por su carácter festivo implicaban también un componente social, pero es más probable que la mayor cantidad fuera repartida al estado y, como anota Anello Oliva, a los curacas. Todos los autores están de acuerdo en que los animales silvestres y los derechos de caza pertenecían al Inca, lo cual se manifestaba en castigos severos para los que actuaban en contra ⁴⁸ y es explicado una vez más con el orden que ponían los incas, pues antes había habido guerras por no respetar el terreno de caza del otro grupo (Quipucamayos [1542] 1974: 22).

También en un nivel regional existían las cazas llamadas **chaku**, por orden de los gobernadores y caciques, como es afirmado por Garcilaso y Cobo (p. 269). Hay que tener en cuenta que había regiones en los Andes altos, en las cuales los habitantes vivían sólo o mayormente de la caza. ⁴⁹ Matienzo ([1567] cap. XIV, 1967: 276) menciona un grupo llamado "chuquilas", que son cazadores: "de éstos hay pocos, y los que son no entienden sino en matar ganado bravo y en idolarlar". Según Bertonio (E-A 107/2), el "caçador de vicuñas que viue dello siempre en las punas" es "choquela, lari lari", **chuquila**, y es "gente cimarrona" (A-E 89/2). En el "Padrón de los mil indios ricos" ([1574] 1964: 312) aparece un ayllu llamado Chuquila, que es de cazadores. De estos datos sólo se puede concluir que el término "chuquila" se refería a un grupo de personas que vivía de la caza. Parece que se refería a la persona misma, a ayllus especializados y tal vez también a un grupo étnico. ⁵⁰

En su "Carta", Lozano Machuca ([1581] RGI vol. II, t. II: 60) habla de los uros que se sustentaban de la caza de guanacos y vicuñas, de pescado y de raíces. Mientras que en estos dos casos el hecho de vivir de la caza también implica un nivel "primitivo", en la "Relación de la provincia de Guamanga" (Bandera [1557] RGI vol. I, t. I: 177) la caza es mencionada sin valorar negativamente este medio de sustento:

-
- 48 "Relación de Oropesa y Guancavelica" (p. 307), "Aviso de el modo que había en el gobierno de los indios" (p. 168), "Información hecha en el Cuzco" (p. 275).
- 49 Cf. los documentos de fines del siglo XVII publicados en Millones/Schaedel (1980) y los mismos autores pp. 68-9.
- 50 El término se sigue usando para el poblador de las punas altas (Büttner/Condori 1984: 32). También se ofrece la asociación con los llacuaces del Perú central (Duviols 1973). En cuanto al significado de este grupo, Bouysee-Cassagne (1987: 155-6) sugiere una relación con **illa**. Para una examinación de esta palabra, cf. el capítulo 4.3.6.2 del presente trabajo. Para una aproximación tentativa a la comprensión de lo que implica "chuquila" dentro del mundo cósmico aymara, véase Bouysee-Cassagne/Harris (1987: 21-8).

Los que viven ... entre el camino real y la cordillera ... tienen despoblados y algunos ganados y aprovechense de cazar lo bravo, de que se mantienen y visten y hacen cecina, que llaman *charque*, y con ellos tienen sus rescates y contrataciones con los otros.

Casi parece que la "primitividad" de los cazadores, igual que la de los uros, fue transmitida por los incas a los cronistas. Según los documentos de Millones/Schaedel (1980), estos grupos, aún bajo el régimen incaico, tenían derecho de usar ciertos terrenos reservados a la caza.

En cuanto a la caza del Inca mismo como distracción en zonas especialmente aptas, se pueden encontrar referencias en el documento sobre el "Valle de Yucay" (p. 35-6) y en Guaman Poma (330 [332]) (cf. 4.2.1.3.1).

Aparte de los grupos especializados en la caza y de personas encargadas con la organización de una caza real, llamada **chaku**, parecen haber existido 'oficiales' como los mencionados por la "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas" (p. 293) que eran "caçadores de uenados y obejas brauas que llaman guanacos y bicunas". Murúa (1964, I, II, cap. 21, t. II: 87; cf. 1946, I, III, cap. LXVII: 334) diferencia dos tipos de oficiales cazadores: "Yndios casadores (*sic*), que cojían huanacos, vicuñas, y benados. / Otros, casadores de cuyes, biscachas y de diferentes animalejos". Queda abierto si ellos eran los llamados **chaku-y kama-yuq** y si los indios que los de Huánuco tenían que poner a disposición del estado central (Visita de Huánuco [1543] Sf. 167v, 1967, I: 306) -"Más daban cuarenta indios para que anduviesen con la persona del ynga a tomar venados"- eran tales 'oficiales' (cf. [1562] fol. 32v, I: 66). También en la Visita a Chucuito (fol. 7v: 17) se mencionan, entre los oficios como el de platero y ollero, "cazadores", pero "saben labrar sus chácaras y sembrarlas y cogerlas", así que parece que los cazadores mencionados en las visitas formaban parte del tributo que ponía cada grupo a la disposición del Inca. Una información de este tipo se encuentra en la "Relación de Cuenca" ([1582] RGI vol. II, t. III: 275):

Y el dicho *yinga* tenía repartidos en cada parcialidad y pueblo tantos indios conforme a cuantos eran, unos para hacer mantas, otros para hacer alpargatas, otros para hacer armas, otros para cazadores y otros para hortelanos, y dando cada parcialidad o pueblo los indios que les cabían no (*así*) para lo dicho, no acudían a más, mas de que para las sementeras del *Inga* acudían hacellas todos en comunidad

Otra parte del tributo la formaban los instrumentos usados para la caza, como en el caso de Juli, que daba al Inca "unos ayillos de plata y de cobre para cazar" (Visita a Chucuito fol. 57v: 117), y los queros daban "lazos para cazar en los chacos" (Visita de Huánuco [1562] fol. 16r, 1967, I: 37). Estos datos de las visitas confirman que cada grupo y cada pueblo de alguna manera servía al estado también respecto a la caza.

Lo que Millones/Schaedel (1980) habían encontrado para la caza, especialmente la de aves, se refleja en las fuentes textuales respecto a la caza de camélidos silvestres: aparte de la caza organizada en un nivel regional o estatal, denominada **chaku** y la caza privada del Inca, existían especialistas -personas y grupos- ocupadas en la caza de mamíferos grandes. El trabajo de ellos -si en parte o todo, queda abierto hasta conseguir más información a nivel regional- así como también los productos que se usaban para la caza, formaban parte del tributo que se ponía a la disposición del estado.

4.2.3 El aprovechamiento de los camélidos y de los productos derivados de ellos

En los últimos cuatro capítulos se va a discutir el vocabulario referente al uso de la llama como acémila así como también el uso de los productos derivados de los camélidos.⁵¹ Iría más allá del marco de este trabajo ocuparme extensamente con los procesos de tratamiento acabado de los productos, especialmente de la lana. Solamente se puede dar la terminología de las materias primas y las referencias a las fuentes textuales que se ocupan de estos temas así como indicaciones de bibliografía secundaria. Para aclarar la razón de esta limitación, se menciona particularmente el campo de la lana y de los tejidos, que ya por el vocabulario diversificado y también por su uso especial en la cultura incaica, como manifestación de la posición social y en el contexto religioso, constituirían otro trabajo y ya han sido estudiados con cierta profundidad. En cambio, sí voy a analizar los datos de las fuentes sobre la piel, el excremento y los usos respectivos de éstos.

51 Existen en los diccionarios antiguos dos términos, **ch'awa-** y **q'api-**, para 'ordeñar' (ST 179, 248; AR, TR s.v. chahuani, capini, ordeñar; GH 62/2, 92/2, 610/1), pero como también tienen el significado general de 'estrujar, exprimir', deben haberse usado principalmente en la época colonial aplicados a los mamíferos europeos, pues no se ordeñan los camélidos (GdIV I. VIII, cap. XVI, II: 316). Webster (1973: 4) menciona como razón la delicada salud, sobre todo de las hembras cuando amamantan, en gran altura. Probablemente por eso, las culturas andinas no incluyen la leche de los camélidos en su dieta alimenticia. La leche tiene un alto porcentaje de lactosa, y como nunca se había usado la leche de los camélidos en la alimentación humana (por las razones mencionadas), se nota una alta intolerancia de lactosa en muchos habitantes de la sierra (Webster 1973: 4), lo cual explicaría la reducida aceptación de leche y productos derivados de ésta en la sierra peruana. Para un estudio de este problema, véase McCracken (1971).

4.2.3.1 El transporte

Para el transporte de bienes se usaba y se sigue usando la llama macho entre 3 y 7 años de edad (West 1981: 66).⁵² Los términos para denominar al camélido domesticado destinado a la carga son, según las fuentes coloniales, **wakaywa**, **q'ara llama**, "chunca" **llama** y **apa-q llama**. En el capítulo sobre el Collao, Ocaña ([1605] cap. XXX, 1969: 227) da el término "apire" para los carneros que llevan las cargas, del aymara **apa-**, 'llevar' y el sufijo actor de acción habitual **-iri** (Büttner/Condori 1984: 14; Hardman et al. 1988: 191).⁵³ La palabra que en general se refiere al acto de cargar es **q'ipi-** (que sin embargo no se encuentra en González Holguín relacionada con las bestias de carga [GH 305/1, 448/1]), igual que formas de la raíz verbal **apa-**, 'llevar' (ST 72; GH 30/1, 31/1, 448/2), que se encuentra en el compuesto **apa-q llama** antes mencionado. Las palabras que se refieren a la acémila, son **wina-**: **wina-y-cha-ku-**, 'hacer carga, o tercios para persona, o bestia' (GH 352/1, 448/1), y **churku-**, 'cargar a otro, persona o bestia' (GH 31/1). Sólo Santo Tomás (72) usa **q'ipi(-)** y **wina(-)** como sinónimos: 'carga de bestia'. Con referencia al animal que carga, el Anónimo de 1586 (AR), Torres Rubio (s.v. cargar) y González Holguín (91/1) tienen un término especializado: **chaqna-**, 'atar una cosa apretada a otra o amarrar o dar tormentos de cuerda, cargar bestia, atar la carga', y el hombre que se encarga de eso, es **chaqna-q**, 'el arriero o el que amarra o da tormento', según Santo Tomás (145) **chaqna-ri-q**, con el sufijo incoativo **-ri**, 'arriero que les aguija'; el mismo autor tiene como verbo **utqa-chi-**, derivado causativo de **utqa-**, 'apurar'. Avila (cap. 5, fol. 69r, U: párr. 65, p. 32) usa el verbo **chaqna-** (cf. cap. 2.4.1 *Las fuentes quechuas*). Existen diferentes expresiones referentes a la carga según cómo esté arreglada ésta: 'cargar más a un lado la carga o torcerse', **waq-lla-ku-** (GH 448/1; cf. Cerrón-Palomino 1976: Junín-Huanca; Lira Ap. 8), 'carga pesada', **llasaq wina-** (GH 448/2), 'cargar algo sobre la carga', **palta-** (ibid. y GH 124/1), 'carga liviana', **ch'usa-kU-pa-** (GH 124/1). Con el verbo **q'ipi-**, González Holguín (526/2) da **q'ipi-m p'ikri-ku-**: 'floja ir la carga, mal apretada'. Para descargar, se hace arrodillarse a los animales, lo que se expresa con una forma de **tusku-** (cf. 3.2.3): **tusku-ykU-ykacha-**, 'arrodillar con la carga', sinónimo de **sayk'u-** "caya" (GH 418/1).⁵⁴ El verbo **wischu-** que en general significa 'echar, arrojar' (GH 353/2), se usa con el sufijo

52 West (1981) describe detalladamente el uso y el camino de una recua; este artículo sirve de una manera impresionante para imaginarse tal viaje. Cf. también Flores Ochoa (1968: 117-9). Para tener una idea de los "llameros" de hoy cf. Valderrama/Escalante (1983) y Cipoletti (1984).

53 Cf. 2.3.2.3.3 y 2.4 para la terminología.

54 "-caya": "Entra con verbos, y significa estar hecho lo que dize el verbo, en el suelo, o tendido sin mouerse, o con dificultad, o por faltar las fuerzas, o el sentido" (González Holguín [1607] 1975: 110v).

modal repentino **-rqU** para expresar: 'arrojar de sí la carga o persona'; sinónimo es "champirccuni" (GH 418/1).

A un comportamiento obstinado de los animales cuando están cargados y no pueden seguir, también se refieren algunos cronistas, como por ejemplo la Descripción del Virreinato del Perú ([1615+] 1958: 80): "Y si se cansan en el camino hay sino dejallos descansar, porque aunque los maten a palos no se quieren levantar hasta que se sienten descansados" (cf. Atienza cap. XXXV: 134; Murúa 1964, I. III, cap. 3, t. II: 154). López de Gómara ([1552] cap. CXLII, 1979: 205) refiere además que no se levantan hasta quedar sin peso alguno (Cf. Apollonius [1583] p. XXI). Garcilaso (I. VII, cap. XVI, II: 314) y Murúa (p. 154) también cuentan que las llamas escupen al que trata de hacerlos levantarse.

Betanzos (I parte, cap. XXI: 104-5), al hablar de los depósitos, menciona "calzado para los carneros ... hechos de cabuya que sirve de lo que cáñamo en España".

En cuanto al peso, casi todos los autores están de acuerdo en que una llama lleva de dos a tres, máximo cuatro arrobas ⁵⁵; una arroba equivale, basándose en el DA (I, t. I: 415/2), a 25 libras, siendo eso 11.502 kilos, o sea, cargan un mínimo de 23 y un máximo de 46 kilos. West (1981) da aproximadamente 27 kilos. Sólo Ocaña (cap. XXVII: texto de la ilustración entre p. 188 y 189) habla de 5 ó 6 arrobas.

El tamaño de las recuas parece haber sido muy grande en el período incaico; así pues Garcilaso (p. 314) habla de 600-800 cabezas, Andagoya ("Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila" [¿1542?]: [p.432], 1954: 246-7) de 300, la Descripción del Virreinato (p. 80) de 400 o más. Mientras que el último dato se refiere a la época colonial, los otros probablemente se limitan a recuas estatales. ⁵⁶

También hay informaciones sobre el trecho diario que hacía una recua de llamas que consistía de machos ("Descripción de La Paz" p. 204): según Murúa (1964, t. II: 154), caminan cada día 2 ó 3 leguas ⁵⁷, lo que es un trecho entre aproximadamente 10 y 15 kms, y según Ramírez (p. 17) 3 a 4

55 Ruiz de Arce ([1543] 1953: 93): 2 arrobas, Cieza (Crónica cap. CXI: 294): 2-3 arrobas, Zárate (I. III, cap. XIII: 485): 2-3 arrobas, Garcilaso (p. 314): 3-4 arrobas, López de Gómara (p. 205): 3-4 arrobas, Ramírez (p. 17): 4-5 arrobas.

56 Para el tamaño de una recua moderna cf. por ejemplo Valderrama/Escalante (1983) y West (1981).

57 Cf. Nota 45.

leguas. El cacique Martín Cari de Anansaya de Chucuito menciona algunos trechos que iban las recuas y los días que necesitaban para ellos: en ir y venir de Cuzco a Potosí se demoraban cuatro meses (GdIV [l. VIII, cap. XVI, II: 316] da el mismo dato), de Ilo en la costa sur al Cuzco dos meses, de Chucuito a Arequipa un mes, y de Chucuito a La Paz 25 a 30 días (Visita a Chucuito fol. 7v: 17). Si se toman las distancias en las carreteras modernas entre los respectivos lugares, se llega a un promedio de aproximadamente 12 kms por día, lo que no solamente coincide con los datos proveídos por los cronistas, sino también con los de West (1981: 70), que participó en un viaje con una recua de llamas que hizo 270 kms en 22 días, incluyendo 7 días de descanso. 58 Por supuesto que la duración de un viaje dependía del tipo de camino que se usaba y de la región que se cruzaba. Hyslop (1984), en su estudio sobre los caminos incaicos y preincaicos, da una idea de la gran variedad de caminos y comodidades. Cobo (l. XIII, cap. XXXI, t. II: 128) por ejemplo describe un camino que iba por las laderas de la sierra y, socabado en un peña, era tan angosto que sólo cabía una persona con una llama o carnero de diestro, mientras que Andagoya ([p. 431] p. 246) describe el camino entre Cuzco y Quito, el cual estaba cercado de paredes, como bueno y de buena calzada: "por este andaban las recuas de las ovejas cargadas de mercadurías de unas partes á otras".

Según Ramírez (p. 17), caminaban desde el cuarto del alva hasta mediodía "y aquella ora los . descargan y sueltan y pacen hasta la noche . que los recogen y los atan por vnas colleras de diez en diez y estan toda la noche . rumiando" (cf. West 1981: 68). Lizárraga (cap. CXI: 94-5) describe un trecho de camino muy difícil entre Porco y Arica, que son 100 leguas llanas y con algunos arenales, una zona que se calienta durante el día, por lo cual se empezaba a caminar de madrugada, desde las tres de la noche, hasta las nueve de la mañana. También dice que allí morirían muchas llamas porque hacía mucho calor y no había agua. Cabe mencionar los puentes que tanto impresionaron a los cronistas (Estete [1535] fol. 9v, 1918: 326; Polo [1561] 1940: 140 y [1571] 1916, I: 121) y, aunque no todos eran suficientemente fuertes para soportar a los caballos, sí servían para las recuas de llamas. De los puentes colgantes Garcilaso (l. III, cap. VII, II: 93-4) dice que se echaba una gran cantidad de rama atada para que los pies de las bestias tuvieran en qué asirse y no deslizaran y se cayeran (cf. Ocaña cap. XXXV: 268). En el Desaguadero "esta una puente hecha de balsas de totora por donde passa toda la gente que anda por el dicho camino y ganado de la tierra y de castilla y rreguas que ban a potossi sin aver necessidad de descargar

58 La afirmación de Ocaña (cap. XXVII: 189) que en la época colonial una recua caminaba el trecho de Potosí a Arica, una distancia de 180 leguas, en 8 días, es poco verosímil, ¡pues supondría que se hacen más de 100 kms por día! Aunque tengan, como él afirma, carneros de refresco cada cuatro leguas y caminen de día y de noche, es difícil imaginarse tal viaje, salvo en un caso excepcional.

para aver de pasallo el qual dicho desaguadero" ("Relación de los Pacajes" (2) [1608] 1980: 10). Ocaña (cap. XXXI: 231-2) lo describe de la siguiente manera:

toda la puente es de haces de enea, espadaña o juncos que llamamos en España. Estos haces están juntos unos con otros y atados con unas maromas, y sobre estos haces mucha de la misma espadaña suelta, lo cual siempre está sobre el agua y por allí pasa todo el trato del Perú a Potosí, las recuas de los arrieros y todos los carneros

Otro medio para cruzar los ríos, en el cual también se llevaban camélidos, eran cestas que iban de un lado a otro colgadas en sogas y se llamaban, según Garcilaso (l. III, cap. XVI, II: 108), **uruya**, palabra que hoy sólo es usada en su forma hispanizada "oroya" y que tampoco se encuentra en los diccionarios antiguos.

En cada recua iban animales vacíos para poder cambiar de carga antes de que una llama cansada se echara al suelo (GdIV p. 314; cf. West 1981: 72). Según Ocaña (cap. XXVII: 189) "tienen puestos carneros de refresco a cada cuatro leguas". En la Descripción del Virreinato del Perú (p. 80) se encuentra una descripción de cómo se arreglaba la carga: llevaban los bienes "dentro de unas angarillas que fazen de icho, ques una yerba recia como esparto de que están las montañas llenas". Garcilaso (l. VIII, cap. XVI, II: 315) lo describe de la manera siguiente: "Los tercios van cosidos uno con otro por las arpilleras; y aunque la costura asiente sobre el espinazo no les hace mal, como no llegue la sobrecarga". (Cf. Guaman Poma Ilustr. 524 [538].)

En este trabajo no se va a poder solucionar el problema de las proporciones en las que en el período incaico existía un tipo de trueque no estatal, aparte de la redistribución organizada por el gobierno centralizado.⁵⁹ Garcilaso (l. VII, cap. I, II: 245-6) habla de un tipo de intercambio de productos entre "las colonias" creadas por los incas, y seguramente lo que dice Cobo (l. XII, cap. XXX, II: 124) es también correcto: "por manera que los frutos de la religión se trajinaban en ganado de la misma religión, y los del Inca en ganado suyo; y la hacienda, así de la religión como del Inca, que para la sobredicha fiesta del *Raymi* se llevaba al Cuzco, iba en ganado propio de

⁵⁹ Véase los trabajos de Murra (1978b [1955]) y Hartmann (1968). Mediante un análisis de las fuentes coloniales, Hartmann llega a la conclusión que aún en la época incaica existía la práctica de un intercambio en mercados. Aparte de un sistema de tributos, normalmente en forma de trabajo, relacionado con la redistribución estatal y la reciprocidad institucionalizada, estos mercados cumplían importantes funciones político-sociales (de influencia de la gente por parte del gobierno así como para contactos sociales) y económicas (de satisfacer necesidades básicas, p. ej. conseguir sal, y otras más allá del sustento mínimo, como p. ej. tintes) (Hartmann 1968: esp. 187-213). Murra (1978b: 202), en cambio, supone que la importancia del intercambio "decreciera a medida que Pachacuti extendía el dominio inca". Sin embargo, concede que probablemente las poblaciones de la puna habían iniciado el trueque en la época preincaica, para asegurar su sustento en las alturas donde no es posible la agricultura, y que funcionaran como modelo para la administración inca (ibid. p. 204, 206). El análisis en el cap. 3.1.4.2 del presente trabajo sugiere que este intercambio no estatal seguía funcionando en la época incaica.

donde ella era". Sin embargo, hay muchas indicaciones en las fuentes de que también existía un intercambio de productos en base regional ⁶⁰, y aquí se deben haber usado recuas de llamas, tal vez más pequeñas que las recuas estatales.

Aparte de esta función como animal de carga en una recua de intercambio o de redistribución, la llama también cargaba los bienes desde la casa a la chacra; así, Cieza (*Crónica* cap. CXI: 294) cuenta del Collao que salían con sus arados en estos carneros, y en la tarde volvían a sus casas cargados de leña. Guaman Poma (1150 [1160]) tiene para el mes de julio una ilustración en la cual se ven las llamas cargadas, llevando la cosecha al almacén.

4.2.3.2 La lana

En los capítulos 2.3.2.3.3 y 2.4 del presente trabajo ya se han discutido los términos de los camélidos referentes a su uso como ganado lanar: se trata sobre todo de la variedad domesticada denominada **paqu** y de los camélidos silvestres.

El color de la lana era especialmente importante en el contexto religioso por lo cual este asunto se va a retomar en el respectivo capítulo.

La única palabra que dan los diccionarios por 'lana', es **millwa** (ST 320; AR s.v. millhua, bello, lana, pelo, vello; GH 240/2, 559/2-560/1, 622; TR s.v. lana, millhua). Esta palabra denomina el pelo o la lana de cualquier animal, y en los diccionarios es usada sólo en la variante fonética que hoy se encuentra en el centro y en el norte del Perú, mientras que en los dialectos del sur se usa **millma**. También hay derivaciones verbalizadoras de este sustantivo, para denominar el salir de la lana: **millwa-ya-** (ST 320; AR s.v. nacer pelo; GH 240/2). Para la lana larga se usa el mismo sustantivo combinado con el sufijo multi-posesor e intensificador: **millwa-sapa** (ST 320; AR s.v. belloso; GH 240/2), y Santo Tomás (320) tiene el sufijo de carencia "-nanc" para denominar lo contrario: **millwa-"nanc"**. ⁶¹ En los diccionarios antiguos no se encuentra la palabra **suri** que se refiere a la alpaca de lana fina y su lana y que es una transferencia de **suri**, 'avestruz' (ST 20, 354, 373; AR, TR s.v. suri, abestruz, plumage; GH 332/2, 378/1). Para denominar el camélido que carece de lana buena, se usa el término **q'ara llama** (cap. 2.3.2.3.3).

⁶⁰ Véase por ejemplo la *Visita de Huánuco*, discutida en el cap. 3.1.4.2; *Visita a Chucuito*; Sancho de la Hoz (cap. XVIII: 80); Vázquez de Espinosa (l. V, cap. XXXII: 438).

⁶¹ Santo Tomás ([1560]a cap. 24, 1947: 132): "-nac", con nombres, significación: carecer de la cosa significada.

La esquila es denominada con formas del verbo **rutu-**, lexema usado también para seres humanos (ST 221; AR s.v. tresquilar; GH 323/1, 684/2; TR s.v. rutuni). Sólo Santo Tomás (221) da el sustantivo compuesto que denomina al especialista en la esquila: 'tresquilador': **rutu-y-kamay-q**, **rutu-q**. En la provincia de Andahuaylas, aún hoy sigue existiendo una ceremonia de la esquila de llamas, llamada **llama rutuy** (Vivanco Flores 1971). La esquila de las alpacas se llevaba a cabo sólo cada tres años porque antes la lana no sería lo suficientemente fina. Los carneros (¿los animales machos en general o las llamas?) "no los trasquilan sino es alguna vez para hacer mantas gruesas" (*Visita a Chucuito* fol. 74v: 152, también 154, 157, 161, "Documentos sobre Chucuito": 43). Sólo un testigo de la visita a Chucuito (fol. 82r: 164) sostiene que se esquila cada dos años, si no, la lana es dañada y gastada por la lluvia y el sol. Según Albornoz ([ca. 1581-85] 1967: 38), el ganado de las huacas se reconoce "en que dexan muchos sin cortar la lana dende que nascieron".

El procesamiento de la lana se refleja en la palabra **t'isa-** (AR s.v. tissani) y la variante norteña **itri-** (ST 299 s.v. ychirini) por 'cardar, escarmenar'.⁶²

Por el rol importante que tenía la elaboración del tejido fino llamado cumbi trataré brevemente de éste. Los que se especializaban en el trabajo de producir ropa se llamaban **pachakamayq** ("Relación de Chíncha" [1558] fol. 4r-4v, 1974: 102) y cuando tejían la ropa fina llamada "cumbi", **qunpi: qunpikamayq**. En la *Visita de Huánuco*, los testigos dicen que tributaban ropa de cumbi al Inca ([1562] fol. 10r, I: 26), para la fabricación de la cual éste les daba la lana (fol. 12r, I: 29). Cobo (l. XIV, cap. XI, t. II: 259) dice que la ropa de cumbi era hecha de lana de corderos, y la más rica que hacían para el Inca era de lana de vicuña, a veces mezclada con pelo de vizcacha y de murciélago. Este cronista afirma también que existían oficiales que tejían esta ropa: los "cumbicamayos" (cf. GH 67/2). En la misma visita se confirma que los **qunpikamayq** "no tributaban en otra cosa que en las de su oficio" (fol. 18r, I: 40). Algunos de ellos parecen haber sido mitimaes, como afirma un testigo del pueblo Guapia de los yachas (fol. 90, II: 101): "Dijo que estos cuatro indios sus pasados fueron naturales de Tunsucancha puestos aquí por mitimaes por cumbicamayos y el ynga les dio aquí tierras que al presente poseen ...". De estos datos se puede concluir que los chupachos, si tejían este tipo de ropa para el Inca, tenían una tradición en este oficio que debe haberse basado en los recursos para estos tejidos también en su propia zona. La lana que el Inca les daba, puede haber sido lana de los depósitos, p. ej. de Huánuco Viejo, tal vez la misma, de corderos de alpaca y/o de vicuña, que entregaban los mismos chupachos. También

62 Hay varios trabajos sobre la fibra y la lana de los camélidos, así que no voy a entrar en detalles. Fallet (1961) se ocupa del tipo de fibra de los camélidos y diferencia claramente la de la vicuña de los otros camélidos. Bonadonna (1969) trae términos andinos y españoles para los diferentes colores de la lana de los camélidos.

la información de que los indios tejían la ropa de cumbi y de ahuasca para sus caciques (fol. 17r: 38), permite suponer que en la misma región de los chupachos había animales que proveían este tipo de lana. ⁶³

4.2.3.3 El estiércol como abono y combustible

El excremento de los camélidos domesticados se usaba como abono; las palabras quechuas son **uchha**, 'estiércol de ganado menudo' y **kharka**, 'estiércol seco de los corrales', y como sinónimo **aka**. ⁶⁴

La importancia que puede tener el excremento de los camélidos en una comunidad andina como combustible y estiércol, es documentada por Winterhalder et al. (1974: 101-2) en su estudio sobre Nuñoa. Los autores calculan que para proveerse con el abono necesario, una familia tiene que tener 25 animales adultos, para el combustible de 30 kilos diarios 75 llamas. Aun cuando se considera que en el tiempo prehispánico existía más madera aprovechable como combustible ⁶⁵, estos números permiten imaginarse que la mayoría de las familias -por lo menos en el Altiplano- podían usar el excremento de sus camélidos para cubrir su necesidad de abono y de combustible. Como los camélidos defecan en lugares comunes, es más fácil la recolección.

Garcilaso (I. V, cap. III, II: 152) dice que el abono de los camélidos es el segundo en calidad: "echaban al maíz estiércol de gente, porque dicen que es el mejor; ... echan en las sementeras de las papas, y las demás legumbres, estiércol de ganado; dicen que es de más provecho que otro alguno". Esto es confirmado por los datos de Winterhalder et al. (1974: 101) que el excremento de camélidos contiene más energía potencial que el de ganado vacuno y ovino.

63 En cuanto a los productos que se trabajan de la lana, Millán de Palavecino (1952) ha reunido, según los diccionarios antiguos, las palabras quechuas referentes a los siguientes campos de la manufactura: prendas tejidas, técnicas y telas, tintes y colores, textiles, instrumental, dibujos textiles y ropas ceremoniales. El único estudio que trata de aspectos tecnológicos del tejido incaico, es el de Rowe (1979). En el mismo libro se encuentra un trabajo sobre el telar incaico (VanStan 1979). Murra (1975a) se ha ocupado de la función del tejido en el contexto sociopolítico de la cultura incaica, analizando las fuentes coloniales. Para otros trabajos al respecto, véase Ravines (1978a), Gayton (1961) y A. Rowe (1978a, 1978b).

64 Para la documentación de las fuentes lexicográficas véase Dedenbach-Salazar Sáenz (1985: 116-9).

65 Ansión (1986: 34) supone que recién con la llegada de los españoles desaparecieron los bosques, mientras que las observaciones de Dollfus (1981: 64-6) parecen sugerir una disminución ya en épocas anteriores (desde hace aproximadamente 5,000 años).

El excremento como combustible es mencionado en las fuentes coloniales sobre todo en el contexto de la minería, pues se usaba en los hornos denominados *wayra* ('viento') para fundir metales (Zárate I. I, cap. VIII: 469). Este combustible se seguía usando en la época colonial: "A los 60 mill cajones de beneficio ... se les da fuego demás de la leña con los excrementos del hombre y con los de carnero de la tierra, que llaman *ocha*, y con una manera de resina que llaman *llareta*" ("Descripción de la villa y minas de Potosí" [1603] *RGI* vol. I, t. II: 384, cf. 377; Ocaña cap. XXVII: 203-4), 66

Garcilaso (I. VII, cap. V, II: 252) nos informa sobre otro uso interesante del excremento de los camélidos. En la fiesta de "Cusquieraymi", para proteger las plantas tiernas de maíz,

viendo los indios a prima noche el cielo raso sin nubes, temiendo el hielo pegaban fuego a los muladares para que se hiciesen humo, y cada uno en particular procuraba hacer humo en su corral; porque decían que con el humo se excusaba el hielo, porque servía de cobija como las nubes para que no helase. Yo vi esto que digo en el Cozco
....

Finalmente hay que mencionar la "Descripción de La Paz" (p. 207) que dice que los excrementos de las vicuñas "bevidos despiden las piedras los que padecen della". Es difícil decir si esta medida era andina o española. Según el estudio etnográfico de Skar (1987), el uso de los orines en la curación de distintas enfermedades y su correlación con los conceptos cosmológicos de la población andina, es posible que la medida descrita aquí, sea propia de la cultura andina. Por otro lado, el autor de la "Descripción" no refiere esta medida como "idolatría" de los indígenas. Esto y la sugerencia de Vargas Machuca ([1599] I. II: 1892, vol. II: 138) de curar una vejiga enferma con los propios orines podría indicar que en este caso era una costumbre de origen europeo. Esto es confirmado por lo que dice Paullini en su "Botica de las suciedades" ([1696/97], 3. Abtheilung, XVII. Kapitel: 218): según él, los orines de diferentes mamíferos silvestres ayudan contra los cálculos urinarios. Esta terapia se basa en el "efecto de analogía" y se remonta a Plinius Secundus (1882, vol. 5: 65-6), 67

4.2.3.4 El camélido beneficiado: uso de la carne, del cuero y de otras partes del animal

El término general por 'matar' es derivado, con la ayuda del sufijo modal causativo **-chi**, de **wañu-**, 'morir', pero no se refiere explícitamente a la matanza de los animales (GH 179/1, 593/1). Para esto, se usaba la palabra **nak'a-**, 'abrir res, degollar, descuartizar' (AR s.v. ñacani,

66 Para una documentación de estos hornos, cf. también Ravines (1978b: 478-80).

67 Para el uso del excremento para la adivinación véase el capítulo sobre la religión: 4.3.4.4.1.

abrir res, degollar, desquartizar; GH 255/1, 381/2, 576/2, 485/2; TR s.v. abrir res, nacani). En combinación con **kunka**, 'cuello', también se encuentra **kuchu-**, 'cortar': **kunka-nta kuchu-** (AR s.v. degollar; GH 476/2). Santo Tomás (108) traduce **nak'a-** por 'desollar' y da como sinónimo "pistani", igual que el Anónimo de 1586 (AR s.v. pistani (Chin.)), **pishta-** en los dialectos modernos del Perú central.

La carne de animal para comer es denominada **aycha** (ST 72, 232; AR, TR s.v. aycha, carne; GH 39/2), y se diferencia carne de cordero: **uña-p aycha**, carne de carnero: **urqu-p aycha** (ST 72, 371), y carne de oveja: **llama-p aycha** (ST 307). La forma más frecuente en la que se hacía conservable la carne en el tiempo de los incas, era secarla, y el producto era denominado **ch'arki** (ST 215; AR, TR s.v. charqui; GH 98/1, 677/2). Para todos los propósitos de almacenaje y transporte en la redistribución y en el intercambio se usaba esta carne seca que P. Pizarro (cap. 16, fol. 66v: 111) describe como cecina delgada, secada al sol sin sal (cf. Visita a Chucuito fol. 7v: 17); Cobo (l. XIV, cap. V, t. II: 244) da más detalles: "partían la carne en piezas delgadas y anchas y poníanlas a curar al hielo, y después de secas, las adelgazaban majándolas entre dos piedras". Según Guaman Poma (890 [904]), otra denominación de esta cecina es "chaura", palabra que no he podido encontrar en los diccionarios quechuas y aymaras. La comida que se hacía de esta carne, era el denominado **luqru** (GP 845 [859]) y es descrita por Cobo (p. 244). Los cronistas están de acuerdo en que no se consumía mucha carne, salvo en oportunidades festivas (Cobo p. 244; Pachacuti 11° Inca: 266), y que la carne más usada era la del cuy ("Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas": 292). Parece haberse consumido la carne de todos los camélidos, y en general los autores de la época colonial la describen como buena e incluso sabrosa ⁶⁸; Benzoni ([1541-56] 1967: 262) y Cieza (Crónica cap. CXI: 195) dicen que "sabe a monte", y solamente en la "Descripción de La Paz" (p. 206) y Acosta (l. IV, cap. XXXIX: 135) se encuentra que la carne de vicuña "no es buena" "por ser flaca y desabrida". El hecho de que no se mataban muchos camélidos silvestres en las cacerías y que Polo ([1561] 1940: 136) dice que en los depósitos se encontraba sobre todo carne de animales viejos, indica que no se usaba la carne de los camélidos como fuente alimenticia diaria, sino que más bien, tenía un carácter especial y complementario. Este se manifiesta en el consumo de la carne de una llama -cabeza y lomo- después de haberla sacrificado (Avila cap. 9, fol. 75r, U: párr. 130, p. 68). En el "Aviso de el modo que había en el gobierno de los indios" (p. 169) también se encuentra confirmado este carácter especial del consumo de la carne:

⁶⁸ Garcilaso (p. 314), "Relación de los Pacajes" (2) (p. 11), Zárate (l. III, cap. XIII: 485), "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas" (p. 292), Cieza (Crónica cap. CXI: 294).

Mandó [el Inca] que ordenasen que ningún hombre matase carnero ni obeja para comer que no fuese cacique que tuviese mil Indios a cargo, y a los demás les permitía que pudiesen sangrar los carneros y comer la sangre que les sacasen, y así algunos los sangravan de una vena que tienen en la quixada y la sangre que le sacavan comían.

Y Espinoza Soriano (1973: 62) refiere que "la huaranca de Huancayo daba cierto número de pastores para cuidar trescientas cabezas de auquénidos que pertenecían al Estado, y que pastaban en los campos de Locha. ... La carne la llevaban a las mamaconas de Jauja para su alimentación".

Otro uso de la carne es documentado por Acosta (l. IV, cap. XL: 135) quien cuenta que cuando sufrió de dolor de ojos por la nieve, una india le puso "una poca de carne de vicuña recién muerta y corriendo sangre". Según el cronista, esto le quitó el dolor en un breve lapso de tiempo.

Hay varias palabras que se refieren al sebar, pero las expresiones explicativas casi siempre son combinadas con la palabra por 'puerco' (p. ej. GH 349/2), así pues, de los datos lexicográficos parece resultar que el sebar era una costumbre introducida por los españoles, cosa probable, pues en los períodos anteriores no se comía mucha carne, y los camélidos domesticados se criaban para el transporte o para la lana más que por la carne. Se usan formas de **uywa-** (cf. 2.3.2.2), formas verbalizadas de **wira**, 'grasa' (ST 93, 124, 330; AR s.v. huyhuani, virayachini; GH 353/2, 505, 507/1, 666/2), los verbos **uksi-** (GH 349/2), **hawí-** (AR s.v. ensebar) y **sasi-** (AR s.v. ceuar) por '(en)sebar, engordar'.

Otros productos de los camélidos beneficiados eran el cuero, los tendones y los huesos. El cuero se denomina en quechua **qara** (AR, TR s.v. cara, cuero; GH 135/2, 622/1, 631/2; también ST 250), pero esta palabra también es traducida por 'escama' (ST 249; AR s.v. escama; GH 135/2), 'pellejo' (GH 622/1) y 'cáscara' (GH 449/2), es decir, tiene un significado más amplio e incluye cualquier tipo de cobertura de animal. González Holguín (622/1) ofrece varios términos verbales, entre ellos: 'pellejo nacer': **qara-ya-pU-** y 'pellejo quitar': **lluchu-** y **ch'utki-**. Una vez quitada la piel del animal, se curtía, lo cual en quechua se expresaba con el verbo **qhaqu-** (ST 95, 241; AR, TR s.v. cacuni, curtir; GH 467/1). El Anónimo de 1586 (AR s.v. curtidor) y González Holguín (467/1) tienen también una palabra para denominar a la persona que se encargaba de eso: **qara qhaqu-q**, 'curtidor'; Santo Tomás (241) tiene **qhaqu-q**.

El cuero se usaba sobre todo para hacer zapatos: "de los pellejos de los pescuezos de los carneros grandes hacen el calzado" ("Descripción de los Rucanas" [1586] RGI vol. I, t. I: 244), probablemente el denominado **usut'a** (GH 359/1). En el "Aviso de el modo que había en el gobierno de los indios" (p. 168) se mencionan zapateros oficiales encargados de este trabajo. El dato de Zárate (l. III, cap. XIII: 485) de que se llevaban cueros de ovejas llenos de agua encima de las

ovejás de la tierra, parece referirse a una costumbre andina, pero podría también restringirse a la época colonial, pues en España se usaban estos recipientes llamados odres.

Molina el cuzqueño ([¿1575?]) 1943: 48, 51) menciona unas hondas, denominadas **warak'a**, "hechas de nervios de carnero y (fibras de) **chaguar**, que es a manera de lino" (cf. Borregán [X]: 79); también el arma denominada **ayllu**, según Betanzos (I parte, cap. XXXI: 146) tiene "cordeles de niervos". En la construcción se usaban estos nervios, probablemente en realidad los tendones (Betanzos I parte, cap. XXXVII: 170):

eran piedras que diez o veinte hombre [sic] las acarrearían y traerían a cuestras habrán de saber que las más destas piedras son tan grandes que quinientos indios traían una dellas y otras mil y estas traíanlas a jarro (sic) atándolas con gruesas maromas hechas de niervos acdrios (sic) y de cuerón cudrios (sic) de carneros

Otra información sobre un producto del camélido beneficiado se encuentra en Vázquez de Espinosa (l. IV, cap. X: 279) sobre Cajamarca: "los instrumentos con que hacen estas labores del cumbi tan tupida y perfecta son con huesos de gallina y de carnero muy amolados y afilados ...". Tal vez se trata del instrumento que menciona A. Rowe en su artículo sobre las prácticas textiles en el Cuzco; ella describe la herramienta que se usa para abrir las caladas presionando a lo ancho de la urdimbre: "**Wich'u** es un hueso largo de llama o alpaca, cuyo extremo se ha aguzado mediante desgaste". Según ella, el pico de hueso se denomina **wichuña** o **ruk'i** (Rowe 1978a: 382, fotos 384, 385). González Holguín no tiene **wich'u**, pero sí da **ruk'i**: "el hueso con que tupen [la ropa cuando se teje]" y el verbo correspondiente (GH 322/1). En una ilustración de Guamán Poma (647 [661]) se puede ver cómo se usaba tal hueso puntiagudo y Uhle (1903: 96) trae un dibujo de tal instrumento de Pachacamac (Ilustr. 8; cf. GP 647 [661]).⁶⁹

4.2.4 El uso de los camélidos en el complejo militar

Las informaciones de las fuentes coloniales sobre el aspecto militar de la cultura incaica son de distintos tipos: datos generales sobre la organización militar en el imperio incaico, datos específicos referentes al gobierno de determinados Incas e informaciones sobre las luchas contra los españoles.

⁶⁹ Ya en la época Moche III y IV (350-650 D.C.) se usaban tales instrumentos hechos de huesos de camélidos, en el valle del Santa (Donnan 1973: Plate 12).

Como el imperio incaico destacaba por su carácter expansivo, es importante investigar qué rol tenían los camélidos en este aspecto, y aunque se encuentran algunas referencias en los capítulos anteriores del presente trabajo, se van a considerar en este contexto bajo otro enfoque. 70

Para el tiempo preincaico son mencionadas como causas de guerras entre diferentes etnias peleas por los pastos así como también por no respetar de los linderos de caza (cap. 4.2.1.3.2). Arellano Hoffmann (1988: 147) supone -basándose en su estudio del material documental sobre Tarma- que también en la época incaica la puna de Tarma con la posibilidad de criar camélidos, fue uno de los motivos para la conquista de Tarma por los incas.

En cuanto a los aspectos de logística, los camélidos proveían al ejército con carne. Se usaba la carne de camélidos domesticados puestos en depósitos (Betanzos I parte, cap. XXII: 114) igual que la de camélidos silvestres cogidos en la caza (Cieza: Señorío cap. XVI: 43), en la que el Inca podía tomar veinte o treinta mil animales (Zárate cap. XI: 472). Mena (p. 309) afirma que en un pueblo, los españoles se encontraron con más de 500 mujeres "que no hacían otra cosa sino ropas y vino de maíz para la gente de guerra". Garcilaso (l. VII, cap. XVIII, II: 273) cuenta, con relación a la conquista de Chile, que las mismas acémilas también se usaban para carne; y Zárate (cap. XII: 482-3), al hablar de la campaña de Quizquiz, capitán de Atahualpa, describe que el ganado se había juntado en el camino y se llevaba en la retaguardia; él da el número de 15,000 animales que tuvieron que abandonar los combatientes que eran más de 12,000 personas.

También se hacían armas de los nervios de carnero, probablemente de los tendones (Molina p. 48; Betanzos I parte, cap. XXXI: 146).

El ganado que se necesitaba para las campañas guerreras provenía, según varios autores, del ganado dedicado al Sol que se criaba en los templos (Gutiérrez de Santa Clara cap. LXIII, BAE 166, 1963: 251; Murúa 1946, l. III, cap. XIV: 410; López de Gómara cap. CXXIX: 190) y así no sorprende que en una estructura recíproca, el ganado conquistado y que se había quitado al enemigo (Toledo [1570] 1940: 44), en parte también se ponía a la disposición del Sol, como lo refiere Cabello Valboa (3ª parte, cap. 15: 306-7) del Inca Yupanqui y la "Relación de los Pacajes" (1) (p. 338) del Inca Tupa Yupanqui. Otra parte de los animales quitados al enemigo se daba, en otra relación recíproca, a los miembros de la campaña, como reconocimiento de sus méritos (Betanzos I parte, cap. X: 45; cap. XX: 101-2; Polo [1561]: 136) y también a los aliados (Betanzos I parte, cap. XXXV: 159). Santillán (párrafo 54: 117) describe el siguiente procedimiento, probablemente influenciado por el punto de vista incaico:

70 Cf. los estudios de Nowack (1988) y Schweitzer (1988).

como el inga lo conquistaba y subyugaba, se enseñoreaba de todo lo que en ella había, así tierras como ganados, en señal de señorío y vasallaje, porque era su costumbre al señor que los sojuzgaba hacelle algund servicio; y así ofrescían al inga todas las tierras y ganado que tenían, y él hacía la división susodicha, aplicando parte a sí y otra al Sol, y lo demás para la sustentción de los naturales, como dicho es. Y para hacer esta ofrenda al inga y al Sol, el curaca y señor principal de la dicha provincia quitaba las dichas tierras y ganados a los naturales, que eran sus dueños de ellas, y las ofrescían al inga, ... (cf. "Relación de los Pacajes" (1): 338.)

Mientras que algunos autores mencionan al Sol como fuente del ganado para las expediciones guerreras, sólo hay un documento (Visita a Chucuito fol. 10r-v: 22) en el que se lee que los caciques de las provincias también tenían que dar, entre otros bienes, ganado al ejército incaico en campaña. Según el testigo, este ganado le era dado por el Inca, pero eso implica que por último la comunidad como tal o las familias particulares eran, en su condición de tributarios, las verdaderas fuentes de este bastimento. Tal origen del ganado para el ejército también es implicado en lo que Fernández de Oviedo ([1535-50] l. XLVI, cap. V, t. V, 1959: 47) dice de Atahualpa: "E llegado a Caxamalca, como la hobo señoreado, por parescerle buena tierra e abundosa de mucho ganado de ovejas e otros bastimentos para su ejército ...".

Betanzos (I parte, cap. XXII: 114-15) describe una medida drástica tomada como castigo para un guerrero por robar camélidos:

que si alguno yendo desta manera robase alguna oveja fuese ahorcado en presencia de la gente de guerra y que la tal oveja fuese degollada y el cuero della lleno de paja como si fuera entera y ansi la colgasen del mismo palo del tal ahorcado ...

Con el ganado dedicado al Sol y usado en las campañas militares, entra el aspecto religioso en el complejo guerrero, lo cual no es de sorprender si tenemos en cuenta que lo religioso no se puede ver en ninguna cultura como fenómeno aislado de la vida económica y política. Probablemente se pensaba que el empleo del ganado del Sol en la guerra aseguraba éxitos por la naturaleza religiosa de los animales. Así, en el complejo militar de los incas se notan vinculaciones muy estrechas entre la guerra y la ideología o religión, es decir, los camélidos que eran tan necesarios para el sustento de la vida en general, debían tener su rol en la guerra también en un contexto religioso. Varios cronistas nos informan de sacrificios de camélidos para conseguir un éxito militar, como p. ej. Murúa (1964, l. II, cap. 27, t. II: 105):

y sacauan vnos carneros negros, que algunos días abían estado en prisión y sin comer, llamados vrcu, y matándolos, dezían que anssi (*sic*) como los corazones de aquellos estauan desmayados, los corazones de sus contrarios desmayasen;

Cieza (Señorío cap. XXXIV: 103) describe otro tipo de presagio, en el cual se empleaban las asaduras de ganado después de haber vencido al enemigo. Betanzos (I parte, cap. XIX: 94-5) habla de un sacrificio que hacían los capitanes al Inca después de la batalla. Pachacuti (9° Inca: 250) refiere un sacrificio denominado "huacarpaña", y el mismo autor (9° Inca: 251) nos informa de ritos

para el menosprecio del enemigo, uno de los cuales es llamado "llama llama". Parte de este rito era, según el mismo autor (9° Inca, fol 25v: 248) que "las cabeças, cortadas, que estauan para esse efecto hechas, les vnta con sangre de llamas y pone en las lanças". De algunos de estos rituales relacionados con los camélidos se va a tratar con más amplitud en el capítulo siguiente.

Un privilegio de los incas lo documenta Molina (p. 59) como sigue: al iniciarse como guerreros, recibían muchos regalos, entre otros también ganado y pastores para ello. Pero si destacaban los privilegios de los incas, también destacaban los castigos cuando caían en manos del enemigo. Guaman Poma (116 [116]) describe una medida para humillar al enemigo: los capitanes de Atahualpa, cuando habían tomado preso a Huascar, le dieron excrementos y orines de personas y animales, "por chicha le dieron de ueuer meados de carnero y de personas". Seguramente, esto tiene más sentido cuando se sabe que el Inca comía sólo el carnero considerado puro, de un solo color (GP 332 [334]), y que en algunos rituales se tomaba la sangre de los camélidos sacrificados.

4.3 El rol de los camélidos en la esfera religiosa

4.3.1 Crítica de fuentes

La mayoría de los datos referentes al rol de los camélidos en la vida religiosa proviene de los autores de la extirpación de la idolatría y del primer grupo de los cronistas indígenas de los cuales Valera, Molina y Avila también eran sacerdotes y por esto tenían interés en conocer la religión andina. El mismo argumento es válido para el padre Bernabé Cobo. De los cronistas de la conquista nos procuran datos al respecto sobre todo Betanzos y Cieza. Antes de proceder a analizar los datos, conviene hacer algunas observaciones críticas en cuanto a los autores consultados quienes, a pesar de su motivación misionera y actitud negativa frente a las manifestaciones religiosas andinas, sin embargo con frecuencia ofrecen informaciones regionales interesantes.

Refieren tradiciones orales respecto a los camélidos, su origen así como también su rol en el mundo espiritual de las poblaciones andinas. Igual que con otras tradiciones religiosas, les interesaba este aspecto ideológico en el contexto de las "idolatrías" que había que conocer para eliminarlas. Como las tradiciones de Huarochirí fueron también escritas en este contexto, aunque por su idioma y extensión tienen un rol especial, aportan considerablemente al tema de este capítulo. Para fenómenos paralelos en nuestros días se puede consultar a Gareis (1982) que ofrece un excelente resumen de los trabajos etnográficos a este respecto.

Las tradiciones orales a las que me refiero representan diferentes tipos de tradición pues tienen contenidos distintos y sobre todo hay que tener en cuenta que probablemente todas, salvo las de Avila, han perdido su estructura narrativa porque fueron apuntadas por sacerdotes cristianos con el propósito de eliminar la llamada idolatría. Al usarlas para aprender algo sobre la ideología andina prehispánica hay que tener presentes estas limitaciones. Justamente por ellas, es casi imposible diferenciar las narraciones según la forma lingüística, el tipo de mensaje, información colectiva etc., como lo propone Vansina (1985). Más bien tenemos que darnos por satisfechos de poder trabajar el contenido reducido a un resumen, sacado de su contexto situacional e incluso cultural, por lo cual nuestra comprensión tiene que quedar fragmentaria e imperfecta. Sin

embargo, los textos estudiados en este capítulo son los únicos mitos ⁷¹ que están a disposición del investigador y por eso merecen ser estudiados.

Al analizar la información de los meses en el marco del ciclo anual con referencia a los sacrificios llegué a algunas observaciones interesantes (cf. p. ej. los meses mayo y septiembre). Por la descripción sistemática inherente al ciclo anual se ofrece comparar las fuentes en cuanto a su contenido y al estilo que emplean. Resulta que el autor que con más extensión describe los meses, es Cobo (l. XIII, cap. XXV ss., t. II: 209 ss.). Sin embargo, la información básica que trae, coincide literalmente con la que tiene Polo de Ondegardo ([1571] cap. VIII, 1916, I: 18 ss.), pero como Cobo describe los rituales de cada mes con mucho más detalle, siendo su crónica más reciente que la relación de Polo, me lleva a pensar que los dos autores tienen que haber recurrido a una fuente común que no nos es conocida. Las informaciones de Cabello Valboa (3ª parte, cap. 19: 350-2) y Murúa (1946, l. III, caps. LXXI-LXXII: 346-50), en cambio, coinciden de tal manera con las de Polo que parece que ellos han copiado de él. Sería una coincidencia demasiado grande si ellos hubieran hecho el mismo resumen de la misma fuente usada por Polo. En cuanto a Ramos Gavilán ([1621] l. I, cap. XXIV, 1976: 78-83) parece que también él usó los datos de Polo, aumentándolos con sus propias experiencias hechas en Copacabana. De hecho, quedan solamente las descripciones de Guaman Poma (237-259 [239-261]) y de Molina el cuzqueño (p. 29-67) así como las menos extensas de otros autores como Betanzos (cap. XV: 72 ss.) y del "Discurso de la sucesión y gobierno de los yngas" (p. 158) como fuentes independientes, pues ellos traen en parte otra información, pero sobre todo se expresan de otra manera.

Al estudiar las crónicas respecto al texto que se refiere a los sacrificios, resaltan paralelos sorprendentes entre los rituales descritos en el Antiguo Testamento de la Biblia (1976) y los descritos por los autores coloniales, especialmente con referencia a los animales de sacrificio que

71 Para un acercamiento a lo que es un "mito" uso la definición comprehensiva y amplia de Doty (1986: 11):

"A mythological corpus consists of a usually complex network of myths that are culturally important imaginal stories, conveying by means of metaphoric and symbolic diction, graphic imagery, and emotional conviction and participation, the primal, foundational accounts of aspects of the real, experienced world and humankind's roles and relative statuses within it.

Mythologies may convey the political and moral values of a culture and provide systems of interpreting individual experience within a universal perspective, which may include the intervention of suprahuman entities as well as aspects of the natural and cultural orders. Myths may be enacted or reflected in rituals, ceremonies, and dramas, and they may provide materials for secondary elaboration, the constituent mythemes having become merely images of reference points for a subsequent story, such as a folktale, historical legend, novella, or prophecy".

(Cada punto de esta definición es numerado por el autor para ser explicado más adelante en su obra. Para facilitar la lectura, aquí se ha omitido la numeración.)

tenían que ser sin defecto, sin mancha, de cierta edad etc. (Exodo 12⁵: p. 43; Números 28: 99), en cuanto a la unción de los sitios sagrados con la sangre del animal sacrificado (Exodo 29¹²: 53) y el quemar del animal (Levítico 4¹²: 63) y su sebo (Exodo 29¹³: 53). Es probable que estas coincidencias en gran parte se basen en el sustento parecido, es decir, en el rol importante que el ganado tenía en las dos culturas, la hebrea antigua y la andina, y en parte en fenómenos religiosos universales. Sin embargo, en algunos lugares parece que los cronistas quieren hacer o provocar una comparación consciente entre los judíos del Antiguo Testamento y la cultura andina de su tiempo, para justificar de esta manera la cristianización de una cultura que debe haberse encontrado, desde su punto de vista, en un nivel pre-cristiano, parecido a la cultura hebrea del Antiguo Testamento. Es interesante observar que con esto los autores sacerdotes presentaban a la población andina no solamente como seres humanos, sino también como capaces de ser cristianos. Pero lo que es más importante en el contexto del presente estudio, es ver la posibilidad de una manipulación o por lo menos un "arreglo" por parte de los autores coloniales de la cultura y especialmente de la religión andina, por lo cual conviene leer con cuidado la descripción de los datos en las fuentes coloniales y el análisis que resulta de ellos.

4.3.2 Los camélidos en las tradiciones orales

4.3.2.1 El origen de los camélidos

Solamente los sacerdotes del siglo XVII se refieren al origen de los camélidos. Hay algunas informaciones sobre las huacas como orígenes de los camélidos. En su sentido más general, una 'huaca' -forma hispanizada del quechua *waka*- es, según las fuentes coloniales, un ser, sitio u objeto sagrado (GdIV I. II, cap. IV, 1960, II: 69). Existían distintos géneros, entre ellos los "pacarisca", "creadores de sus naturalezas" (Albornoz [ca. 1581-85] 1967: 20) y huacas encargadas de la fertilidad del ganado (ibid.; Arriaga [1621] cap. XIX, 1968: 267). También hay referencias a los cuerpos celestes como creadores de los seres humanos y de sus cameros de la tierra (Hernández Príncipe: 39).

Sin embargo, como origen inmediato y directo de los camélidos resalta claramente el agua de las lagunas, a las que se ofrecían también llamas como sacrificio por ser el lugar de procedencia mítica de los camélidos. Arriaga (cap. VIII: 223) menciona una costumbre de la provincia de Chinchaycocha, en la cual, aún en la época colonial, se sacrificaban corderos a las lagunas Urcococha y Choclococha "de adonde dicen que salieron y tuvieron origen las llamas". También Hernández Príncipe (p. 28, 37) refiere, para la zona de Recuay, dos lagunas como sitio de origen de las llamas.

Esta relación entre el agua y los camélidos se refleja en el término "huacarpaña" para el camélido blanco para el sacrificio, derivado de **waq'ar**, 'garza blanca' (ver abajo). Ha sido sugerido que los animales han venido a este mundo, **kay pacha**, desde el mundo de abajo o adentro, **ukhu pacha**, vía los canales de comunicación que presentan los manantiales, las lagunas y los riachuelos entre estos dos mundos (Gow/Gow 1975: 142-3). Las alpacas, quienes de hecho prefieren la puna húmeda, por ser ésta su hábitat preferido, parecen estar relacionadas con el agua. No está del todo claro si en las fuentes de la época colonial se trata sólo del ganado domesticado o si también se considera a los camélidos silvestres que para los pobladores de los Andes no formaban necesariamente un mismo grupo clasificatorio.

4.3.2.2 Otras tradiciones mitológicas sobre los camélidos

La estrecha vinculación de los camélidos con el agua se refleja también en los mitos explanatorios que cuentan los autores coloniales.

En las tradiciones de Huarochirí, las llamas avisan al hombre del diluvio que está por venir (Avila cap. 3). Y el hecho que no solamente en esta región, sino también en Ancasmарca (Antisuyu)⁷² se encuentre la misma tradición (referida por Molina el cuzqueño: 16-7; tomada de él por Cobo l. XIII, cap. II, t. II: 152), indica que era un motivo andino. Esta llama que salvó al hombre del diluvio, seguía teniendo un rol ritual después, el cual es relatado por Cobo (l. XIII, cap. XXV, t. II: 209): en el primer mes, **qhapaq raymi**, que corresponde a diciembre, en la iniciación de los guerreros jóvenes, se llevaba a Guanacauri un cordero blanco vestido que significaba el primero que escapó del diluvio.

También la referencia en las tradiciones de Huarochirí a la constelación astronómica llamada Yacana, descrita como "llamap camaquin" (fol. 99r, Urioste 1983: párr. 372, p. 216), lo que se puede traducir por 'creador de las llamas', menciona la relación de esta llama Yacana con el agua:

cay yaca ñiscanchictacsi chaupi tuta mana pipas yachaptin mama cochamanta tucoy
yacocta vpyan / mana vpyaptinca hutcallas tucoy ynantin mundocta pampahuanhuan /

Y cuentan que la Yakana, a media noche y sin que lo sepa nadie, se toma toda el agua del mar. Si no se la tomara, el mar podría cubrir todo el mundo en un instante. (Ibid. párr. 375, p. 216/217.)

⁷² Según Cobo, en el distrito del Cuzco; sería hoy probablemente Canas. Pero tal vez Molina se refiere a otro sitio del mismo nombre más al este.

Las otras informaciones se refieren a los camélidos como causa de determinados fenómenos naturales. En el Perú central, en Bombón (Junín), los manantiales de las lagunas de sal se originaron por los orines de carneros blancos de la tierra, como lo indican dos narraciones que publicó Duviols (Ayala [1614] 1976: 285; Duviols 1976b: 294-7). Es interesante observar que en estas tradiciones originalmente orales los camélidos domesticados tienen un rol positivo, es decir, ellos mismos actúan en favor del hombre.

El mismo autor colonial, Fabián de Ayala (p. 277), refiere el origen de una loma de peñas: en una caza de vicuñas, un chaco, la divinidad ⁷³ Tumayricapa mató una vicuña que "se tendió muerto en el suelo que una loma de peñas ...".

Se puede notar en los motivos explanatorios, que en lo que se refiere al provecho del hombre, actúan los camélidos domesticados, mientras que en relación con el fenómeno geológico que no está vinculado tan directamente con la vida del hombre, es la vicuña, el camélido silvestre, que da origen a la loma.

Para ver si Tumayricapa sería reconocido como señor por los yanamates, él, junto con Tumayhanampa, les hurtó

un carnero de la tierra y yendo en busca del carnero los Yanamates por el rastro no auian dexado en la nieue rastro de persona sino de leon y de zorra y de carnero

Siguen las huellas y tienen la conversación siguiente con Tumayricapa:

Yay [ay], *ymapac llamayta hancharcaiqui* que quiere decir: Padre mio ¿por que me traxiste mi carnero? y el respondió preguntando: *¿Checachu yayay nimanqui?* que quiere decir: - ¿de ueras me llamas padre? ⁷⁴,

reconociéndolo y comprobando esta aceptación por la adivinación en los bofes de un carnero. (Ayala p. 278.)

Aquí el ser sobrenatural se apodera de un animal domesticado de los seres humanos para entrar en comunicación con ellos, y ellos se comunican con él mediante la adivinación. También en otras tradiciones orales los sacrificios (Anello Oliva I. I, cap. 2, § 2: 34) y la adivinación son descritos como medios de solucionar situaciones problemáticas, ya en la época mitológica, así cuando Manco Capac II quería aplacar la ira de Illaticci, hizo sacrificios y encontraron malos

73 El uso del término 'divinidad' se debe entender en un sentido amplio, pues no siempre es posible determinar si un ser sobrenatural o una fuerza sobrenatural (numen) puede ser considerada como ser divino. En este trabajo, el término también incluye otros fenómenos sobrenaturales, como p. ej. espíritus.

74 Transcripción moderna (Perú central): *¿Imapaq llamayta hancharqayki* (¿-nki?)? *¿Chiqachu yayay nimanki?*

pronósticos en las entrañas de las ovejas y carneros que habían sacrificado (Montesinos cap. IX: 52). El mismo autor (Montesinos cap. II: 11-12) refiere que se había usado la adivinación para ver si Manco Capac iba a ser reconocido como señor.

4.3.3 Los camélidos como seres sobrenaturales

Sólo he encontrado dos datos sobre los camélidos como divinidades. Según la "Misión a Ocos y Lampas" ([1619] 1986: 453-4), la llama Urau, encargada por las huacas, robó la coca al Sol. Por eso, los indios de Canta empezaron a adorar como dios a esta llama que ya antes de esto había tenido capacidades especiales, pues sabía curar a la gente. También aquí es la llama, el ganado domesticado, que actúa en favor de los seres humanos. Tal vez el nombre Urau, ¿de **ura**, 'abajo?', indica su origen de la **ukhu pacha** (ver páginas anteriores). 75

La otra información al respecto es de Garcilaso (I. II, cap. XIX, II: 69) y se refiere a los collas cuyo dios, según este autor, era "un carnero blanco, porque fueron señores de infinito ganado". Esta afirmación parece algo construida, pues además coincide con otras de Garcilaso que dicen que los distintos grupos étnicos adoraban animales (II, I. I, cap. IX; I. IV, cap. XVII, etc.). De hecho, no he encontrado en ninguna otra fuente que se haya adorado a una llama como a dios; más bien, las llamas son usadas como medio para adorar a las divinidades.

4.3.4 La comunicación con lo sobrenatural: el sacrificio de camélidos

Antes de empezar a analizar la información de las fuentes con referencia a este punto, cabe hacer algunas observaciones sobre el término "sacrificio" y su uso en este trabajo.

Para dar una idea del uso de los términos 'ofrecer' y 'sacrificar' en la época de la que se trata, conviene citar brevemente el Diccionario de Autoridades: 'ofrecer' es traducido como "presentar y dar voluntariamente alguna cosa: como ofrecer dones à los Santos" (III, t. V: 23/1-2), y 'sacrificar' como "hacer sacrificios, ofrecer, ò dar alguna cosa en reconocimiento de divinidad" (III, t. VI: 13/1). Se puede suponer que los cronistas y extirpadores de idolatrías hayan usado los términos en este sentido.

75 Según la "Declaración de Checras" ([1614] 1984: 86, 87), de la provincia de Chancay, existían dos "ídolos" con este nombre: Raco Vrao y Julca Vrao; el último se encargaba de la salud y del aumento de los indios.

En un estudio actual, Widengren (1969: 280) ha definido el sacrificio de la manera siguiente:

Bajo sacrificio se entiende una actuación religiosa, el rito que crea una conexión entre la divinidad y el hombre que lleva a cabo el rito del que supone que él puede influenciar a la divinidad hacia una dirección deseada por el que hace el sacrificio. La conexión es creada dedicando un ser vivo, una especie de planta, un líquido o una cosa a una divinidad; en el caso de un ser vivo, con o sin la matanza del mismo. ⁷⁶

Esta definición me parece ser un buen instrumento de trabajo. Para especificar el tipo de dedicación, se puede usar las sugerencias de van Baal (1976) quien diferencia la matanza ritual acompañada de una ofrenda, o sea el sacrificio, de la ofrenda misma que en general es la presentación de un regalo a un ser sobrenatural. Esta ofrenda siempre es un don, un regalo y como tal exige la aceptación del regalo y la reciprocidad. El regalo siempre se tiene que adaptar a las condiciones sociales. Para van Baal, la matanza del ser vivo no es señal de una mayor devoción religiosa, sino de riqueza, pues solamente los grupos que crían animales suelen hacer sacrificios matando los animales. Otra distinción del mismo autor (basada en Platvoet) es la de un rito ⁷⁷ de baja intensidad en contraposición al rito de alta intensidad. El primero es la forma ideal de comunicación con lo sobrenatural que siempre ocurre cuando no hay acontecimientos especiales que causen angustias. En este caso, los regalos son un medio de intenciones, la ofrenda es un acto simbólico de comunicación. El rito de alta intensidad, en cambio, es la reacción a una desgracia o un desastre que indica que algo está mal en las relaciones con lo sobrenatural. Para esclarecer algunos de los aspectos mencionados de la ofrenda, examinaré los sacrificios de los camélidos bajo los seis puntos propuestos por van Baaren (1964):

1. la persona encargada de hacer el sacrificio,
2. el material del sacrificio,
3. la manera, el método de sacrificar,
4. el motivo y la intención del sacrificio,
5. el destinatario del sacrificio,
6. el lugar y el tiempo del sacrificio.

76 "Unter einem Opfer versteht man die religiöse Handlung, den Ritus, der durch die Weihung eines lebenden Wesens, einer Pflanzenart, einer Flüssigkeit oder eines Gegenstandes an eine Gottheit - wenn es sich um ein lebendes Wesen handelt, mit oder ohne Tötung - eine Verbindung schafft zwischen dieser Gottheit und dem Menschen, der den Ritus ausführt, von welchem man annimmt, daß er die Gottheit in einer vom Opfernden gewünschten Richtung beeinflussen kann".

77 Usaré 'rito' y 'ritual' indistintamente, empleando la definición de la *Encyclopedia of Religion* (1987, vol. 12: 405): "ritual" - "those conscious and voluntary, repetitious and stylized symbolic bodily actions that are centered on cosmic structures and/or sacred presences".

Estos aspectos están interrelacionados estrechamente, pues p. ej. el destinatario, el que ejecuta el sacrificio y el lugar dependen del método del sacrificio y éste a su vez del motivo y de la intención.

4.3.4.1 La persona encargada de hacer el sacrificio

Las referencias de los autores coloniales a las personas que se encargaban de llevar a cabo el sacrificio no son tan numerosas como los datos en cuanto al sacrificio mismo. En castellano, se usan las palabras "ministro", "hechicero", "sacerdote", "pontífice", "sortilego", "agorero". Ellas ya indican la variedad de funciones que tenía el sacrificio.

En la jerarquía religiosa incaica, los sacerdotes se encargaban de hacer los sacrificios. Gareis (1987: 47 ss.), en su análisis de los especialistas religiosos en el tiempo de los incas, describe distintos grupos de sacerdotes incaicos, como los que se dedicaban al Sol, a Pachacamac y a otras divinidades y los que servían a las huacas regionales. Guaman Poma (278 [280]) refiere que

los pontífices hichezeros **laycaconas** - **umoconas** - **uizaconas** **camascaconas** ñ tenía el ynga ... hazian serimonias con carneros y conejos y cõ carne humana lo ñ les dauan los yngas toman sebo y sangre y cõ aqillo y soplauan a los ydolos y uacas y los hacian hablar y sus uacas y demonios estos pontífices - **ualla** - **cõdeuiza laycaconas** ...

También Pachacuti (11° Inca, fol. 39r: 271) dice que los "layca" y "umo" se encargaban de preguntar a las huacas; según Ayala (p. 281-2), los "chacha" y "umu" llevaban a cabo los sacrificios.

Según Bertonio, en aymara **layqa** significaba "heckizero [sic] o hechizera" (A-E 192/2), "vmu" "grande hechizero" (A-E 377/2); **wisa** es la palabra para "el niño que primero nace quando salen dos de vn mismo parto" (A-E 388/2); "ualla" no se encuentra en Bertonio, pero sí "huallaha" por "grande" (A-E 145/1); es posible que, por la caída de la vocal final en los adjetivos de tres sílabas, se haya perdido la última consonante, formando así "ualla uiza"; no he podido encontrar "conde" en los diccionarios antiguos; sin embargo, evoca el **kuntisuyu**, la región suroeste del imperio incaico. Parece que "conti" se refería al nombre de esta zona geográfica o al grupo étnico que allí vivía, pues González Holguín (333/2) deja "conti" también en la traducción de "contisuyu". **Chacha** significa, según Bertonio (A-E 68/2), "varon" o "varonil"; es posible que esta característica positiva se haya usado para designar a un especialista religioso.

Es interesante que Guaman Poma traiga estos términos aymaras lo que indica la importancia de los especialistas religiosos aymaras aun más allá de la región aymara, o puede ser indicio de una distribución geográficamente más amplia del aymara antes de la conquista europea.

En base a este intento de reconstrucción léxico-semántica se puede concluir que un tipo de funcionario religioso se llamaba **wisa**, teniendo en cuenta la importancia de los gemelos en la cultura andina, y el hecho que había especialistas cuya designación se expresaba mediante "hualla(ha)", 'grande', o "conde", referido originalmente al miembro de un determinado grupo étnico.

En cuanto a las denominaciones es interesante observar que en algunos casos su oficio se representaba lingüísticamente por expresiones compuestas con el elemento **willa-**, que es traducido como 'referir, decir, denunciar, anunciar' (GH 351/2). El título del sacerdote principal era "uillac umu", explicado por Garcilaso (I. III, cap. XXII, II: 115):

nombre compuesto de este verbo *Uilla* que significa decir, y de este nombre *Umu* que es adivino o hechicero. *Uillac* con la *c* es participio de presente; añadido el nombre *Umu* quiere decir el adivino o el hechicero que dice ... al pueblo lo que, como sumo sacerdote, consultaba al sol, y lo que el sol le ordenaba que dijese según sus fábulas, y lo que los demonios en sus ídolos y santuarios le hablaban; y lo que él mismo como pontífice adivinaba y sacaba por sus agujeros, catando los sacrificios e interpretando los sueños y las demás supersticiones que en su gentilidad tenían ...

Arriaga (cap. III: 205-6) describe el "huacapvillac", **waka-p willa-q**, como

el que habla con la huaca, es el mayor, y tiene cuidado de guardar la huaca y hablar con ella y responder al pueblo lo que ... le dice Y llevar las ofrendas, y hacer los sacrificios

Había otros sacerdotes que se encargaban de la comunicación con determinadas huacas, así el "mallquipvillac", el "Libiaopavillac" y el "Punchaupvillac". También Hernández Príncipe (p. 54) menciona el "villac".

Incluso el término "indivianan" que Molina el almagra (1522) 1968: 76 trae como título del sacerdote principal, puede ser la transcripción castellana de **inti willa-na-n**, 'el instrumento o el lugar de comunicación con el Sol', aunque él lo traduzca como "siervo o esclavo del Sol". 78

En una fuente regional, en las tradiciones orales de Huarochirí, se habla de un funcionario religioso que se encarga del aumento de las llamas y es denominado "yanca" (Avila cap. 24), lo que no es palabra quechua. Tal vez deriva de la palabra jaqaru **yanha**, 'compañero', o tiene un origen común con ella (Hardman 1985: 86). El "yanca" se encarga de interceder con una llama que recibe de la gente, delante de Homa Pacha (véase abajo). Estos "yanca" también comían los animales beneficiados: "ayca **llama** captinpas apacoc **micococ**", "se las solían llevar y comer, tantas llamas como sean" (Avila fol. 95r, U: párr. 335, p. 198 [trad. SDS]).

78 También es posible que la transcripción sea equivocada, y que se trate de la expresión **inti-p(a) yana-n**, lo cual correspondería a la traducción del autor.

Aparte de los que directamente se ocupaban de sacrificar los animales, Murúa ([ca. 1600] 1946, I, III, cap. LXVII: 333; 1964, I, II, cap. 21, t. II: 86) menciona

yndios oficiales que tenían a cargo hazer bestidos a los / carneros de los sacrificios, que el Ynga tenía señalados para este efecto; y los bestidos eran de colores, de pluma y lana, y en ellos sembrauan figuras de leones y tigres yndios, pastores que dizen llama camayos, que guardauan el ganado del Ynga.

Según López de Gómara ([1552] cap. CXXI, 1979: 181) también había mujeres, las vírgenes dedicadas al Sol: "hilaban y tejían estas mujeres ropa de algodón y lana para los ídolos, y quemaban la que sobraba con huesos de ovejas blancas, y aventaban los polvos hacia el Sol".

Más información sobre los que realizaban el sacrificio se encuentra en el contexto de la adivinación. Cieza (Crónica cap. CXVII: 306) refiere que correspondiendo a los sacerdotes entre los españoles, entre los indios eran los agoreros denominados **waka-kamayuyq**, encargados de las huacas. Según Molina el cuzqueño ([¿1575?] 1943: 22), los oficiales denominados "calparicuqui" (<¿**kallpa**, 'fuerza', **riku-q**, 'el que ve?') soplaban los bofes ⁷⁹ de los animales beneficiados por cierta vena para ver lo que había de suceder; los "virapiricos" (<**wira**, 'grasa', **-pi**, locativo, **riku-q**, 'el que ve') miraban el futuro en sebo de carneros y coca quemada. Los "achicoc" eran sortilegos que con maíz y estiércol echaban suertes. ⁸⁰

Valera (p. 164) dice que los que agoraban por los intestinos de los animales se llamaban "hamurpa", mientras que los "humu" (véase arriba) o **nak'a-q** (<**nak'a-**, 'beneficiar ganado') mataban la res y observando las asaduras adivinaban "y conforme a esto, lavaban la carne tantas o tantas veces, la asaban o cocían" (Valera: 166).

Aparte de estos oficiales, el Inca mismo y, en caso de guerra, también sus capitanes ejecutaban sacrificios (Betanzos I parte, cap. XLI: 181-2; cap. XVII: 84, cap. XIX: 94-5).

En los rituales de transición, los parientes de la persona a la que se aplicaba el ritual se encargaban de hacer el sacrificio, así p. ej. en el primer corte de pelo (Avila, fol. 112r ss., Suplemento II) y también en el horadar de las orejas a los muchachos jóvenes (Fernández de Palencia [1571] 2ª parte, I, III, cap. VI, BAE 165, 1963: 83-4).

⁷⁹ Según el DA (I, t. I: 635/2-636/1) es el pulmón; también se usaba la palabra 'livianos'.

⁸⁰ Los datos de Cabello Valboa (3ª parte, cap. 12: 289) son tan parecidos que parece que él consultó a Molina o que los dos se sirvieron de una fuente común, y que después en el manuscrito de Cabello Valboa ocurrieron errores de ortografía.

Asimismo se encuentra que un determinado ayllu se encargaba de ciertos sacrificios; así el ayllu Tarpuntay hacía los sacrificios que se llevaban a cabo en octubre y eran dirigidos a Viracocha por parte del Sol (Cobo I. XIII, cap. XXVI, t. II: 213), aunque parece que este ayllu presentaba el origen de los sacerdotes denominados "tarpuntaes" (Molina p. 26), tal vez solamente en un sentido 'mítico', pues es probable que estos sacerdotes de hecho hubieran estado encargados de rituales agrícolas (<tarpu-, 'sembrar'; cf. Gareis 1987: 56).

A manera de resumen se puede constatar que en la época incaica había oficiales incaicos y regionales que se encargaban de hacer los sacrificios. El hecho que la mayoría de los términos con los cuales son denominados, sea difícil o imposible de analizar lexemáticamente, nos indica su antigüedad y con esto que los "oficiales" mismos representaban una tradición muy antigua. La ejecución de sacrificios por el Inca mismo confirma su doble función como jefe político y religioso. Es interesante observar que en los ritos de transición los mismos parientes llevaban a cabo los sacrificios relacionados con estos rituales.

4.3.4.2 El material del sacrificio

En un estudio sobre la religión incaica habría que situar al camélido ofrecido como sacrificio en el contexto de las otras ofrendas a las fuerzas sobrenaturales. Las fuentes coloniales consultadas mencionan como ofrendas lo siguiente (sin dar una relación completa): animales domesticados, es decir camélidos y cuyes, partes de animales como la concha denominada **mullu** y plumas de aves, plantas cultivadas, entre ellas sobre todo la coca y el maíz, así como también productos de materiales derivados de animales y plantas, como tejidos y chicha. También se ofrecían figuras de animales. Quisiera sugerir que el conjunto de estos tipos de ofrendas indica el conjunto de las diferentes zonas ecológico-geográficas; así los camélidos representan la puna (Collao), la chicha la zona quechua (Condesuyu), las conchas la costa (Chinchaysuyu) y las plumas la selva (Andesuyu). Esto se expresa p. ej. en una fiesta de tanta importancia imperial como la entrada en el gobierno del Inca:

En tomando la borla, luego se hacían fiestas muy solemnes y gran multitud de sacrificios, con gran cantidad de vasos de oro y plata y muchas ovejuelas pequeñas hechas de lo mismo, y gran suma de ropa de cumbí muy bien obrada, grande y pequeña, y muchas conchas de la mar de todas maneras, y muchas plumas ricas, y mil carneros, que habían de ser de diferentes colores, y de todo esto se hacía sacrificio. (Acosta I. VI, cap. XII: 192.)

En este caso, el material de la ofrenda en sí, en contraposición a lo que dice van Baaren (1964: 7-8), tiene mayor importancia pues su variedad y conjunto revelan algo sobre la ofrenda como reflejo de la organización espacio-cultural de los incas.

Como el presente trabajo se ocupa del rol de los camélidos en la cultura andina en la época incaica, trataré básicamente de los camélidos como objeto de sacrificio, es decir, sacando un tipo de ofrenda de su contexto para observar el fenómeno de la ofrenda religiosa usando así éste como ejemplo. Siempre hay que tener en cuenta que junto con el camélido también se ofrecían algunos de los otros bienes mencionados. Sin embargo, por el énfasis que en las fuentes coloniales reciben los camélidos, cualitativa y cuantitativamente, parecen haber sido el sacrificio más valioso.

4.3.4.2.1 Qué camélidos

Los animales de sacrificio eran, en su mayoría, animales domesticados. Esto es confirmado por Polo ([1571] cap. XIV, 1916, I: 37) y resulta también de muchas descripciones de los cronistas. Además los animales silvestres, como la vicuña, eran considerados como ganado de las divinidades, por lo cual es obvio que no se podían sacrificar; para esto sólo podían usarse los animales domesticados por el hombre.

Como en las fuentes que traen información sobre los sacrificios en la época incaica, cuando hablan de 'ganado', 'res', 'ovejas', 'carneros' y 'corderos', sólo se puede tratar de camélidos, se puede suponer que el uso de las palabras 'carnero' y 'oveja' en realidad refleja la diferenciación entre hembra y macho. Cuantitativamente se habla de ovejas y carneros más o menos con la misma frecuencia, mientras que los corderos son mencionados más escasamente. Sólo raras veces se habla de **llama**. Garcilaso (I. VI, cap. XXI, II: 221) dice al respecto:

Para unas cosas tomaban sus agüeros en un cordero, para otras en un carnero, para otras en una oveja estéril, que cuando se dijere oveja, siempre se ha de entender estéril, porque las parideras nunca las mataban

El sacrificio de llamas estériles también se encuentra en las tradiciones orales de Huarochiri (Avila cap. 8, fol. 73r, U: párr. 108, p. 58): "**llamactari** viñay **vrua mana huachacoc** cactaracmi nacapusonque", al hijo de Pariacaca le sacrificarán una llama estéril.

En otro lugar, Garcilaso (I. II, cap. IV, II: 47) añade que "en sus sacrificios ofrecían más aina de los corderos mellizos si los había, que de los otros, porque los tenían de mayor deidad, por lo cual les llaman *huaca* ...". Desgraciadamente en base a las fuentes no es posible reconstruir si se preferían animales hembras o machos, o crías, según el propósito, el motivo o la deidad a la que se sacrificaba. Como el término **llama** también parece haber sido empleado en general para denominar a los camélidos domesticados (cf. cap. 2.4 **Resumen**), es difícil diferenciar si se sacrificaban llamas o alpacas. Pero se puede suponer que en la mayoría de los casos se trataba de alpacas pues el color y la calidad de la lana tenía un papel importante (cf. p. ej. Molina p. 25).

Muchos cronistas ofrecen números en cuanto a la cantidad de animales ofrecidos, pero como éstos varían entre uno y varios cientos de animales, no pueden servir para una cuantificación de los animales de sacrificio. Sin embargo es probable que en las fiestas principales en el Cuzco murieran centenares de animales, mientras que la cantidad, según las regiones geográficas y la subsistencia principal de los grupos étnicos, debía haber variado y en general habría sido mucho más pequeña.

De los camélidos domesticados que se sacrificaban, se usaban los intestinos para la adivinación (véase más abajo), y también otras partes del animal.

4.3.4.2.2 Los colores

En el capítulo sobre la clasificación de los camélidos (cap. 2.3.2.3.3) ya se han presentado los diferentes términos de color; así en este lugar es suficiente un resumen poniendo énfasis en el uso de los distintos colores en los sacrificios.

Como se puede colegir del resumen del capítulo mencionado, hay términos que se refieren al color o tinte (p. ej. **puka**, **uqi**), otro a la forma en la que se reparte el color (**murumuru**) y uno que se refiere al brillo (**quyllu-r**). Finalmente hay términos reservados para el uso religioso, algunos de los cuales combinan el color con otra característica del animal; así **napa** es un camélido blanco como saludo a la divinidad, de **napa-**, 'saludar'.

Molina el cuzqueño (p. 25) enumera animales de sacrificio de distintos colores:

sacrificábanse en este mes [mayo] al sol gran cantidad de carneros ... de todos colores, llamados los unos **huacarpañá**, que eran blancos y lanudos, y otros carneros llamados **huanacos**; y otros **pacos** blancos, lanudos, llamados **cuyillos**; y otros **pacos** llamados **paucarpaco**, que eran hembras bermejas y lanudas; y otros **pacos** llamados **oquepaco**, y otros carneros grandes llamados **chumpi (paco)**, que era la color de ellos casi leonados; y otros carneros llamados **yanallama** que eran negros y lanudos.

Los que son mencionados por la mayoría de los cronistas, son camélidos blancos sin mancha.⁸¹ Un término quechua que denomina tal camélido blanco es "huacarpañá", probablemente derivado de **waq'ar**, 'garza blanca'; tal vez es una contracción de esta palabra y **arpa-** (ver 4.3.4.3.3). Aquí se ofrece una interpretación parecida a la que da Flores Ochoa (1988b: 243) de otra ave que aparece en las canciones de los pastores:

81 Pachacuti (2° Inca: 220); Quipucamayos (p. 46); Cieza (Señorío cap. XXVII: 81); Cobo (I. XIII, cap. XXXVI, t. II: 231).

Las aves acuáticas que también se denominan *Chullumpi*, representan la relación existente entre estos seres y las lagunas y manantiales, que son las vías de comunicación que conectan este mundo con el interior. Esta observación hace alusión al comportamiento de las alpacas que prefieren lugares húmedos como los pantanos y bofedales, que presentan las mejores condiciones para su pastoreo. Además debemos recordar que en los mitos las alpacas regresan al mundo interior a través de las lagunas y las que se quedan en este mundo, tratan de volver al mundo interior por estas vías de comunicación.

También **pillku** es nombre de un pájaro, "de los Andes colorado preciado por las plumas" (GH 285/1-2; cf. Murúa 1964, I, II, cap. 27, t. II: 104). Probablemente la expresión **pillku llama** se refiere al adorno en forma de vestido que recibían los camélidos:

sacrificauan y ofrecían vnos carneros, que tenían dedicados para aquel efeto (*sic*), blancos, sin mancha ni defeto (*sic*) alguno. Estos carneros yban bestidos de pies a cabeza de vnas ropas ajustadas, de colores finísimas, pintados por ellas diferentes animales, y solamente llebauan descubiertos los ojos y el hozico. De estos carneros llamaban ellos pilco llama, que era el sacrificio que los yngas más usaban, y de que más estima y caudal haçían; y estos carneros llebaban delante de sí, quando yban a la casa del Sol al sacrificio ... (Murúa 1964, I, II, cap. 27, t. II: 104).

Estos se ofrecían al Sol en el matrimonio del Inca (Murúa 1946, I, III, cap. XXXI: 238).

Murúa (1964, I, II, cap. 27, t. II: 104) también habla del sacrificio de "corderos ... bermejos, que llaman topo unga". No me ha sido posible encontrar una explicación lingüística de esta expresión. Tal vez coincide con el nombre del camélido empleado en el ritual de la iniciación de los guerreros y es una transcripción incorrecta de lo que Molina (p. 53-4) denomina "topa huancu", **tupa wanaku**, de **tupa**, 'nombre de honor' (GH 347/2) y **wanaku**, el color.

Según Polo ([1571] cap. XIII, I: 37), el color así como la edad y cualidad dependía de la causa del sacrificio: la res pintada se sacrificaba a Chuqui illa, o trueno, para que no faltara agua, el camélido blanco raso al Sol, el lanudo, para la fertilidad de la especie y el de color pardo, **wanaku**, a Viracocha (Polo *ibid.* cap. VI, I: 15). En general, parece haberse preferido el ganado lanudo y bien alimentado ("Descripción de Vilcas Guaman": 219; Murúa 1946, I, III, cap. XLIII: 263-4).

Cobo (I, XIII, cap. XXV ss., t. II: 209 ss.) también menciona un tipo de carnero denominado **apuruku** que se empleaba en los sacrificios, palabra traducida por "carneros muy grandes para garañones" (GH 32/1).

Las informaciones de los autores que escriben sobre los meses y sus respectivos rituales, concuerdan en que en ciertos meses se ofrecían animales de determinados colores: en marzo negros (GP 241 [243]; Polo [1571] cap. VIII, I: 20), en abril **murumuru** (Cobo I, XIII, cap. XXVII, t. II:

214; Ramos Gavilán l. I, cap. XXIV: 79-80) o "pintados" (GP 243 [245]), en enero y mayo de diferentes colores (GP 245 [247]; Cobo *ibid.* cap. XXVI: 212, cap. XXVI: 214), en junio **wanaku** (Polo *ibid.* p. 21; Ramos Gavilán *ibid.* p. 80) o pardos (Cobo *ibid.* cap. XXVIII: 215), en agosto pardos, **chunpi** (Murúa 1946, l. III, cap. LXXII: 349-50) o castaños (Cobo *ibid.* cap. XXVIII: 216), en septiembre blancos lanudos para la fiesta de **quya raymi** (Cobo *ibid.* cap. XXIX: 217; Ramos Gavilán *ibid.* p. 82). A pesar de esta aparente consistencia quedan muchos datos que no entran en este esquema, en las crónicas de Cobo (l. XIII, cap. XXV ss., t. II) así como también de Molina (p. 25 ss.), y que probablemente se basan en diferentes usos regionales.

Seguramente había una significación y un sistema simbólico en los colores, pero lamentablemente no es posible reconstruirlo en su totalidad, pues los autores coloniales no ofrecen descripciones consistentes.

Los datos en cuanto al uso de los colores de luto indican una variedad local o regional; así Betanzos (I parte, cap. XXXVI: 166) menciona el color pardo, **paqu**, como color de luto y la ropa era hecha de lana de "ganado montés", mientras que Pachacuti (8° Inca: 243) refiere que el fallecido Pachacuti Inca Yupanqui llevaba mortaja blanca, también de vicuña. También Guaman Poma (267 [269]) documenta variantes regionales: los aymaras sacrificaban carneros color **paqu**, los collas negros y los puquinas blancos **quyru**. Es posible que con esta clasificación Guaman Poma quiera comprobar cierta simbología andina, la cual desgraciadamente ya no es posible reconstruir.

Sobre el color negro u oscuro hay informaciones algo más detalladas. Según Polo ([1571] cap. XIII, I: 38), se tenían carneros prietos (denominados **urqu**) en prisión sin comer por algunos días, los cuales después se mataban para ver en sus corazones una analogía con la fuerza de los enemigos contra los cuales iban a luchar. También el carnero que en octubre/noviembre se ataba en un llano y recibía atenciones rituales para que lloviera, era negro (Polo cap. VIII, I: 23-4); según Guaman Poma (255 [257], Ilustr. 254 [256]), estos carneros tenían que ayudar a llorar.

Considerando la significación de los colores en las religiones del mundo (Heiler 1961: 122-7), el blanco, en la cultura andina como en otras culturas, es el color de lo sagrado, de la luz (**quyllu-r**), de la pureza. Gow/Gow (1975: 152-3) encontraron indicios que el color blanco es relacionado con la regeneración y por eso es usado en los rituales andinos. El negro, en cambio, parece ser, igual que en muchas otras religiones, el color de la muerte, del luto; de allí probablemente los animales negros en los rituales de preparación de guerra o pidiendo lluvia.

Vale la pena mencionar el rojo que es el color más activo y enérgico, símbolo de la sangre. Guaman Poma ([249 [251]) menciona un sacrificio de carneros de color "yauar chunbe", 'marrón de sangre'. Ramos Gavilán (I. I, cap. XXII: 72) dice que en el entierro del Inca dos mozos llevaban ovillos de lana colorada que echaban a rodar, probablemente igual que en otras culturas, como protección y/o sustituto de la sangre para hacer revivir al muerto.

4.3.4.3 La manera y el método de sacrificar

4.3.4.3.1 La matanza

En cuanto a la manera de beneficiar el animal, la mayoría de los cronistas están de acuerdo en que se le degollaba y se le sacaban los intestinos, especialmente el corazón y los bofes para la adivinación.⁸² La palabra **chuqa-**, 'lanzar', la traduce Santo Tomás (207) como: 'sangrar la oveja, para comer la sangre'.

Polo ([1571] cap. VI, I: 15) describe el "modo de sacrificar" de la manera siguiente: "tomar la res encima del brazo derecho y boluerle los ojos hazia el Sol, diciendo diferentes palabras, conforme á la qualidad de la res que se mata" (cf. Ayala p. 281-2). Guaman Poma (881 [895], Ilustr. 880 [894]) dice que "le abrian del corason" diciendo "suncus caynam yaya uanun - allim churi casun - yauar zancucta chawa yauarta micunquichic churi", lo que se puede transcribir al quechua aya-cuchano moderno como sigue: **sunqus kaynam yaya; wañun; allim churi kasun; yawar sankuta, chawa yawarta mikunkichik, churi**, y traducir de la manera siguiente: "así es el corazón, se dice, padre; ha muerto; que sea un buen hijo; Uds., hijo, comerán el bollo de sangre, la sangre cruda".

En los casos en los que no se consumía la carne, el animal o partes de él se quemaba (Betanzos I parte, cap. XLI: 181-2); según la "Descripción de los Rucanas" (p. 243) la ceniza del animal beneficiado se enterraba después junto al adoratorio. La forma más común de sacrificar era quemar los animales (p. ej. Cobo I. XIII, cap. XXV ss., t. II: 209 ss.). Sólo he encontrado dos citas que afirman que los animales se enterraban vivos; pero Santillán (párrafo 27: 111) no especifica los motivos. También en las tradiciones orales de Huarochirí (Avila cap. 22, fol. 89 v, U: párr. 280, p. 174) se mencionan entierros de personas, oro y plata y de llamas como **qhapaq huicha** para Pachacamac.

⁸² Nachtigall (1965b) ha hecho una película muy interesante que demuestra el beneficio ritual de una llama en nuestros días en la puna de Moquegua, y que nos puede dar una idea de tal acto en la época de los incas.

Murúa (1946, I. III, cap. XLIII: 263-4) sostiene que los animales que sacrificaban las mujeres escogidas los "mataban ahogándolos, y esto hacían porque ninguna cosa manca ni falta se debía ofrecer al sol, mas antes entera, para que fuese más acepta". Habría que considerar también que tal vez los camélidos eran ahogados porque se pensaba que provenían del agua (ver arriba). 83

4.3.4.3.2 Qué partes se usaban

En las acciones sagradas, la sangre, entendida como el elemento que conlleva el alma, es un medio de anatema (Heiler 1961: 190). Mientras que Cieza en su *Crónica* (cap. IV: 34) solamente menciona que se ofrecía a los dioses la sangre de animales y niños, explica en el *Señorío* ([1550] cap. VII, 1985: 19) que la sangre y la carne de una oveja se repartía entre los principales que participaban en la introducción del nuevo Inca en su oficio "para que cruda la comiessen". Aquí parece tratarse de un rito de unificación sustancial: la sustancia divina es incorporada a la humana, participando los dos, el dios y el hombre, en una comida común (Heiler 1961: 248). Muchas veces la celebración del sacrificio se concluía comiendo la carne del animal beneficiado (GdIV I. VII, cap. VII, II: 254, Agustinos: 21) o un bollo de maíz con la sangre del animal sacrificado, llamado *sankhu* (GH 78/1) que Guaman Poma (273 [275]) describe de la manera siguiente: "sanco y carne cruda y sangre cruda con ella haziendo sanco y a esto les llamauan yauar zanco [*yawar*, 'sangre'] y con ello le sacrificaua cada pueblo sus ydolos y uacas". Vega ([1600] 1948: 108) refiere -respecto a un sacrificio en la época colonial- que de la masa llamada "zanco" se hacían "figuras de hombres, de incas y de animales, como ovejas de la tierra y leones". En este contexto parece simplificadora la explicación que da Cieza (*Señorío* cap. VII: 19) de esta comunión: dice que los principales, al tomar la borla el Inca, comían cruda la carne y sangre del sacrificio, y que esto significaba que si no fueran valientes, sus enemigos comerían la carne de ellos de la misma manera que ellos habían comido la de la oveja que habían matado. Acosta (I. V, cap. XXIII: 166) habla explícitamente de una unión al comer estos bollos de maíz y sangre, pues en la fiesta de *qhapaq raymi* los sacerdotes daban a los forasteros "a cada uno un bocado de aquellos bollos, ... para que estuviesen confederados y unidos con el Inga". Albornoz ([ca. 1581-85] 1967: 25) incluye también el aspecto de una purificación ritual en el consumo del *sankhu*: "creían quedar limpios".

La sangre también se usaba para

- untar las puertas de los templos recién dedicados (Cobo I. XIII, cap. II, II: 168), para bendecir y consagrarlos (Betanzos I parte, cap. XI: 51),

83 Véase también las ilustraciones de Guaman Poma: 240 [242], 270 [272].

- untar la cara a los mozos en la iniciación guerrera: "con la sangre les sea hecha una raya con mucha reverencia por los rostros" (Betanzos I parte, cap. XIV: 67),
- untar las estatuas de las divinidades (Cieza: Señorío cap. XXX: 90-1; Arriaga cap. XIX: 268),
- rociar las sepulturas (Murúa 1946, I. II, cap. XL: 257),
- ser derramada en las montañas y peñas: "echaban la sangre en vnos vasillos de barro muy tapados, y tirábanlos con unas hondas a lo alto, para que se quebrasen y derramase la sangre" (Murúa 1964, I. II, cap. 29, t. II: 110-11). En estos ritos parece reflejarse la bendición y la dedicación de un templo u otra cosa o de una persona por el contacto con la sangre como "sustancia de fuerza" (Heiler 1961: 234). Guaman Poma (278 [280]) dice que "toman sebo y sangre y con aquello soplaban a los idolos y los hacían hablar". Aquí también se encuentra el aspecto de querer establecer una comunicación con el ser sobrenatural mediante estas sustancias. Existe una palabra quechua para describir la unción ritual: **pira-**, "vna cerimonia que del carnero, o cordero que auian de sacrificar con la sangre nueua y fresca se embijauan con rayas en la cara, o cuerpo para tener parte en aquel sacrificio" (GH 287/1).

La relación de los Agustinos (p. 14), del norte del Perú, es una de las pocas que nos procuran una descripción exacta de tal rito:

Para adorar á esta falsa Trinidad y mocharla tenían grandes corrales, y estos tenían por una parte la pared muy alta y tenían dentro unos hoyos donde hincaban unos palos y revolvíanle con paja y atábanla, y el que había de sacrificar subía encima del palo, vestido de unas vestiduras blancas ... otros mataban ovejas y echaban la sangre al palo y comíanse la carne, que della no había de sobrar nada ni de allí habían de sacar nada para las obras. Había en las paredes muchas poyatillas para guardar las reliquias que de la oveja ó carnero quedaban, y destes corrales está llena la tierra ...

El uso más frecuente que se hacía de la sangre -y del animal completo- era quemarla, junto con otras partes del animal; esto se hacía como rito para desterrar los males, como en la fiesta llamada "citua" (GdlV I. VII, cap. VII, II: 254), pero también para atraer a los seres sobrenaturales por el olor, como en la fiesta del **inti raymi**, dirigido al Sol (GdlV I. VI, cap. XXII, II: 222) (Heiler 1961: 178-9). Pachacuti (2° Inca, fol. 10r: 220) lo expresa de la manera siguiente: para pedir prosperidad para su hijo, Manco Capac "los mandó quemar encima de la manera de vn altar, vn cordero blanco; esto se dizen arpay"; como no hubo reacción, sacrificó un hijo suyo: "los hizo de aspacoy, cortandole la cabeça y echando, la sangre en el fuego para que el humo lo llegasse al hazedor del cielo y tierra". Cabe anotar aquí que los sacrificios humanos sólo parecen haber sido hechos en casos de emergencia, y que el camélido era lo más valioso después del sacrificio humano. ⁸⁴ Guaman Poma (271 [273]) dice que los collas sahumaban las huacas e

⁸⁴ Esto es confirmado por lo que se dice en las tradiciones de Huarochirí: que, en contraposición a los tiempos antiguos, al comienzo del siglo XVII ya no tienen llamas para los sacrificios y por eso usan cuyes (Avila cap. 30, fol. 100v, U: párr. 387, p. 222).

ídolos con el humo del sacrificio quemado. El echar la ceniza de los animales quemados en sacrificio en el río agradeciendo un buen año (Molina 64-6) y/o para que sea llevada al mar a Viracocha (Cobo I. XIII, cap. XXVI, t. II: 213) refleja tal vez el origen de los camélidos en el agua y de allí su conexión con la fertilidad.

También el sebo se usaba en este tipo de sacrificio, con la función de establecer la comunicación con lo sobrenatural: según Cieza (*Crónica* cap. CI: 277), en cada aniversario de la muerte quemaban sebo (cf. Betanzos I parte, cap. XXIII, 121; cap. XXXI: 147). Avendaño ([1617] 1904: 381) relaciona el sacrificio de **mullu**, sancu, chicha "... y sebo de carnero de la tierra sobre una piedrazuela llana" con la penitencia y confesión frente al peligro que se helase el maíz en mayo/junio. (Cf. las ilustraciones de GP del fuego con humo al pie de la huaca: 266 [268], 268 [270].)

Arriaga (cap. IV: 210-11) refiere un ritual de quemar sebo en el cual por analogía se quería alcanzar un efecto para una persona:

Bira, que es sebo de los carneros de la tierra, es también ofrenda, el cual queman delante de las huacas y conopas, y otras veces suelen hacer embustes y supersticiones ... dicen que queman el alma del juez, o la persona cuya alma queman, se entontezca y no tenga entendimiento ni corazón, que éstas son sus frases. ... si es el alma que han de quemar de indio, se hace con estoto sebo, y mezclan también harina de maíz, y cuando la del español harina de trigo. Este sacrificio o embuste, que es muy ordinario en ocasiones y contra personas de quien se temen como corregidores ..., llaman Caruayquispina, y se hace hoy en día, y suelen hacelle en los caminos por donde ha de pasar para que no lleque a su pueblo, etc.

Probablemente la palabra "caruayquispina" deriva de **qarwa-**, 'secarse, agostarse' (GH 666/2, 394/1) y **qispi-**, 'salvar' (GH 306/2), formando la expresión **qarwa qispi-na**, 'instrumento o medio para salvarse haciendo que se seque la otra persona'.

4.3.4.3.3 La terminología quechua

El sacrificio de los camélidos, y también de seres humanos, es denominado "capac ocha", **qhapaq hucha** (Molina el cuzqueño: 69; Avila cap. 22, fol. 89v), traducido literalmente por 'gran culpa/pecado' (GH 200).⁸⁵ Esta expresión tiene dos explicaciones posibles; primero, puede ser que la palabra **hucha-** haya significado 'venerar los dioses sacrificando' y haya cambiado de significado siendo usado por los sacerdotes cristianos: como era considerado un pecado hacer o participar en este sacrificio, **hucha-** empezó a significar 'pecar'; esto indicaría una masiva manipulación lingüística por parte de la cultura dominante. Segundo, podría ser que implique en el significado 'culpa' que las ofrendas se hacían reconociendo una culpa, un pecado,

⁸⁵ Para un estudio detallado véase Duviols (1976a).

delante de las divinidades. En este caso se trataría del sacrificio expiatorio, en el cual el animal sacrificado simboliza la muerte de un dios que lleva los pecados de los otros y de esta manera trae la reconciliación para los culpables, también para el rey que en el culto es el representante de la divinidad (Widengren 1969: 295). Siendo ésta una interpretación tal vez no siempre aplicable, seguramente el **qhapaq hucha** se puede entender como acto de penitencia en forma de la pérdida de un objeto de valor destruyéndolo, relacionada con la destrucción de la culpa del dueño de este objeto (van Baal 1976: 173). Según Molina (p. 69), este sacrificio **qhapaq hucha** se hacía cuando el Inca empezaba a gobernar y era dirigido a las huacas para que ellas no se molestaran con él castigándolo. En Huarochirí (Avila cap. 22, fol. 89v) el **qhapaq hucha** se dirigía a Pachacamac y consistía en el entierro de personas, oro, plata y llamas como comida para el dios. Cieza, en el **Señorío** (cap. XXIX: 89), interpreta el **qhapaq hucha** como "ofrenda que se pagava en lugar de dîsmos a los templos". El aspecto de 'solicitar, procurar' que contiene el verbo **hucha**- según González Holguín (199/1), nos indica que el acto de sacrificar también se entendía como acto comunicativo entre el hombre y el ser sobrenatural.

Por eso no sorprende encontrar en este contexto también otras palabras que expresan una comunicación. El término más frecuentemente usado en la literatura colonial con referencia al acto sagrado de adorar, venerar, es **much'a**-, hispanizado como 'mochar', cuyo significado básico es 'besar' (GH 246) lo que se puede entender como intercambio de la sustancia del alma entre la divinidad y el hombre (Heiler 1961: 231). En el texto de Huarochirí se encuentra **much'a**:- los allauca adoraban en las orillas del lago, probablemente al mismo lago (como los lagos son los sitios del origen de las alpacas), con sus llamas: "chay quiquin lliuya cocha tuta cocha ñiscanchitapas **muchaccu** ñaupá pachaca **llamanhuan**" (Avila cap. 30, fol. 100v, U: párr. 387, p. 222). Existían mediadores entre el hombre que daba su llama, y la divinidad; éstos eran llamados "yanca" y eran quienes adoraban o rezaban en favor de la persona; esto es expresado mediante el sufijo benefactivo **-pu**: "ynallatac llamanta yamcaman coc carcan cayhuan **muchapuy** allitac casac ñispa", "entregaban también sus llamas al **yanca**, diciéndole, 'Con esta llama, rinde culto a favor nuestro y nos irá bien'" (cap. 24, fol. 95v, U: párr. 339, p. 200/201). Este aspecto de pedir que se haga algo en favor del que ofrece el sacrificio también se encuentra en el uso del sufijo **-pu** en otras expresiones verbales; p. ej. se ponían llamas a la disposición del Sol y de Pachacamac: "llamantari tucoy ynantin llactacunapi **churapuspa**", "estableciendo rebaños de llamas en todos los pueblos sin excepción" (cap. 22, fol. 89v, U: párr. 277, p. 174/175). Otra forma verbal con un significado parecido es **kama-ri-pu**-, traducida como 'aparejarse, disponerse' por González Holguín (47/1): "pacha camacman tucoy yuyac runacuna llamantapas coyntapas yma ayca vestidontapas **camaripuspa** rircancu", "todas las personas ancianas fueron donde Pachacamac, poniendo a su disposición llamas, cuyes y toda clase de vestidos" (cap. 20,

fol. 85v, U: párr. 242, p. 156 [trad. SDS]). Cabe recordar el significado básico de **kama**: 'producir, criar' (GH 47/2).

'Poner a disposición' del ser sobrenatural implica, según el texto de Huarochirí, que éste se alimenta del animal. Así se enterraba oro, plata y llamas para Pachacamac para que comiera y bebiera: "ynatac corictapas colluictapas **llamacunactari ... opiachircan micochircan**" (cap. 22, fol. 89v, U: párr. 280, p. 174). La misma idea parece haber sido incorporada en la adoración de la huaca que tenía una "garganta desgarrada" y "le echaban por la garganta una oveja de aquella tierra y la consumía" (Agustinos: 30). Es un fenómeno religioso conocido el dar de comer al ser sobrenatural (Heiler 1961: 207-8); sin embargo, en este tipo de sacrificio de un ser vivo también se puede encontrar el deseo de cargar la fuerza sagrada con la sustancia de fuerza o del alma de la sangre y quitar con esto el tabú peligroso, es decir el anatema, de las fuerzas de condenación que se encuentran en lo sagrado (Heiler 1961: 210).

El aspecto comunicativo es también expresado en la combinación de **-pu** con el verbo **willa**, 'decir, anunciar': "yancaman llamanta cayhuan cay homa pacha ñiscacta **villapuay** ñispa coc carcan", "solían regalar una de sus llamas al yanka, diciéndole, 'Con la ofrenda de esta llama, intercede por mí ante Uma Pacha'" (Avila cap. 24, fol. 95r, U: párr. 335, p. 198/199). En otro lugar del mismo texto dice que en tiempos antiguos se solía hablar a Pariacaca por medio de llamas: "ñaupa pacha pariacacaman **llamahuan ... villac** carcancu" (cap. 24, fol. 92v, U: párr. 309, p. 188). Esta comunicación con la divinidad es recíproca como lo demuestra la respuesta de éste mediante el corazón del sacrificio: "cay **sonconpica** ancha allictam **paria caca** yayanchic **riman**", "en este su corazón [de la llama] Pariacaca, nuestro padre, habla algo muy bueno" (cap. 18, fol. 83r, U: párr. 222, p. 146 [trad. SDS]). También los cronistas mencionan la respuesta esperada de los seres sobrenaturales: "los hacían hablar" (GP 278 [280]; Pachacuti 11° Inca: 271; Cieza: Señorío cap. XXIX: 88).

Pero el sacrificio no era solamente un acto comunicativo, sino también una ofrenda al ser divino, como se refleja en el uso de la palabra **qu**-, 'dar', que Valera (p. 166) tiene por sacrificar "oblaciones, como pan y mieses", en contraposición a sacrificios de seres vivos. Sin embargo, en las tradiciones de Huarochirí también se encuentra este verbo en relación con la ofrenda de llamas. Al aparecer Llocllayhuancupa, la población de Llacsaytambo le da una llama: "llamantapas **cospa**" (cap. 20, fol. 85r, U: párr. 240, p. 156; cf. la cita de U: p. 198) y después además un guardián de llamas, **llamakamayuq**; aquí la palabra no sólo se refiere al acto mismo del sacrificio, sino también al hecho de poner las llamas a disposición de la divinidad (ibid. párr. 242), para ser usadas después en el sacrificio ellas o su lana.

Todas estas palabras son términos generales y normalmente referidas a la interrelación de los seres humanos. En el contexto religioso se refieren al sacrificio como acto sagrado y de comunicación con los seres sobrenaturales. Aparte de estas expresiones se encuentran términos monolexémicos los cuales no tienen otro significado más amplio y que describen el acto mismo de matar al animal.

La palabra generalmente más usada para denominar el beneficio de los animales grandes, es **nak'a-**, traducida por González Holguín (255/1) como: 'abrir res, degollar, descuartizar, partirla en pedazos', también se encuentra en el texto de Huarochirí: "**llamantapas nacaspa** poconim ñispa", "matando [para la huaca Quimquilla] también su llama diciendo: 'yo maduro [que nos vaya bien]'" (Avila cap. 24, fol. 95r, U: párr. 337, p. 200 [trad. SDS]).

El aspecto benefactor se encuentra en lo que Pariacaca ordena en favor de sus hijos: "**llamactari ... nacapusonque**", "beneficiarán una llama en tu favor" (cap. 8, fol. 73r, U: párr. 108, p. 58 [trad. SDS]).

Pachacuti y Valera nos procuran dos palabras que se refieren exclusivamente al acto de sacrificar: **arpa-** y "aspa-". Ambos términos también se encuentran en los diccionarios. **Arpa-** es explicado por el Anónimo de 1586 (AR s.v. arpani) como "sacrificar con sangre de animales", por González Holguín (34 s.v. arpani) sólo como "sacrificar hazer sacrificio", mientras que "aspa-" es traducido por los mismos autores como 'sacrificar cosa de comer' (AR), 'hacer sacrificio con conbite' (GH 35/2 s.v. aspacacuni), usando el sufijo pseudo-reflexivo **-ku** después de "-ca" que parece ser el mismo sufijo ya integrado en la raíz, **-ku** expresando aquí un fuerte interés por parte de la persona que ejecuta la acción. Valera (p. 166) pone énfasis en la diferenciación de dos tipos de sacrificios según fueran éstos con o sin sangre: "Si sacrificaban carne con sangre, se decía *harpay*; si se trataba de carne sin sangre, *haspay*; si oblacones, como pan y miesses, *cocuy*". Pachacuti (2° Inca, fol. 10r: 220), en cambio, usa las dos palabras de la manera siguiente: "quemar ençima de ... vn altar, vn cordero blanco; esto se dizen **arpay**; ... **aspacoy** cortandole la cabeça [al hijo del Inca] y echando, la sangre en el fuego para que el humo lo llegasse al hazedor del çielo y tierra". En este mismo lugar Pachacuti anota al margen: "**arpay arpacoy** con cordero de la tierra blanco - y **aspacacoy** con muchacho", es decir, el autor diferencia **arpa-**, para el sacrificio de animales, de **aspa-**, para el sacrificio humano. Pachacuti (3° Inca: 229) usa, como otros autores "mochar", una hispanización de las palabras quechuas **arpa-**: "arpamientos", y "aspa-": "para que sacrificasen o **arpasen** o **aspacasen**" (11° Inca, fol. 39r: 271). El es el único autor colonial (Pachacuti 11° Inca, fol 39r-v: 272) que usa ambas palabras en un texto quechua. Después de haber perdido la batalla contra Atahualpa, Huascar maldice a las huacas:

lolla vatica haochha auca sopay, chiquiyanta pallcoymantam chirmayñiymantam camcam cuzcocapcapa aocancunacta mucharcayque callpaaysayvan callparicuyvan **aspacayñiyban runa arpayñiban** ...

'Mal consejero engañoso, enemigo cruel, diablo, de desgracia, de engaño, de algo que me causa daño [eres hecho] tú. A los enemigos del poderoso del Cuzco, a Uds. les adore, con fuerza en su ayuda, con el inicio de mi propia fuerza, con mis sacrificios, con mis sacrificios humanos.'⁸⁶ (Cf. sacrificios para propósitos de guerra.)

También en la "Denuncia que hace don Juan Tocas" ([1656] 1986: 148) con referencia a las creencias de los indios de Hacas, se encuentra un texto quechua con la palabra **arpa-**:

*yayaguaricuna micuicama puchacamac ticssicamac parcoyoc chacrayoc caitamicui caita vpiái churiquicuna **harpasunqui** allinchacracachun allin micui-cachum* Señores malquis criadores de las comidas los que teneis chacras aseQUIAS puQUIOS **resibid esta ofrenda** que os dan vuestros hijos aya buenas chacras y buenas comidas⁸⁷

De los usos mencionados resulta que los autores, salvo Pachacuti, parecen especificar **arpa-** por el componente de la sangre en el sacrificio.

Vale la pena dirigirse al aymara para intentar un análisis de estos verbos. **Asa-** significa 'llevar en plato' (Yapita: com. pers.); y en el caso de (**h**)**aspa-** se podría tratar del sufijo verbal **-pa** que ahora sólo ocurre en dos verbos, siguiendo en uno a una vocal y en el otro a una consonante (**ir-pa-**, **yana-pa-**), y del que no se puede determinar el significado (Hardman et al. 1988: 96). En analogía con **ir-pa**, que forma 'guiar, llevar a alguien' de 'llevar un objeto pequeño con los dedos', (**h**)**aspa-** podría significar: 'llevar en un plato presentando algo (una ofrenda) a alguien'.

En cuanto al significado de **arpa-**, el aymara nos da la idea de cómo el acto de sacrificio se entendía al mismo tiempo como humillación: Bertonio (A-E 26/1) tiene casi la misma forma verbal "arphtta(a)tha" por 'inclinarse, humillar' (con prolongación vocálica de la última {-a-}) y 'sacrificar'; **-t'a** ("t-ta") implicando que la acción es momentánea y se lleva a cabo con cortesía.

Hernández Príncipe (p. 42), en su visita a Huaylas, dice de los llacuaces, un grupo étnico originalmente de pastores quienes se consideraban descendientes del rayo (Duviols 1973), que una de sus **qhapaq hucha** era hacer

86 [Trad. SDS] Transcripción al cuzqueño moderno:
"Lulla wat'iq, awcha awqa, supay,
ch'ikiymanta pallquymantan chirmayniymantan qamqan.
Qusqu qhapaqpa awqankunata much'arqayki,
kallpaysiywan, kallparikuywan,
aspakayniywan, runa arpayniywan".
 La traducción se ha hecho empleando el vocabulario de González Holguín.

87 Para una transcripción moderna véase Duviols (1986: 532).

lláchar ques matando una llama gentilmente metiendo la mano por el ijar del carnero, sacándole el corazón y bofes palpitando, soplando los bofes, en que, por ciertas señales, sabían lo que había de suceder; repartían la carne supersticiosamente.

Zuidema (1973: 17) supone una relación entre el nombre del grupo y el tipo de sacrificio. Esta no me parece tan obvia; más bien se encuentra el verbo "lasway" como "tirar al suelo" en el aya-cuchano (Perroud/Chouvenc: 92/2).⁸⁸ Tal vez se refiere a que se tiene que tirar al suelo al animal antes de matarlo.

4.3.4.4 El motivo y la intención del sacrificio

En cuanto al motivo de los sacrificios se pueden diferenciar distintos tipos. Primero, el sacrificio se llevaba a cabo por razones de supervivencia, necesidad económica y sociocultural, como se demuestra en los sacrificios para pedir prosperidad para el hombre mismo y fertilidad agrícola y ganadera, los sacrificios que acompañaban a los ritos de transición como el primer corte de pelo, la iniciación de los jóvenes como guerreros, el matrimonio y la muerte, y los sacrificios al construir casas o templos. Segundo, se sacrificaba cuando ocurría un acontecimiento especial como un eclipse, un terremoto, el nacimiento de personas o animales deformados y para aplacar la ira de una divinidad. Tercero, había sacrificios -muchos de los cuales también pertenecen al primer tipo- organizados por el estado incaico e injertados en éste, como el matrimonio, la entrada en el gobierno, la visita o la muerte de un Inca así como también sacrificios relacionados con conflictos armados. Mientras que en los sacrificios de construcción de templos la sangre de los animales se usaba para untar el nuevo edificio, en otros muchos sacrificios, de todos los tipos, tiene un rol importante la adivinación con los intestinos de los animales por lo cual expondré primero brevemente esta forma de sacrificar para después dar unos ejemplos de los diferentes tipos de sacrificio clasificados arriba.

4.3.4.4.1 La adivinación

Temían crueles guerras, esterilidad en los frutos, muerte de sus ganados y otros males semejantes; empero cuando los agujeros pronosticaban felicidad, era grandísimo el regocijo que en festejar su pascua traían por las esperanzas de los bienes venidores. (GdlV l. VI, cap. XXII, II: 222.)

Al matar el animal -como se ha descrito arriba- los religiosos oficiales le sacaban los intestinos, en la mayoría de los casos el corazón y los pulmones o bofes (como dicen los cronistas) para ca-

⁸⁸ El cambio de /-č/ al final de sílaba a /-s/ es un cambio diacrónico que se puede comprobar para el quechua del sur (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1989).

tar ⁸⁹, es decir mirar e interpretar estos órganos en cuanto a lo que iba a pasar (cf. Polo [1571] cap. XIII, I: 38). Molina (p. 38) lo describe de la manera siguiente:

Quando mataban estos carneros, arriba dichos, sacaban los bofes, los cuales hinchaban soplándolos; e hinchados veían los sacerdotes en ciertas señales que en ellos veían, según decían, si habían de ser prósperas todas las cosas en aquel año o no. Luego quemaban delante del Hacedor, del Sol y del Trueno los bofes

El que con más detalle y -según dice- por propia observación comenta las técnicas de la adivinación, es Garcilaso (I. VI, caps. XXI-XXII, II: 221-2):

Tomaban el cordero o carnero y poníanle hacia el oriente; no le ataban ni las manos ni los pies, sino que lo tenían asido tres o cuatro indios; abríale vivo por el costado izquierdo, por do metían la mano y sacaban el corazón con los pulmones y todo el gazgorro, arrancándolo con la mano y no cortándolo, y había de salir entero desde el paladar. ...

Tenían por felicísimo agüero si los pulmones salían palpitando, no acabados de morir, como ellos decían; y habiendo este buen agüero, aunque hubiese otros en contrario, no hacían caso de ellos. Porque decían que la bondad de este dichoso agüero vencía a la maldad y desdicha de todos los malos. Sacada la asadura, lo hinchaban de un soplo y guardaban el aire dentro, atando el cañón de la asadura o apretando con las manos, y luego miraban las vías por donde el aire entra en los pulmones y las venillas que hay por ellos, a ver si estaban muy hinchados o poco llenos de aire, porque cuanto más hinchados tanto más feliz era el agüero. ... como niño acerté a entrar en ciertos corrales donde indios viejos, aún no bautizados, estaban haciendo este sacrificio. ... Tenían por infelicísimo agüero si la res, mientras le abrían el costado, se levantaba en pie, venciendo de fuerza a los que la tenían asida. Asimismo era mala señal si al arrancar del cañón de la asadura se quebraba y no salía todo entero. También era mal pronóstico que los pulmones saliesen rotos, o el corazón lastimado y otras cosas, que como he dicho, ni las pregunté ni las noté. De éstas me acuerdo porque las oí hablar a los indios que hallé haciendo sacrificio preguntándose unos y otros por los buenos o malos agüeros, y no se recataban de mí por mi poca edad.

También se adivinaba en sebo quemado de llama y en los excrementos del ganado, como lo confirman Molina (p. 22) y Cabello Valboa (3ª parte, cap. 12: 289). ⁹⁰

En las tradiciones orales de Huarochirí se encuentra la terminología quechua que se usaba para la adivinación. En el caso de la muerte de una persona se miraba en el corazón de una llama:

cay llamactam canan **sonconmanta ricorcan** / alli captinpas allim ñispa mana alli captinri manam allichu ochayocmi canqui paria cacactam huañocniquespas piñachircan cay ochacta perdonta mañaytac pacta camman chay ocha anchorimunman ñispa chay yamca ñisca ñircanco ...

⁸⁹ DA (I, t. II: 228/2-229/1): ver, mirar, registrar; también: "prevenir, advertir de antemano, ... anticipar y preveer".

⁹⁰ La descripción de Cabello Valboa es en este punto tan parecida a la de Molina que podría ser que el primero haya consultado al último.

pues se miraba desde el corazón de esta llama; si estaba bien, decían "bien", si, en cambio, no estaba bien: "no está bien, tú eres culpable y tu muerto ha enojado a Pariacaca; pide perdón por esta culpa; cúdate, esa culpa podría llegarte a tí", dijeron esos yanca (Avila cap. 9, fol. 75r, U: párr. 129, p. 68 [trad. SDS]).

En otra oportunidad (cap. 18, fol. 83r, U: párr. 221, p. 146/147), un encargado de adivinar la suerte de Pariacaca encuentra en los intestinos y el corazón malas noticias en cuanto al destino de éste:

chaysi huc punchaoca huc llamanhuan yauri huanaca sutioc llamahuan mucharcancu / chayssi chay quimca chuncamanta oquen llaucas quita pariasca sutioc runaca may pacham chay quimca chunca runacuna **ñatinta sunconta llamapmanta ricorcan** chay pacha ñispa ñircan a atac manam allichu pacha huauqui quipampica cay paria caca yayanchic puromancatacmi ñispas rimarcan /

Y cuentan que un día estaban adorándolo con el sacrificio de una llama, la llama Yawri Wanaka. Uno de los quince yancas de turno, un hombre llamado Llaqwas K'ita Pariyasqa, cuando esos treinta hombres examinaban las entrañas y el corazón de la llama, se dirigió a ellos, diciendo, "¡Oh, que desgracia! El mundo no está bien, hermanos," y añadió, "En el futuro, Pariya Qaqa, nuestro padre, va a ser abandonado."

Se usaba la palabra **riku-**, 'ver', por adivinar, combinada con el sufijo **-manta** añadido al objeto observado, que se podría traducir aquí como 'desde'.

Se creía que con el corazón del animal, Pariacaca mismo les quería comunicar algo:

chaysi hucninca hay quita pariasca yamamantam cam hunanchanqui **cay sonconpica** ancha allictam **paria caca** yayanchic **riman** ñispa ñiptinsi payca manas sonconta ricoypapcas cayllaycorcancho / carollamanta cauaspatacsi yna amutarcan /

Uno de ellos le dijo, "Oye, K'ita Pariyasqa. ¿Por qué piensas eso? En este corazón, nuestro padre Pariya Qaqa nos augura [lit.: "habla", SDS] algo muy bueno." Pero Llaqwas ni siquiera se acercó para examinar el corazón. Había hecho su predicción, observándolo desde lejos.

(Cap. 18, fol. 83r, U: párr. 222, p. 146/147.)

Mientras que el verbo **hamut'a-** significa en general 'conjeturar, sacar por discurso lo que será bueno y sucederá bien y lo que no' (GH 147/2), González Holguín (148/1) da como traducción para el actor, **hamut'aq**, 'adivinator prudente', lo que refleja el uso de esta palabra también en asuntos religiosos.

4.3.4.4.2 El primer tipo de sacrificio

En cuanto al primer tipo de sacrificio por la prosperidad del hombre y su base económica, se encuentran motivos generales como dar gracias porque el Sol ha criado todo para el sustento de los

seres humanos (Visita de Huánuco [1562] 1967, t. I: fol. 18v: 41; GdIV l. II, cap. VIII, II: 53), también mirando hacia el futuro para que el Sol les diera prosperidad, les aumentara su ganado y les librase de cualquier mal (Betanzos I parte, cap. XIV: 67; "Discurso de la sucesión y gobierno": 158; "Causa hecha a los yndios camachicos": 369).

Los motivos más específicos referidos por los autores coloniales son el miedo a que el hielo dañe el maíz (GdIV l. VII, cap. V, II: 252; "Relación de Xunxi" [¿1582?] RGI vol. II, t. III: 262; Avendaño [1617] 1904: 381), pero también la esperanza que llegue el Sol a tiempo - estos sacrificios eran combinados con la siembra ritual de maíz ("Relación de los adoratorios" [¿1560-71?] 1917: 13-14). Cieza (Crónica cap. CXVII: 306) cuenta de un sacrificio para la fertilidad de las papas, el cual él mismo dice haber visto:

traxeron vn cordero de hasta vn año sin ninguna mancha todo de vna color ... tendido en el suelo biuo le sacaron por vn lado todo el assadura: y esta fue dada a sus agoreros, que ellos llamauan Guacacamayos, como sacerdotes entre nosotros. Y vi que ciertos indios de ellos lleuauan a priessa quanto más podían de la sangre del cordero en las manos, y la echauan entre las papas que tenían en los costales.

Murúa (1964, l. II, cap. 28, t. II: 108) refiere tales sacrificios en las estaciones de siembra y cosecha.

Se hacían sacrificios de camélidos también para el aumento y la fertilidad del ganado. Así los Agustinos (p. 37) refieren que "cuando nacen dos de un vientre", adoran a las divinidades. "En esta fiesta ofrecen lo que en las demás, y esto dicen ques para que sus hijos sean buenos; y si son ovejas, para que multipliquen bien ...". (cf. GdIV l. VI, cap. XXII, II: 222; Betanzos I parte, cap. XIV: 67; Murúa 1964, l. II, cap. 28, t. II: 108).

Otro propósito de los sacrificios era una buena vida y prosperidad para el Inca (Murúa 1964, l. II, cap. 29, t. II: 110-11); y el Inca Manco Capac oraba por la prosperidad de su hijo ofreciendo un sacrificio de camélido y uno humano (Pachacuti 2° Inca: 220).

Al construir casas también se hacían sacrificios, como lo comenta Murúa (1964, l. II, cap. 28, t. II: 108).⁹¹ Se entiende que estas ofrendas son descritas en las fuentes especialmente cuando se hacían por la construcción o dedicación de un templo (Betanzos I parte, cap. XI: 51; Cobo l. XIII, cap. XII, t. II: 168).

91 Núñez del Prado, en su estudio sobre Kuyo Chico (1973: 60), cuenta que al construir un canal de irrigación, se enterró un cuy donde empezaba el canal, para aplacar la ira de Pacha-tira que había causado que un hombre muriera en los trabajos porque ella no había recibido su tributo antes.

4.3.4.4.3 Rites de passage

Los ritos de transición de un estado (social) a otro marcan todos los períodos importantes y críticos de la vida humana (Panoff/Perrin 1975: 259) y en la cultura andina fueron llevados a cabo relacionados con sacrificios.

Conforme al ciclo vital del ser humano, el primer rito de transición que se celebra en los Andes, es el primer corte de pelo. ⁹² Arriaga (cap. VI: 215) dice que en esta oportunidad "ofrecen al muchacho lana, maíz, carneros, plata y otras cosas" y se le daba un nombre nuevo. En las tradiciones de Huarochirí es descrito tal rito (Suplemento II, fol. 112r ss.) de un niño que había nacido con dos remolinos en el cabello. Cuando cumplía tres años, se llevaba a cabo el corte de pelo. Los parientes cercanos ofrecían al niño productos de lana y también ovejas lo cual se creía que era enviado por Pariacaca. Aparte de las ofrendas también se usaba

una señal que representaba una llama o una chacra y [los parientes] amenazaban al ata [al niño] con unas tijeras. El símbolo de la llama era el cabestro llamado qut watu que habían usado para llevar llamas a Pariya Qaqa.

huc lllamahuan o chacrahuanpas huc señallanta churaspa chay atacta tejerahuan camaycuc / chay llama ñisanchicpac hunanchayninmi canan huc cot huato ⁹³ ñisca ymahuanmi llamacta paria cacaman pusarca / (U: párr. 479, p. 262/263).

Parte de la iniciación de los jóvenes como guerreros, que se marcaba por el horadar las orejas y eventos guerreros competitivos en noviembre/diciembre (Molina p. 48 ss., Cobo I. XIII, cap. XXV, t. II: 209 ss.), era la adivinación:

Acabado esto [el poner sus arillos], ofrecían sus padres o parientes un carnero o oveja; y matábanlo y sacaban el corazón, y tomábale un hechicero y mirábale y soplabale: y si el corazón estaba tieso, decía que aquél tal había de ser para mucho y valiente y que era buena señal; empero, si el corazón estaba floxo, decía que viviría poco y que aquél tal no había de ser valiente ni para nada. ... El carnero u oveja que se ofrecía, partíase entre los padres y parientes de cada uno, y luego bebían y hacían sus borracheras. (Fernández de Palencia: 83-4; cf. también Betanzos I parte, cap. XIV: 67.)

Sobre el matrimonio y los rituales relacionados con este cambio de estado existen datos sobre todo con referencia al matrimonio del Inca. Los Quipucamayos (p. 46) describen tal rito:

⁹² Valiente (1979) llevó a cabo un estudio sobre el ciclo vital en la época incaica, sirviéndose de las crónicas publicadas, y de información sobre comunidades quechuas contemporáneas.

⁹³ Nota marginal en el texto de Avila "cothuato es cabresto de llama". Probablemente se trata de una palabra que no es quechua y tampoco aymara.

Y al inga y nueva Coya les ponen en las manos y en la cabeza dos plumitas de pilco. Tras esto traen dos corderos blancos sin ninguna mancha, y el uno de los sacerdotes toma los corderos, y abriéndoles por un lado, les sacan el corazón y le ofrece al Sol y a Guanacaure, guaca de los ingas. Toman luego los corderos y todas las plumas que cada uno tenía en la manos [sic] 94, amontonándolas sobre los corderos y con muchas pláticas de oración que les hace decir a todo el pueblo, ponen fuego al monton de los corderos y plumas en sacrificio al Sol y a Guanacaure, por el bien y vida largos años del inga y coya con buenos subcesos

También había fiestas y sacrificios cuando el Inca entraba en el gobierno, cuando "tomaba la borla". Por ser organizadas éstas exclusivamente por el estado, se tratarán más adelante.

Cuando alguien moría, los collas mataban ovejas y corderos y ponían sus intestinos en las plazas de los aposentos; después quemaban varios animales y los enterraban. En cada aniversario "llevan a su tiempo algunas yeruas, y animales: los cuales matan junto a las sepulturas, y queman mucho sebo de corderos" (Cieza: *Crónica* cap. CI: 277, C: 275). Desde luego, estas ofrendas, en mayor medida, también se hacían cuando moría el Inca y en el tiempo de luto por él (Valera p. 159; Betanzos I parte, cap. XXIII: 121; Montesinos cap. XIX: 111). En la "Causa hecha a los yndios camachicos" (p. 368-9) se indica por qué se hacían sacrificios relacionados con los muertos: para que "los dichos cuerpos en la otra vida no les echasen maldiciones y por no tener traujos y enfermedades y muertes", diciendo: "a Capabilca a Chaupibilca yaya rupasia y aurasca yaya micuita comay puchacta comay", "o padre Capacvilca, o Chaupivilca, padre fuente del calor, ardiente, dáme comida, dáme lo que aún no se ha usado". 95 Guaman Poma (296 [298]) refiere otra razón para la matanza de ganado en esta ocasión; según él, en la cultura de los condesuyos, el carnero que se mataba cuando alguien moría, tenía que llevarle su **q'ipi**, su bulto, y su **quqaw**, su comida, para el camino. 96

4.3.4.4.4 El segundo tipo de sacrificio

Aparte de estos sacrificios en el contexto de la vida personal y social, había otros sacrificios que se pueden considerar ritos de alta intensidad porque se llevan a cabo cuando ocurre un acontecimiento irregular, no esperado y que puede amenazar el orden social y cultural. En las fuentes coloniales se presentan varios casos de estos ritos, p. ej. en la ocasión de una irregularidad de la

94 En el manuscrito mismo (fol. 54v) se lee "las manos".

95 Sería en quechua moderno: "a Capabilca, a Chaupibilca yaya, **rupasqa rawrasqa yaya, mikuyta qumay, puchata qumay**" (traducción hecha según los diccionarios de Ancash-Huailas [Parker/Chávez 1976] y Junín-Huanca [Cerrón-Palomino 1976]).

96 Tschopik (1968: 176) encontró esta costumbre en Chucuito.

naturaleza, como en un eclipse "hicieron grandes sacrificios para aplacarlo [al Sol], ofreciendo muchos corderos y doncellas y mozos" (Montesinos cap. X: 57-8). En la "Relación de los adoratorios" (p. 4-5) dice sobre el Chinchaysuyu que se hacían sacrificios en el caso de un terremoto: "cuando temblaba la tierra, se mataban niños, y ordinariamente se quemaban carneros y ropa, y se enterraba oro y plata". El ofrecer seres humanos implica la dimensión de la catástrofe.

Los niños que nacían "de pies", "chacpas", eran ofrecidos a una divinidad y "junto a ellos los sacrificios de carneros con que los consultaban" (Hernández Príncipe p. 27; cf. Avila: los "ata"). Cuando nacían gemelos, que en las tradiciones de Huarochirí (Suplemento I) son denominados "curi", se entendía este acontecimiento como peligro (fol. 109r, 109v) y los parientes cazaban un venado, **lluychu**, o un camélido silvestre, **wanaku**, y después de haberle dicho "caymi ña tacurisonqui aplasonqui", "'Este venado los altera, los ha elegido'", comían la carne (fol. 108v, U: párr. 455, p. 250/251; fol. 110r). También se les asignaba una llama (fol. 109r, U: párr. 458, p. 252). En la "Declaración de Checras" ([1614] 1984: 86) se lee que "quando una obeja de la tierra paría dos de un vientre o uno de pies, los quemaban y sacrificaban con la madre" porque se creía que eran hijos del rayo y del trueno, "curi lliuiac". El ritual que se celebraba en Chupas (Bezerril [1614] 1966: 502) era parecido:

Item, que quando una llama pare dos de un vientre dizen que es hijo del trueno y en parriendo la matan con sus hijos para que se la coman las aves, porque dizen los hechizeros que si la comen se han de morir y que es señal de acabarse los ganados y por esta rrazón los dichos hechizeros ofrecen sacrificio al dicho trueno y hazen fiesta con taqui y borrachera general que dura dos días, vistiéndose los vestidos arriva dichos y dando de comer y de verver al dicho trueno en mates pintados y haquillas de plata que para esto tienen⁹⁷

También el sacrificio referido por Vega (p. 116-7), aunque tuvo lugar ya después de la llegada de los españoles, puede ser considerado causado por una situación excepcional pues se trata de recuperar la salud: para sanar, una hechicera hizo que la mujer enferma buscara

un carnero de la tierra, grueso y muy grande y que, sacrificándose el carnero y quemándole los huesos, se aplacaría la huaca, y vendría en lo que le pidiese.

Era común hacer sacrificios en asuntos de guerra (ver abajo), pero el sacrificio ejecutado cuando Huascar fue tomado preso por Atahualpa, se puede considerar de alta intensidad pues tiene que haber sido un acontecimiento único que dos Incas lucharan entre sí; esto significaba poner en peligro el orden religioso-cultural, por lo cual no sorprende que se hayan sacrificado camélidos y seres humanos (Polo [1561] 1940: 154; Cobo l. XII, cap. XIX, t. II: 98).

97 Cf. Mariscotti de Görlitz (1978) y el cap. 3.2.3 del presente trabajo.

4.3.4.4.5 El tercer tipo de sacrificio

Los sacrificios organizados por el estado incaico que formaban parte de festividades y rituales específicamente creados por los señores incas ya han sido mencionados: el matrimonio ⁹⁸, la entrada en el gobierno ⁹⁹ y la muerte del Inca ¹⁰⁰ están bien documentados en las fuentes coloniales. También se hacían sacrificios "pidiendo salud y buena andanza para el Inga", en el caso de los vilcas de un cordero blanco gordo escogido al Rayo ("Descripción de Vilcas Guaman": 219). Cuando el Inca visitaba los pueblos vecinos, se vestía como los habitantes de ellos y "se sentaba en su silla y de allí veía a todos los de la plaza y ellos le veían a él y siendo allí traían delante del muchos corderos y allí se lo degallaban [sic] delante y se los ofrecían ..." (Betanzos I parte, cap. XLII: 185). El hacer ofrendas al mismo Inca confirma que él era considerado también un ser numinoso o por lo menos se le asignaban características sobrenaturales.

Como el imperio incaico se distinguía especialmente por su política expansionista y mostraba fuertes características guerreras, conviene presentar los datos sobre sacrificios relacionados con actividades guerreras en un párrafo aparte, aunque ciertamente este tipo de rito ya existía en los Andes antes de la toma de poder de los Incas, pero probablemente en una medida mucho más moderada.

Cieza (Señorío cap. XLII: 125) dice que antes de la batalla se mataban muchos corderos, y Polo ([1571] cap. XIII, I: 38) especifica que se hacía el sacrificio adivinando para que se perdiera la fuerza de las huacas de los contrarios:

sacauan vnos carneros prietos que estauan en prisión algunos días sin comer que llamauan (Vrco) y matándolos dezían que assí como los coraçones de aquellos estauan desmayados: assí desmayassen sus contrarios: y si en estos carneros, vían que cierta carne que está tras del coracón, no se auía consumido con los ayunos y prisión passada, teníanlo por mal agüero ... (cf. Pachacuti 11° Inca: 271).

También en el conflicto una vez iniciado se hacían sacrificios de camélidos "uacarpaña", criaturas y conejos para obtener una respuesta de las divinidades: "y del ayre les [a los collas] Responde buena esperança" (Pachacuti 9° Inca, fol. 26v: 250). Según la "Relación del sitio del

98 Quipucamayos (p. 46); Murúa (1946, l. III, cap. XXXI: 238); Acosta (l. VI, cap. XII: 192).

99 Molina (p. 69); Betanzos (I parte, cap. XVII: 84); Cieza (Señorío cap. VII: 19; Descubrimiento [1553] cap. LV, 1979: 288); Cobo (l. XIII, cap. XXXII, t. II: 222).

100 Valera (p. 159); Betanzos (I parte, cap. XVII: 85, cap. XXIII: 121, cap. XXXI: 147, cap. XXXIX: 177); Montesinos (cap. XIX: 111).

Cuzco" ([1539] 1968: 531), todas las lunas nuevas se dejaba de pelear y se apartaban tres o cuatro leguas a sacrificar ovejas y palomas al Sol.

Si la batalla o la guerra era perdida, se maldecían las huacas responsables (Pachacuti 11° Inca: 272, ver arriba); en cambio, si se había ganado la victoria, el sacrificio se hacía con más alegría y también se adivinaba mediante los intestinos del ganado sacrificado (Cieza: Señorío cap. XXXIV: 103). Betanzos (I parte, cap. XIX: 94-5) cuenta que los capitanes de guerra, después de haber vencido a los condesuyos, "hicieron encender un gran fuego delante del Ynga en el cual fuego sacrificaron ciertas ovejas y corderos y ropa fina e maíz y otros bastimentos que ansi traían habidos en la guerra".

4.3.4.4.6 Los sacrificios en el ciclo anual

También de los datos referentes a los meses se puede colegir que la mayoría de los sacrificios estaban relacionados con la necesidad primaria de asegurar una buena cosecha o la fertilidad del ganado. Así p. ej. en enero se pedía salud y fertilidad mediante los sacrificios (Cobo l. XIII, cap. XXVI, t. II: 213; Ramos Gavilán l. I, cap. XXIV: 79). En abril se quemaban carneros **napa** para que granase el maíz (Cobo *ibid.* cap. XXVII: 214). En agosto, que era el mes de arar y sembrar, según Guaman Poma (Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 77-9), se hacían sacrificios de camélidos para que el tiempo no dañara las chacras (Polo [1571] cap. VIII, I: 22). En octubre, al final del mes, se repartía la ceniza molida de los camélidos sacrificados en las dehesas de las punas para fertilizarlas (Cobo *ibid.* cap. XXIX: 217). Sin embargo, había sacrificios relacionadas con las fiestas introducidas por el régimen incaico, como la fiesta de la **quya**, en la cual se ponía énfasis en la unión de los confederados con el gobierno incaico (Cobo *ibid.*).

4.3.4.4.5 El destinatario del sacrificio

Como ya se ha visto en los párrafos anteriores, se hacían sacrificios sobre todo al Sol, pero también al Rayo y a distintas huacas. En este trabajo no se puede solucionar y ni siquiera discutir con profundidad cómo los incas se imaginaban a sus dioses y qué consideraban como dioses y qué como otros fenómenos sobrenaturales. Por las indicaciones de los autores coloniales en cuanto a quiénes se dirijían los sacrificios, se pueden diferenciar distintos grupos de fuerzas sobrenaturales, sean "dioses" o "espíritus" que influían en la vida del hombre andino. Aparte del Sol, Pachacamac (Cobo l. XIII, cap. XVII, t. II: 188) y Viracocha (Polo [1561] 1940: 154), también recibían sacrificios las huacas -o mejor dicho los seres sobrenaturales venerados en la huaca- regionales (Albornoz [1570] 1971: *passim*), como Pariacaca (Huarochirí - "Descripción de los

Yauyos" [1586] RGI vol. I, t. I: 161; Avila Suplemento II), Atagaju (Perú central - Agustinos: 14), Huanacauri (Cuzco - Molina: 22; Quipucamayos: 23) y Mushca (región de los huancas - "Idolatrías de los indios Wankas" [1617] 1923: 653). También se hacían ofrendas a las montañas altas (Cieza: Señorío: 19; "Relación de los Collaguas" [1586], RGI vol. I, t. II: 330) y a las manantiales ("Relación de los adoratorios": *passim*) o los seres sobrenaturales relacionados con ellos. Aparte de los fenómenos naturales o las fuerzas sobrenaturales incorporados en ellos, se veneraba a los ancestros (Avendaño [1617] 1904: 380). El hecho que el Inca muerto recibiera sacrificios (Montesinos cap. XIX: 111) puede derivarse de esta veneración de los fallecidos o de que el Inca también personificaba una fuerza sobrenatural, pues recibía sacrificios también estando vivo (Betanzos I parte, cap. XLII: 185). En cuanto a las fuerzas vitales que influenciaban la prosperidad humana, hay que mencionar las **saramama**, a las que se sacrificaba "dos veces al año por carguay mita y el poco y mita para tener chacras y que los yndios se aumentasen" ("Causa hecha a los yndios camachicos": 369).

De lo anteriormente expuesto sobre los motivos de los sacrificios se puede también colegir la intención por la cual se dirijía un sacrificio a una determinada fuerza sobrenatural. Sólo pocas veces es dada la razón o el motivo directo del sacrificio. En la "Relación de Xunxi" (p. 261-2) dice que la razón de la veneración y el llevarle sacrificios al Chimborazo era que los habitantes de esta provincia habían nacido en esta montaña.

Según Polo ([1561] 154), el sacrificio para conseguir la liberación de Huascar se hacía a Viracocha.

4.3.4.6 El lugar y el tiempo del sacrificio

El lugar de sacrificio solía ser el sitio donde se encontraba la huaca a la que se le ofrecía (Arriaga cap. X: 229-34; Montesinos cap. II: 11), un manantial ("Relación de los adoratorios" *passim*) o una montaña (Avila cap. 24, fol. 94v). Los Agustinos (p. 14) describen detalladamente un lugar de sacrificio (para la cita véase el capítulo 4.3.4.3.2). La descripción de un lugar parecido se encuentra en el "Discurso de la sucesión y gobierno" (p. 158): en septiembre la población de la comarca del Cuzco hacía sus sacrificios en la plaza principal "en vn pilar de piedra que tenían en medio de la plaça, con su teatro llamado Osno ...".

También el "bulto del Sol" se puede considerar una huaca, cosa sagrada en su sentido más amplio (Betanzos I parte, cap. XLI: 181-2), igual que el bulto del Inca fallecido (Betanzos I parte, cap. XVII: 85), a los cuales se hacían sacrificios. Los animales de sacrificio se guardaban en un corral en donde se iban a matar, p. ej. a la redonda de Coricancha (Cieza: Señorío cap. XXVII: 81) y

una vez sacrificados eran enterrados junto al adoratorio ("Descripción de los Rucanas" p. 243). Según Gutiérrez de Santa Clara (l. III, cap. LVI, BAE 166, 1963: 230), las ofrendas se enterraban dentro de los templos. Hernández Príncipe (p. 27) dice que hacían "sus sacrificios de llamas en circuitos de lozas donde escondían sus carbones y cebo de llamas".

Román y Zamora (l. I, cap. XXI, t. II: 228) cuenta que en la estación de la cosecha los sacrificios se quemaban en un campo donde se hacía un terraplén al lado de un árbol grande; y según la "Relación de los adoratorios" (p. 13-14), la siembra ritual de maíz combinada con sacrificios para que el Sol llegase a tiempo, se llevaba a cabo en el cerro de Sucanca por donde venía la acequia de Chinchero.

Varios autores mencionan piedras encima de las cuales se ofrecía el sacrificio; así según Aven-
daño ([1617] 1904: 381) los sacrificios quemados se hacían encima de una piedrezuela llana; según Pachacuti (2° Inca, 10r: 220) encima de "la manera de vn altar". Cieza (Crónica cap. LXXXIX: 252) vió en Vilcas una piedra en la plaza, a manera de pila, donde sacrificaban animales.

Otro lugar para hacer los sacrificios eran las cuevas denominadas **mach'ay** en las que enterraban sus muertos ("Causa hecha a los yndios camachicos": 368).

El tiempo del sacrificio dependía del motivo y de las fiestas relacionadas con los rituales agrícolas y ganaderos y con los ritos de transición y las fiestas y ceremonias organizadas por el estado incaico. Un cierto ritmo parece haber sido determinado por el calendario agrícola. Como se lee en la "Causa hecha a los yndios camachicos" (p. 369), se hacían sacrificios por la prosperidad dos veces al año, en los meses de maduración (**puquy mit'a**) y de la cosecha (**qarway mit'a**) (véase Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 3.1.3.1; cf. Molina: 38), según la "Relación de los adoratorios" (p. 20) en Mantocalla (Antisuyu) en el tiempo de desgranar el maíz.

El ciclo de la luna o el mes como intervalo regular parece haber jugado un rol importante lo que también se refleja en las fiestas y rituales con sacrificios que se llevaban a cabo cada mes. En la "Relación del sitio del Cuzco" (p. 531) dice que cada luna nueva se hacían sacrificios para un buen fin de la guerra, y Avila Briceño refiere en la "Descripción de los Yauyos" (p. 161) que los sacrificios a Pariacaca se llevaban a cabo cada luna. Según Cobo (l. XIII, cap. XXVI, t. II: 213), se hacía un sacrificio de un cordero a la luna nueva.

En las tradiciones de Huarochirí se lee que "la gente iba a consultar a Pariya Qaqa de noche, llevando llamas", "tutas ... pariacacaman llamahuan ... villac carcancu" (Avila cap. 24, fol. 92v, U:

párr. 309, p. 188/189). Molina menciona matanzas rituales en la huaca de Guanacauri, en mayo, al salir el sol en la mañana, quemando un carnero (p. 26) y, en el mes de octubre, sacrificios tres veces al día cada vez de tres carneros.

4.3.5 Otras expresiones religiosas relacionadas con los camélidos

4.3.5.1 Penitencia

Según las informaciones de la "Causa hecha a los yndios camachicos" (p. 375), los llacuaces, después de confesarse, "cogian con una gusca [¿guasca?] de lana blanca y negra de llama torcida al revés llamada lloque y con esta le refregaban el cuerpo y esta doblada con las dichas paxas y lo juntaban y ... diciendo que en la dicha s... ybam las dichas culpas".

4.3.5.2 Sueños

Guaman Poma (282 [284]) refiere que se creía que tenía que morir el padre o el hermano cuando alguien así soñaba: "llamata nacani", "mato a una llama".

4.3.5.3 Transformación

Albormoz ([1570] 1971: 2/109) anota la creencia que había personas que al morir se "se tornarían guanacos venados y uicuñas y otros anymales". El convertirse en animales se encuentra con frecuencia en las tradiciones de Huarochirí (cf. también "Causa hecha a los yndios camachicos": 375). Aquí, los seres sobrenaturales, las huacas, se transforman en animales silvestres, o pájaros o venados, lo cual tal vez implica agilidad y rapidez. P. ej. Tamtañamca se convierte en un venado, **luychu**, con la intención de huir, y Huatyacuri en un guanaco, **wanaku**, para lograr una ventaja en una prueba (Avila cap. 5). En Huarochirí, los animales silvestres siempre son relacionados con los seres sobrenaturales, un fenómeno que aún hoy se encuentra en los Andes, documentado p. ej. en la narración de Ausangate cuyos animales domesticados, **uywa**, son la vicuña, el cóndor y la vizcacha (Gow/Condori 1976: 45). Tal vez la transformación de los muertos en venado o camélidos silvestres indica su cercanía a los seres sobrenaturales después de este último rito de pasaje del ciclo vital humano. 101

101 Para la conversión en piedra, véase 4.3.6.2.

4.3.6 La fertilidad de los camélidos

Como ya se ha visto en un capítulo anterior, en la época prehispánica se llevaban a cabo algunos sacrificios para el bienestar y el aumento del ganado. Aparte de estos rituales también se guardaban ciertas piedras de las cuales se creía que incorporaban fuerzas especiales. Asimismo se creía que ciertos seres sobrenaturales y algunos fenómenos astronómicos tenían influencia en la fertilidad de los camélidos. La creencia y el uso de estos recursos sobrenaturales para la multiplicación del ganado eran complementados con rituales celebrados, de manera festiva, por los mismos pastores.

4.3.6.1 Divinidades de los pastores

Sabemos de algunos grupos o comunidades que llevaban una vida especializada en el pastoreo. 102 Una carta ánuva de los jesuitas (Avenidaño [1621] 1900: 74) menciona que los pastores de la provincia de Huamanga veneraban su propia divinidad ubicada en una montaña:

Los pastores tenían su dios, ... llámase *Tamraycu* y es un cerro muy alto donde parece hablan los vientos y hacen un ruido á manera de un caudaloso río. [Del cerro se levantan puntas y agujas de piedras y una piedra grande redonda que asoma la cabeza sobre las demás.] Tienen creído los indios que como su ganado esté á vista de *Tamraycu* tendrá mucha multiplicación y así es muy grande el número de ganaderos que á su vista apacientan sus ganados.

En su estudio sobre los huaris/agricultores y llacuaces/pastores, Duviols (1973: 167, 178) colige de los documentos de la extirpación de la idolatría que los grupos llacuaces adoraban al Rayo como dios cuyos hijos se consideraban (Hernández Príncipe p. 26). En la visita de idolatría que se hizo a Hacas ("Denuncia que hace don Juan Tocas": 173), se encuentra la siguiente descripción de la adoración del Rayo por los llacuaces:

los yndios Llacuases por tiempo de corpus ayunan cinco dias al libia que es el rayo y luego ban a la puna [a] haser casa de guanacos tarugas y benados y quando buelben al pueblo con las presas que an coxido los yndios guaris los resiben con el baile de sucha que son vnos cañutos de caña como organillos y se juntan todos y reparten aquella carne de la cassa a los yndios guaris los quales les retornan mais papas y chicha a los Llacuases y bailan y beben con tamborsillos hasta que acabe la chicha que para este efecto tienen dispuesta.

102 Cf. cap. 4.2.1.1 *Documentos de la administración*.

4.3.6.2 Objetos sagrados para fomentar la fertilidad del ganado

Según los autores de la extirpación de la idolatría, los "conopa"

son propiamente sus dioses lares y penates, y así las llaman también Huacicamayoc, el mayordomo o dueño de casa; éstas son de diversas materias y figuras, aunque de ordinario son algunas piedras particulares y pequeñas que tengan algo de notable, o en la color, o en la figura. (Arriaga cap. II: 203.)

No es posible reconstruir el origen lingüístico de esta palabra; tal vez está relacionada con la palabra ayмара **qhunu**, 'nieve'; en este caso reflejaría el brillo, la luz, la blancura de la nieve, aspectos importantes en otros objetos sagrados, como veremos más adelante. El mismo autor (Arriaga cap. II: 204) especifica distintos tipos de "conopa":

Por conopas suelen tener algunas piedras bezares que los indios llaman Quicu, y en esta visita se han hallado algunas manchadas con la sangre de los sacrificios. En los llanos tenían muchos por conopas unas piedras pequeñas de cristal, al modo de puntas y esquinadas, que llaman lacas. Hay también conopas más particulares, unas para el maíz, que llaman zarap conopa; otras para las papas, parap [sic] conopa; otras para el aumento del ganado, que llaman caullama, que algunas veces son de figuras de carneros.

A todas las conopas, de cualquier manera que sean, se les da la misma adoración que a las huacas; sólo que la de éstas es pública y común de toda la provincia, de todo el pueblo o de todo el ayllu, según es la huaca, y la de las conopas es secreta, y particular de los de cada casa. Este culto y veneración o se la dan ellos mismos por sus personas, ofreciéndoles las cosas que después diremos, o llaman para ella el hechicero que les parece, y así los hechiceros saben las conopas que tienen todos los del pueblo y dan las señas de ellas.

Esta veneración no es todos los días, ni ordinaria, sino a modo de las huacas; a ciertos tiempos del año y cuando están enfermos o han de hacer algún camino o dan principio a las sementeras.

Mientras que "quicu" y "laca" cuyos orígenes lexemáticos no he podido determinar, son relacionados con la fertilidad en general, "caullama" es un "ídolo móvil" que suele ser una figura de carnero de la tierra (Avendaño [1617] 1904: 380) para el aumento del ganado (Arriaga Edicto p. 273). Como el elemento "caulla-" también aparece en el compuesto "caullazara" (Arriaga cap. II: 205), es de suponer que se trata de una contracción de "caulla" y **llama**; sin embargo, los diccionarios antiguos de quechua y aymara no ofrecen explicación para esta palabra.¹⁰³ Otra denominación de una figura de animal es **mama llama**: "Hallé más adelante un carnerito de la tierra que llaman mamamloma [sic], por el aumento dellos ... es de oro bajo" (Medina [1650] 1920: 91). En la "Causa hecha a los yndios camachicos" (p. 383) se habla de una "llama conopa

¹⁰³ Tal vez es un poco atrevido, pero en mi opinión no del todo improbable, suponer que las palabras "caulla" y **kawsa-**, 'vivir', son derivadas de una raíz común, ***kaw**.

una guanca (**wank'a**, 'risco, peñasco') grande llena de sangre que la mochaba ... para el aumento de las llamas".

Duviols (1973: 163) cita varios documentos en los que las piedras "guanca" son relacionadas con la fertilidad agrícola. El supone que "la huanca *no identifica sino que representa* al antepasado huari" que a su vez fue un héroe cultural o dios (Duviols 1973: 159-63). Es interesante que en el documento arriba mencionado la piedra "guanca" sea relacionada con la fertilidad de los camélidos; parece que no se puede restringir su significado a la representación de "huari" que, según Duviols, se encuentra en contraposición a los pastores de la puna. El hecho que la mayoría de los objetos sagrados eran de piedra puede indicar que se creían que eran la transformación de un ser espiritual en piedra lo que "en la mitología andina, no significaba muerte. ... La petrificación es perennización, sacralización. El alma concreta del muerto, el *camaquén*, visita la piedra, -'se sienta' en ella, o se adentra en ella- y contesta a los sacerdotes consultantes como oráculo" (Duviols 1973: 164).

Mientras que los objetos sagrados mencionados son figuras hechas por el hombre, había otro género de tales objetos denominado **illa**. La palabra evoca asociaciones con la fuerza sobrenatural denominada Illapa que es el Rayo y/o Trueno. Se trata de las piedras bezoares que los españoles de la época apreciaban como antídoto contra muchas enfermedades y también llevaban como amuleto. ¹⁰⁴ Hay que tener presente que la función de estas concreciones que se forman en el estómago sobre todo de los animales rumiantes, en la cultura andina difería completamente de la que tenían en el Viejo Mundo, como ya lo indica la denominación: mientras que "bezoar" significa 'antídoto', **illa**, en su uso como raíz nominal así como también en la palabra **illapa**, deriva del verbo **illa(-ri)**-, 'resplandecer, relumbrar, relucir, alumbrar' (ST 300; GH 367/1). Hernández Príncipe (p. 27) establece esta relación entre el rayo y la piedra **illa**: "Tenían en veneración la casa de las piedras besares, que llaman Illahuasi ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra; y tenían depositario para ello".

Varios cronistas sacerdotes describen el uso de esta piedra bezoar en los Andes, p. ej. los Agustinos (p. 50):

También tienen dentro en su casa otra guaca ó ídolo llamado *Ilia*: cuando toman algun venado, miran en el vientre, y si hallan alguna piedra ó algun estiércol duro, guardarlo muy bien en unas taleguillas, y aquella piedra ó estiércol adoran y le ofrecen sangre de coyotes. ... También para multiplicar las ovejas tienen otra que se llama *Ilia-llama*: es una piedra que se les hace á las ovejas en el vientre, de comer tierra

¹⁰⁴ Muchos cronistas describen estas piedras bezoares y sus efectos (cf. p. ej. para una descripción detallada Acosta I. IV, cap. XLII: 137-9).

salobre ó salitre, porque en esta tierra hay gran cantidad de salitrales (Cf. también GP 676 [690]; Arriaga Edicto p. 273.)

Según Albornoz ([ca. 1581-85] 1967: 18) creen que "ninguna oveja abortará, ni subçederá mal a ninguno de sus ganados ni le dará carache ...". Ayala (p. 283) habla también de **illa** cuando son formaciones raras de piedra, lo cual confirma la importancia del aspecto de lo extraordinario en el concepto de **illa**. Según este autor, ayudan a multiplicar el ganado y la hacienda y se decía "'*chay illayoc!*' que quiere dezir: aquel tiene ylla". 105

Es posible que entre las figuras de llamas de oro y plata que se encontraban en los templos incaicos y que seguramente en parte se usaban como sacrificios (Murúa 1946, I, III, cap. XLIV: 267; Albornoz [ca. 1581-85] 1967: 17) también se hallaran algunas que eran expresión y transferencia de antiguos conceptos andinos a la religión estatal incaica para el fomento de la fertilidad del ganado (cf. Jerez [1534] 1853: 344; Cieza Crónica cap. XLI: 134, Señorio cap. XXVII: 81; P. Pizarro [1571] cap. 15, fol. 60v: 100-1).

4.3.6.3 Fenómenos astronómicos

En las crónicas se encuentran varias informaciones sobre distintas formaciones astronómicas en forma de camélidos y otros animales que fomentaban la fertilidad de los respectivos animales. Los datos más detallados son los de Huarochirí (Avila cap. 29; cf. GdlV I, II, cap. XXIII, II: 74-5) que cuentan de la constelación Yacana la cual se encargaba de procurar camélidos y es relacionada con el agua, como integrante de la vía láctea que los pobladores andinos entendían como río, y como camélido que míticamente sale de las aguas.

Según Polo ([1571] cap. 1, I: 3-4), la estrella "Vrcuchillay" es la que se encargaba de la conservación del ganado, así como también "Catuchillay".

105 Flores Ochoa (1974/76) ofrece un buen análisis de lo que significa **illa** hoy día, del cual resulta que sigue teniendo la misma función como hace más de cuatro siglos. Sin embargo, el concepto de **inqaychu** que es relacionado con la fuerza vital (Flores *ibid.*; Gow 1974: 69-70) e inherente en los **illa**, no es documentado en las fuentes coloniales. Para una descripción e ilustraciones de las figuras y piedras que se siguen usando hasta este siglo en la sierra andina, véase Valdizán/Maldonado (1922: 193-206).

Como Zuidema/Urton (1976)¹⁰⁶ y Urton (1981) han hecho un análisis bastante detallado con referencia a estos fenómenos y su significado en la vida de los pastores, en este lugar sea suficiente lo que se acaba de decir con relación a este punto.

4.3.6.4 Las fiestas de los pastores

Como demuestran los autores mencionados (Zuidema/Urton 1976), los rituales y las fiestas de los pastores son relacionados estrechamente con los fenómenos astronómicos. Por el análisis ya existente sobre este punto, aquí me restringiré a una breve descripción de estas fiestas en cuanto a su ubicación en el ciclo anual, el desarrollo de las mismas y el vocabulario específico.

Según las informaciones de las fuentes coloniales, los diferentes grupos étnicos, sociales y aparentemente también los ayllus celebraban sus fiestas particulares (GP 315 [317]; Ramos Gavilán cap. XXIV: 81; Avila cap. 24 y 31; Ayala p. 283). Los dos documentos que refieren descripciones de fiestas de pastores, son el de Avila (cap. 24, fol. 94r-95v, U: párr. 324-341, p. 194-202; cap. 31, fol. 102r, U: párr. 404, p. 228) sobre Huarochirí, y el de Ayala (p. 283) sobre Chinchaycocha, es decir, ambos tratan del Perú central.

De la fiesta descrita por Ayala se sabe que se llevaba a cabo tres días en diciembre¹⁰⁷ (ésta era la estación de más preocupación por el ganado, véase el cap. 4.1.2 sobre el ciclo anual) y que los rituales se dirijían a las lagunas como sitio de origen o fuerza creadora de los animales. Del ritual narrado en las tradiciones de Huarochirí se colige que tenía lugar una vez al año (Avila fol. 94r, U: párr. 326, p. 196), se llevaba a cabo encima de una montaña (fol. 94v, U: párr. 329, p. 196) y en otro caso en un llano (fol. 95r, U: párr. 338, p. 200) y se dirijía a las "caullama" que se encargaban del aumento del ganado y a las huacas regionales (fol. 94v, U: párr. 329, p. 196; fol. 95r,

106 El estudio es ciertamente el más detallado al respecto y merece ser leído con atención porque se basa en muchas fuentes importantes. Sin embargo, quiero hacer algunas observaciones críticas: los autores ofrecen asociaciones, en cuanto a la relación de ciertos fenómenos, hechas mediante los diccionarios antiguos para el aymara y el quechua; estas asociaciones parecen ser a veces un poco artificiales o atrevidas; p. ej. en mi opinión no es lícita la conexión que ellos hacen entre el agua y la lana que se basa en el aymara, y para transferirla a las tradiciones de Huarochirí, aplicando con esto un concepto de un idioma a otro del cual no está comprobado si era hablado en la zona en cuestión (Zuidema/Urton 1976: 67-8). Otro ejemplo es la interpretación de "chapay guallo" (Molina p. 65) como "chupay-guallo" (Zuidema/Urton 1976: 72) sin indicar que ellos han leído la forma de Molina de otra manera. Estos ejemplos bastan para indicar que conviene tener un poco de cuidado al aplicar las interpretaciones de los autores.

107 Cf. también la interpretación de Zuidema/Urton (1976: 105) quienes relacionan esta fiesta con el calendario astronómico.

U: párr. 335, p. 198). En los dos casos se pedían camélidos a los respectivos seres sobrenaturales, en Chinchaycocha a las lagunas, en Huarochirí a Omapacha y a Quimquilla.

Según Avila, se hacían dos figuras de una determinada especie de paja que representaban un hombre y una mujer y que se habían producido en favor de las llamas: "cay llamapacmi horcopac chinapac ynatac sitarcancu", "y así arrojaban sus lanzas para obtener llamas, para machos y para hembras" (fol. 95v, U: párr. 338, p. 200/201). A estas figuras se les tiraba con una honda, tanto hombres como mujeres, pidiendo "huaccha churiquicta chasquipuy", "recibe a tu hijo pobre" (fol. 94v, U: párr. 330, p. 198 [trad. SDS]), pensando "coyaicuanca", "él me querrá" (fol. 94r, U: párr. 336, p. 200 [trad. SDS]) y esperando: "churita yma ayca micunallaytapas coanca", "hijos y cualquier suerte de alimento me dará" (fol. 95r, U: párr. 334, p. 198 [trad. SDS]). De la relación de Huarochirí no se puede colegir de qué tipo eran las hondas; solamente se sabe que el acto de tirarlas era denominado **sita**- 108 y el ritual mismo "vihco" 109. Ayala (p. 283) describe las hondas denominadas "titahuaraca" 110 de Chinchaycocha de la manera siguiente:

Estas hazian con unas sogas de lana de la tierra no torcida ni entrahilada sino encordonada y era esta sogá muy gordá y en el un remate tenia una cabeça muy bien formada de carnero de la tierra con su boca, narizes, ojos y orejas y era de largo la sogá de dos uaras o poco mas y el otro cabo y remate tenia la cola como carnero.

En una carta de 1613, el jesuita Sebastián interpretó esto: "tiraban piedras con unas hondas de lana en cuió remate tenían por ídolo una cabeça de carnero en reconocimiento de las que les daba la laguna" (citado por Duviols 1976b: 292).

En cuanto a los bailes que formaban parte del ritual, Ayala (p. 283) dice: "Estas [hondas] trayan en las manos los yndios y las yndias detras dellos con unos tamborillos cantando la *llamaya* y ynuocando a tres lagunas a quienes atribuyan la creacion de esos animales ...". Guaman Poma (321 [323]), en su descripción de las fiestas del Chinchaysuyu, nos da una idea de tal canto de los **llama michi-q**: "llamayay llama ynya aylla llama".

108 Santo Tomás (352) tiene "tirar piedra, o dardo", hoy comprobado para Junín-Huanca (Cerrón-Palomino 1976: 121).

109 Los traductores interpretan la palabra como **wich'u**, 'hueso largo'. Me parece más probable que la palabra, en analogía al desarrollo diacrónico de "pihca", hoy sería ***wichku** o ***wisku**. Sin embargo, no he podido encontrar tal forma. Pero existe "vichuni ... derramar algo" (ST 368) y "uichu ... echar, arrojar" (Tschudi 99), lo que parece ser una variante del ayacuchano **wischu**.

110 De **tita**, 'grueso' (Torres Rubio/Figueroa [1700] 1963: 116, hoy Perú central), y **warak'a**, 'honda'.

Aparte de las hondas que en Huarochirí, según Avila (fol. 94r, U: párr. 324, p. 194), habían recibido de Omapacha, este ser sobrenatural también les había dado un instrumento de música que usaban en esta fiesta, denominado "huanapaya", que era un caracol. Queda abierto si éste era usado en este ritual para el aumento del ganado porque, igual que los camélidos, provenía del agua. El ritual era acompañado por sacrificios, la carne de los cuales comían los "yanca" encargados de realizarlos.

En cuanto a la terminología usada en las tradiciones de Huarochirí, resalta, igual que en los sacrificios, que se trata de un acto comunicativo con los seres sobrenaturales. Ellos son los propietarios de los camélidos, "llamayoc" (fol. 95r, U: párr. 336, p. 200) que reparten llamas: "raqimuc" (fol. 94r, U: párr. 324, p. 194) porque las personas se las piden: "chaypi llamayta mañamusac", "iré allí y pediré llamas" (fol. 95r, U: párr. 336, p. 200 [trad. SDS]), implicando una relación recíproca pues la misma palabra, en construcciones diferentes, puede significar también 'prestar' (GH 227-228). Otra palabra usada aquí es **chaski**:- "huaccha churiquicta chasquipuytac", (fol. 94v, U: párr. 330, p. 198); **chaski**- tiene el significado de 'recibir', 'acoger', acompañado por el sufijo benefactivo **-pu**: "y recibe para su bien a tu hijo" ([trad. SDS]). La calificación del hombre como hijo representa cierto grado de familiaridad con el ser sobrenatural, pero al mismo tiempo el hombre es pobre, sin poder, **wakcha**, en comparación con la divinidad. Otra oración para el aumento del ganado, dirigida a Viracocha (en el mes de agosto) la tiene Molina (p. 42) 111:

uiracochaya gualpay huana uiracochaya runacta casiquispiyllacta capac ynca churi yqui guarmanyqui pac camascayqui huacaychamuchun hatallimuchun pacha chacara runa llama micuy pay captin yacochon capac ynca camascayquicta uira cocha ya ayni hu ñi marcari hatalli yamaypachacama-

O Hazedor La jente y pueblos y sujetos del Ynga y sus criados esten en saluo y en paz en tiempo de Vuestro hijo el ynca a quien distes ser de señor mientras este Reynare multipliquen y sean guardados en saluo los tiempos sean prosperados laschacaras y las jentes y El ganado todo baya en aumento y a este señor que diste ser (vacío en el original) tenlo de tu mano para siempre o Hazedor.

Según el mismo autor (Molina: 60), la fiesta incaica que se hacía por la multiplicación del ganado de las divinidades: del Hacedor, del Sol, del Trueno y de la Luna, también se celebraba en noviembre -en la misma estación que los otros rituales descritos arriba-, el día 22. La afirmación que "en todo este Reino este mismo día, hacían este sacrificio por el ganado", refleja la exigencia del estado centralizado, pero no necesariamente respondía a la realidad. "Asperjaban con chicha, por el ganado; daban a los pastores del dicho ganado de vestir y de comer; y al que mejor multiplico llevaba, mejor paga; y por lo consiguiente, el que (menor multiplico tenía), castigaban".

111 Cita tomada de Szemiński (1988: 57) quien ha leído nuevamente el manuscrito original y también ofrece una nueva traducción e interpretación del texto quechua (p. 57-61).

Mientras que los rituales descritos hasta aquí se llevaban a cabo para el aumento del ganado y por los mismos pastores, existía otro tipo de ritual que también estaría relacionado con el ganado. Guaman Poma (319 [321], Ilustr. 318 [320]) describe, al contar sobre las fiestas de los Incas, que cantaban al tono del carnero, **puka llama**: "dize aci con compas muy poco a poco - media ora dize - y-y-y al tono del carnero - comiensa el ynga como el carnero - dize y esta diziendo - yn - lleua ese tono y dalli comensádo ua disiendo sus coplas". Parece que se trata de la fiesta del mes de abril en la cual el Inca cantaba de esta manera (GP 243 [245]), también descrito por el cronista, con el "cãtar de los rrios aquel sonido ñ haze - esto son natural propio cantar del ynga - como el carnero canta y dize - yn"; éste es el mes cuando la comida ya está madura. Sin otros materiales de documentación es difícil interpretar estos rituales. Evocan una asociación con lo anteriormente expuesto por su mención del río: las alpacas provienen del agua, y al mismo tiempo con el mito del diluvio, en el cual un camélido había advertido al hombre del peligro.

4.3.7 El uso figurativo de los camélidos

Polo ([1571] cap. IX, I: 26) habla, en relación con la fiesta Ytu que sólo se celebraba en tiempos de gran necesidad, de danzas llamadas "llamallama", y también Pachacuti menciona una danza de este nombre, una vez en la fiesta del nacimiento del hijo del Inca (6° Inca, fol. 17v: 236):

Y entonces [Yahuar Huacac] haze la fiesta del nacimiento de su hijo, del infante ..., en donde embentaron Representaciones de los farçantes 112 llamados, añaysaoca, hayachuco, **llamallama**, hañamssi, &

También se llevaban a cabo estas representaciones cuando se había ganado una guerra, para ridiculizar a las huacas del contrincante (9° Inca, fol. 27v: 251):

y despues, para mayor afrenta, manda llamar á los hayachucos y saynatas, y **llamallamas**, y chufires, para que ençima de las vacas de los collas, cabalgaran a las choñas [borrado: los **llamallamas**], menospresiandoles, hasta mandallos arronjar á la laguna de orcos, y a los collas, trae para el triumpho al cuzco.

Además el cronista ilustra el comportamiento de Huascar Inca, que el considera necio y del cual dice que reunió a todas las **aklla** y

hazen salir cien yndios llamallamas y hayachucos, y en el entretanto que ellos hazian sus comedias, vessita a todas las donçellas, mirando a cada vna, manda a los llamallamas, que los aRemetieran a las donzellas, cada vno, para vssar la bestialidad en acto publico como los mismos carneros de la tierra ... (11° Inca, fol. 37r: 267).

Aparentemente se trata de un tipo de representación teatral. Por su empleo en ocasiones tan distintas como las descritas arriba es difícil interpretarla como ritual de carácter religioso o como

112 **DA** (II, t. III: 723/2): "FARSANTE ... La persona que tiene por oficio representar Comédias, que por otro nombre se llama Comediante".

distracción pública. Probablemente influían los dos aspectos en tal representación. Los diccionarios antiguos transmiten una imagen un poco más clara. En la explicación de **llamallama**, "hayachuco" y **saynata** 113 se encuentra el aspecto de risa, burla, truhán, de juegos y bailes con disfraces para burlarse y espantar (Bertonio A-E 200, 314; GH 156/2, 208-209), como se expresa p. ej. en la traducción del aymara: "Mascara o diablillo ñ sale en las danças", por **llamallama** y "hayachuco" (Bertonio A-E 200/1). Naturalmente esto evoca asociaciones con la diablada. Parece que aquí la llama es usada con el significado figurativo de una persona tonta, lo cual se encuentra documentado por González Holguín (208/2): **llama hina runa**, 'hombre animal, o bestial sin juicio rudo'. Es interesante la observación de Guaman Poma (330 [332]) que los farzantes de la corte incaica eran indios jungas.

En cuanto a la terminología que se usaba en la esfera religiosa se nota que muchos términos no se pueden explicar con el idioma quechua. De éstos, la mayoría **no** se refiere a las estructuras introducidas por los incas, sino a elementos de creencias populares y/o en un nivel regional, lo que puede indicar que de hecho los incas fueron responsables de la extensión del quechua, en cuyo proceso este idioma se sobreponía sobre lenguas antiguas (¿aru?) sin poder erradicar el vocabulario religioso usado por ellas.

113 "Hayachuco" es interpretado por Urioste (en GP 330 [332]) como **haya chuku**, 'sombrero picante'; tal vez se trata de una etimología popular quechua ya de la época incaica, derivada de una palabra aymara. **Saynata** significa 'máscara' y como verbo se refiere al baile con máscaras; se usa en quechua y en aymara. **Sawka**, "sauca", significa, según Bertonio (A-E 313/1), "cosa de burla", el mismo autor (A-E 21/1) traduce "aña" por "cabeçudo obstinado". No me ha sido posible analizar las otras palabras usadas por Pachacuti que también parecen ser de origen aymara.

CONSIDERACIONES FINALES

Como al final de los capítulos individuales de este trabajo se encuentran resúmenes de lo que se describe e intenta analizar en ellos, aquí quisiera llamar la atención sobre algunos puntos que creo merecen especial consideración.

Con el presente análisis etnohistórico-lingüístico se ha querido diseñar una imagen del rol que tenían los camélidos en la vida de la población andina en la época incaica. El análisis de la información que procuran las fuentes textuales, estudiadas en grupos según el origen étnico y dominio del quechua por su autor y con esto según el tipo de datos que contienen, así como de la información obtenida de las fuentes lexicográficas, permite una mayor comprensión de la importancia de los camélidos en el mundo andino.

Las fuentes lexicográficas y los textos en quechua hacen posible reconocer el vocabulario que se usaba con referencia a los camélidos. Las crónicas forman un marco general que muchas veces describe el sistema introducido y prescrito por los incas, mientras que las relaciones e informes producidos por y para la administración española, también con referencia a la "extirpación de la idolatría", documentan la realización verdadera y regional así como también los límites de estas estructuras impuestas por los incas.

De esta forma, este tipo de fuentes nos permite esbozar una imagen mucho más detallada de las actividades ganadero-cazaderas, pero, incluso hoy como hace 25 años, cuando Murra publicó por primera vez un artículo sobre el uso de los rebaños en la época incaica, quedan abiertos muchos interrogantes y algunos puntos aún no esclarecidos del todo. Así, en cuanto a la vida religiosa no sabemos todavía qué significado tenían los sacrificios para el hombre andino; aquí los religiosos cristianos causan grandes "interferencias" que impiden la comprensión de muchos aspectos de la experiencia religiosa.

Otro punto problemático sigue siendo la existencia y la situación privilegiada de los especialistas y la diferenciación de sus tareas de las de la población tributaria común. Queda todavía por investigar, en cuanto se pueda contar con nuevas fuentes, el 'status' así como los derechos y obligaciones que tenían los llamados **kamayuq**, 'oficiales', los que había también en el área ganadera: los **michiy kamayuq**, 'pastores', **chaku kamayuq**, 'cazadores', y **qunpikamayuq**, 'tejedores', y que podían ser personas/familias particulares, ayllus y/o grupos étnicos. Mientras que estos **kamayuq** parecen haber servido al estado únicamente con su trabajo especializado, el resto de la población también prestaba servicios relacionados con el pastoreo. Se puede concluir de las

fuentes que había ganado particular, así de familias como de comunidades de cuya explotación en parte también se beneficiaba el estado mediante los tributos que cobraba en especie.

Murra (1975: 140, 1978b: 95) afirma que los camélidos tenían la mayor importancia en el sector militar; ésta es una hipótesis que me parece muy probable, pero cuya comprobación no es reflejada por las fuentes en la medida esperada. La razón puede ser en parte porque después de llegar los españoles, ellos destruyeron rápidamente las estructuras políticas que se servían de los camélidos como medio logístico en la guerra, mientras que las manifestaciones religiosas, también aquellas relacionadas con los camélidos, seguían existiendo y llamaron la atención de los cristianos además por las aparentes diferencias con la práctica de su propia fé religiosa. Esto sí se encuentra cuantitativa y cualitativamente en las fuentes.

En cuanto a la estructura recíproca de la organización sociopolítica y cultural andina, los camélidos, como bienes económicos y valores ideológicos, la reflejan con relativa claridad. En cada esfera de la vida existía un intercambio de estos animales, a nivel familiar, local, regional y estatal así como con los dioses. Se trataba siempre de una relación de reciprocidad que en el período incaico ya no parece haber sido simétrica, pues la población ponía animales a la disposición de sus principales, del estado y de sus dioses. Por el contrario, los así beneficiados participaban en el acto recíproco, en forma material, p. ej. en las fiestas o como reconocimiento de servicios, o en forma no directamente material, cuando los dioses reciprocaban con la multiplicación y el bienestar de los animales y con esto de los dueños de ellos.

Estas relaciones recíprocas siempre incluían el aspecto de una comunicación entre los hombres de distintos niveles sociopolíticos: entre el gobernado y el que gobernaba y entre el hombre y la divinidad. La comunicación también se expresaba en un nivel espacial, es decir, en el intercambio de camélidos y de productos derivados de ellos entre ayllus y comunidades. El aspecto temporal entraba en la comunicación con los ancestros mediante los sacrificios de camélidos así como también en el reconocimiento del origen de los camélidos en un tiempo mítico.

De esta manera se ve que estos animales no solamente eran importantes en lo económico, en lo sociopolítico y en lo religioso, sino que también vinculaban y reflejaban la unión íntima de estos aspectos fundamentales de la vida humana.

Como perspectiva para una investigación futura se ofrecería un estudio diacrónico de lo investigado aquí para esclarecer el tipo de cambios que se han producido desde el siglo XVI hasta nuestros días. Tal estudio sería particularmente interesante pues justamente el uso de los camé-

dos está ampliamente descrito y analizado en cuanto al punto de partida, el siglo XVI, y el punto final, el siglo XX.

Otro aspecto que merece más atención y que, en gran parte debido a la situación de las fuentes, no se ha estudiado con profundidad, es la 'historia de la vida diaria'. Algunas observaciones se han hecho en este trabajo en cuanto al pastoreo y su terminología así como también a las actividades y la vida de los pastores; me parece muy importante que en el futuro se incluyan también estudios sobre la vida cotidiana en las investigaciones sobre los incas.

También queda por realizar un estudio del idioma aymara en este contexto, el cual, sobre todo en base al diccionario de Bertonio, podría aportar nuevos conocimientos sobre el pastoreo andino y la interrelación de los idiomas y de las culturas quechua y aymara.

DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG (RESUMEN EN ALEMAN)

Einführung: Eingrenzung des Themas und Vorgehensweise

Die vorliegende Arbeit ist eine ethnohistorische und linguistisch-historische Studie, die zum Ziel hat, die Rolle der domestizierten (Lama, Alpaka) und wilden (Guanaco, Vicuña) Kameliden in der zentralandinen Gesellschaft zur Zeit der Inka zu erforschen. Diese einzigen großen Säugetiere, die in vorspanischer Zeit in Amerika domestiziert wurden, waren wegen der Vielfalt der Nutzungsmöglichkeit der Tiere selbst und ihrer Produkte bereits in vorinkaischer Zeit von großer Bedeutung im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Leben der andinen Bevölkerung.

Abweichend von den meisten bisher vorliegenden Arbeiten, welche die in der frühen Kolonialzeit schriftlich niedergelegten Dokumente als Grundlage für die Analyse meist ohne deren Differenzierung verwenden - obwohl sie die Quellen oft explizit am Anfang der Studie unterscheiden - wird in dieser Arbeit der Versuch gemacht, den verschiedenen Eigenschaften der Quellen und ihrer Autoren Rechnung zu tragen, was bedeutet, daß die von ihnen zusammengetragene Information bezüglich der Art der Quelle analysiert wird. Ein weiterer Unterschied zu existierenden Untersuchungen über die Kultur der Inkazeit liegt darin, daß auch eine Analyse der Terminologie, die für die Kameliden und deren Nutzung verwendet wurde, unternommen wird, d.h. anhand der Quechua-Lexika und der von indianischen Autoren verfaßten Quellen wird das Vokabular analysiert.

Von der Hypothese ausgehend, daß erst die Beherrschung der Sprache den Zugang zu einer Kultur und deren Verständnis ermöglicht, werden die Quellen bzw. ihre Autoren nach dem Kriterium der ethnisch-sprachlichen Zugehörigkeit in sog. Quechua-Quellen und solche, die von spanischen Autoren verfaßt wurden, unterschieden. Zu ersteren gehören die Lexika sowie die Chroniken und Berichte der indianischen bzw. hispano-indianischen Autoren: die Quipucamayos, Titu Cusi Yupanqui, Molina aus Cuzco, Valera, Garcilaso de la Vega, Guaman Poma und Pachacuti sowie die von Avila in Quechua aufgezeichneten Überlieferungen von Huarochiri. Die Quellen, die eher "sekundären" Charakter haben, da sie nicht von Einheimischen verfaßt wurden, werden in sechs Gruppen unterteilt: Augenzeugenberichte und frühe Chroniken bis 1571, deren Autoren noch die Gelegenheit hatten, das Inkareich zu erleben oder sich mit indianischen Zeitgenossen zu unterhalten; von und im Auftrag der spanischen Verwaltung angefertigte Dokumente, die, im Gegensatz zu den Chroniken, minutiös lokale und regionale Ereignisse beschreiben und oft auch das Verhalten und die Rechte bestimmter Personen aufdecken, hierzu gehören geographische Berichte, Protokolle von Inspektionsreisen und Landstreitigkeiten, Erlasse und Testamente; Chroniken, deren Autoren Peru aus persönlicher Erfahrung kannten und das Land und die Inkakultur be-

schreiben, ab 1572; Chroniken über Amerika im allgemeinen, deren Autoren Peru kannten und es in ihren Werken beschreiben; Berichte christlicher Geistlicher, die im Zuge der "Ausrottung des Götzenglaubens" oft sehr detailliert die religiösen Gebräuche der andinen Bevölkerung, auch auf regionaler Ebene, aufzeichneten; schließlich, eher als ergänzendes Material, Chroniken von Autoren, die Peru selbst nicht kannten, aber das Land und die Kultur innerhalb eines größeren Rahmens mit Hilfe von Informanten darstellen. Alle in dieser Arbeit zur Verwendung kommenden Quellen sind publiziert.

Die linguistische Analyse des Quechua-Wortschatzes basiert auf einer Adaptation des Trierschen Wortfeldansatzes und der Komponentenanalyse an den besonderen Charakter der lexikographischen Quellen: es wird versucht, die Bedeutung der Wörter mit Hilfe der verschiedenen Übersetzungen und, wenn möglich, auch aus der Verwendung in einem Quechua- oder spanischen Kontext zu erfassen. Sodann werden die Wörter zueinander in Beziehung gesetzt und in ihrer Bedeutung gegeneinander abgegrenzt. Moderne Lexika werden als Transkriptionshilfe verwendet.

Außerdem werden archäologische, zoologische und ethnographische Studien hinzugezogen, wenn dies zur Erhellung eines Sachverhaltes beitragen kann. Sie dienen allerdings immer nur als ergänzendes Material, niemals kann z.B. eine Beschreibung aus einer ethnographischen Studie rückwirkend eine Gegebenheit der Inkazeit erklären oder deren historisches Vorhandensein belegen.

In der Arbeit werden, basierend auf einer zugegebenermaßen willkürlichen, da an europäischen Kriterien orientierten Einteilung, folgende Aspekte berücksichtigt:

- der Versuch einer Rekonstruktion der Klassifikation der Tiere und insbesondere der Kameliden (Kap. 2),
- die geographische Verbreitung der Kameliden zur Inkazeit (Kap. 3.1), ihre Biologie und die dafür im Quechua des 16. Jahrhunderts verwendete Terminologie (Kap. 3.2),
- die Beziehung der Kameliden zum Menschen bzw. dessen Nutzung der Tiere (Kap. 4):
 - innerhalb des Jahreszyklus (Kap. 4.1)
 - im wirtschaftlich-soziopolitischen Bereich (Kap. 4.2): Hirten und Besitzer der Tiere, Weidewirtschaft, Jagd der wilden Kameliden, wirtschaftliche Nutzung der Tiere und von deren Produkten, ihre Verwendung zu militärischen Zwecken,
 - im religiösen Bereich (Kap. 4.3): Überlieferungen bezüglich der Kameliden, Kameliden als übernatürliche Wesen, Opferung der Tiere, Fruchtbarkeit und deren Erhaltung, figurativer Gebrauch der Kameliden.

Strukturierung des Wortschatzes

Um den Wortschatz des 16. Jahrhunderts, der sich auf die Kameliden bezieht, morphologisch und klassifikatorisch zu untersuchen, erscheint es mir wichtig, den gesamten Tierwortschatz unter diesen Aspekten zu betrachten; erst dann ist es möglich, diesen Teilbereich als solchen, nämlich als Teil der Fauna zu erkennen. Unter Verwendung der Ansätze von Lyons und Ullmann zur lexikalisch-morphologischen und des von Berlin vorgeschlagenen zur ethnozoologischen Analyse stellt sich heraus, daß die meisten aller Tierwörter, die sich in den kolonialen Quechua-Lexika finden, biologisch gesehen zum generischen und spezifischen Rang gehören. Alle Wörter, die ein Tier einer Lebensform bezeichnen, wie **pisqu**, 'Vogel', **challwa**, 'Fisch', sind zweisilbig. Zusammen mit den zwei- und dreisilbigen Wörtern des generischen Ranges bilden sie mehr als die Hälfte aller gefundenen Tierbezeichnungen. Den großen Rest bilden morphologisch analysierbare Komposita aus je zwei Wörtern zu je zwei Silben und Komposita aus vier Silben, die auf Grund des für den gleichen Zeitraum zur Verfügung stehenden lexikalischen Materials nur teilweise analysierbar sind und daher fossile Formen bilden dürften; die meisten dieser Termini bezeichnen Tiere des spezifischen Ranges. Sie bestehen entweder aus rein zoologischen Bezeichnungen, kombinieren zoologische Termini mit Wörtern aus anderen Bereichen oder sind Kombinationen von Wörtern aus dem nicht-zoologischen Bereich. Die analysierbaren Komposita beziehen sich auf die Eigenschaften des Tieres, z.B. seine Größe, Farbe, Verteidigungswaffe (z.B. Stachel), Lebenswelt oder auf die Nutzung des betreffenden Tieres durch den Menschen. Dies sowie die, wenn auch nicht übermäßig zahlreiche Verwendung onomatopoetischer Wörter läßt auf eine genaue Naturbeobachtung durch die Quechua-Sprecher schließen und spiegelt auch deren Fähigkeit wider, neue adäquate Termini für bisher unbekannte Tiere zu finden.

Während bei der Klassifizierung der Tiere auf Grund der Lexika eine Erfassung andiner Strukturierung nur eingeschränkt möglich ist, bieten die Quechua-Textquellen Klassifikationen, die einerseits auf der biologischen Ähnlichkeit der Tiere beruhen; andererseits finden sich aber auch Gruppierungen von Tieren, die auf eine ähnliche Funktion der Mitglieder bestimmter Tiergruppen im Leben der Menschen schließen lassen: so treten Guanaco und Vicuña im mythischen und biologischen Kontext zusammen auf; im mythischen Bereich finden sich Kondor und Falke zusammen; und schließlich bilden die Tiere des Urwaldes, die gleichzeitig mit einer mythischen Frühzeit in Verbindung gebracht werden, eine Gruppe - bestimmte Papageien, Schlangen, Jaguar und Affen. Im Bereich der Haustiere treten Lama und Meerschwein als Opfertiere gemeinsam auf. Guaman Poma bringt auch einige Nachtvögel miteinander in Verbindung, die eine Todesdrohung verkörperten.

Eine andere Art der Klassifikation ist die der Kameliden in Haus- und Wildtiere, die sich vor allem im mythischen Bereich zeigt: die Haustiere sind Objekte des menschlichen Gebrauchs, u.a. als Opfer Kommunikationsmittel mit den übernatürlichen Wesen, während die wilden Kameliden als Partner dieser übernatürlichen Wesen eigenständig handeln.

Von der Terminologie der Kameliden vermitteln die lexikographischen und Textquellen folgendes Bild. Das Wort **llama** bezeichnet sowohl das Tier allgemein als auch die vierfüßigen Tiere, wobei ein Einfluß der spanischen Lexikographen bei der Befragung der Informanten nicht auszuschließen ist (Lexika). Übereinstimmung besteht in der Verwendung dieses Wortes zur Bezeichnung der domestizierten Kameliden im allgemeinen (Quechua-Textquellen), aber auch des Lamas im Gegensatz zu anderen domestizierten Kameliden wie **paqu**, 'Alpaka', und **wakaywa** (geographische Beschreibungen, späte Chronisten über Peru), und schließlich bezeichnet **llama** auch alle Kameliden (Chronisten über Amerika allgemein). Trotz der augenscheinlich mangelnden Konsistenz scheint sich hier eine Tendenz widerzuspiegeln: vielleicht bezeichnete **llama** in Quechua ursprünglich die domestizierten Kameliden, und erst der Gebrauch des Wortes durch Spanischsprachige begann, die Bedeutung des Wortes zu erweitern oder einzuengen, je nach Autor verschieden und wahrscheinlich bedingt durch dessen mehr oder weniger gute Quechua-Kenntnisse.

Während also **llama** ein recht weites Bedeutungsspektrum aufweist, bezieht sich **paqu** auf das wegen der Wolle gezüchtete Alpaka, und **wakaywa** bezeichnet das als Lasttier verwendete Kamelidentier. Komposita spezifizieren weiter: so wird z.B. **apaq llama** als 'Lasthammel' bezeichnet.

Beeindruckend ist die Vielfalt der Farben, die für die Kameliden verwendet werden; neben monolexematischen Farbwörtern (**yana**, **yuraq**, **puka**, **q'illu** etc.) finden sich auch qualifizierende Termini, die eigentliche andere Tiere bezeichnen, z.B. **pillku**, ein bunter Vogel. Daneben wird **yawar**, 'Blut', verwendet, **murumuru**, 'Pocken', und **quyllu/quyru**, von **quyllur**, 'Stern', bezieht sich auf den Glanz des Felles. Außerdem treten auch zwei nicht aus der Farbgebung stammende Wörter auf: **napa**, von 'grüßen', und "huacarpaña", beide bezeichnen weiße, für das Opfer bestimmte Kameliden.

Lebensraum und Biologie der Kameliden

Die Untersuchung der Quellen bezüglich der geographischen Verbreitung der Kameliden zur Zeit der Inka ergibt folgendes Bild, wobei die geographischen Berichte und die Beobachtungen der ersten Eroberer besonders wichtig sind.

Selbst in den ersten Jahrzehnten nach dem Eindringen der Spanier waren die domestizierten und wilden Kameliden im gesamten Andenhochland, von Ecuador bis Bolivien, Argentinien und Chile anzutreffen. In Ecuador erwähnen die Autoren der Kolonialzeit Kameliden in Caranqui, nördlich von Quito, in der Provinz Quito, in Latacunga, Ambato, Cuenca, Cañar und Loja. Zahlreich waren die Tiere anscheinend im Hochland von Cajamarca und Huaraz, und besonders wird der Reichtum an Kameliden für Zentralperu erwähnt: Jauja, Huánuco, Huarochirí. Von dort bis nach La Paz in Bolivien und Río Estero/Córdoba in Argentinien fanden sich überall Kameliden.

Die kolonialen Autoren erwähnen Vicuñas und Guanacos nicht nur für die südlichen Zentralanden (Ayacucho, Collao, Bolivien), sondern auch für Zentralperu und das ecuadorianische Hochland. Alle von den Chronisten angegebenen Gebiete haben an Páramo und Puna teil.

Auch soll es Lamas und Alpakas in Zamora und Luya (bei Chachapoyas) und Alpakas in Copallín gegeben haben, also in feuchtwarmen, für diese Tierart untypischen Lebensräumen. Vermutlich kamen sie als Lasttiere in Karawanen dorthin.

Sowohl für die Küste (Manta, Tumbes, Piura, Tacna) als auch in deren Hinterland (Huarochirí und Canta) sind Kameliden dokumentiert.

Alle diese Angaben sind allgemein und differenzieren kaum Lama und Alpaka, so daß über die Verteilung der beiden Tierarten im einzelnen auf Grund der ethnohistorischen Quellen keine genauen Aussagen gemacht werden können.

Da die reine Erwähnung des Vorhandenseins der Kameliden, insbesondere der domestizierten, nicht bedeutet, daß diese in all jenen Gebieten auch gezüchtet wurden, sondern durchaus im Rahmen des Tausches, d.h. als Lasttiere oder nur vereinzelt dorthin gekommen sein können, ist es interessant, zu untersuchen, wieviele Tiere laut den Quellen in den verschiedenen Regionen lebten. Dazu gibt es verschiedene Arten von Angaben: die von den Eroberern wahrgenommenen und ihnen selbst zur Verfügung gestellten bzw. von ihnen gestohlenen Tiere sowie die Angaben der Indianer bei Inspektionsreisen.

Die Informationen, die für die Küste zur Verfügung stehen, vermitteln den Eindruck, daß dort die Anzahl der Kameliden im Vergleich zu vorherigen Epochen zu Beginn der Kolonialzeit zurückgegangen war, was evtl. auf klimatische Veränderungen, insbesondere in den Lomas (Hügellandschaften mit jahreszeitlicher Feuchtnebelvegetation in der peruanischen Küstenwüste), zurückzuführen sein könnte.

Während die Forderung der Herrscher von Jauja in Zentralperu nach Entschädigung für die den Spaniern zur Verfügung gestellten Tiere klarmacht, daß es dort Tausende von Lamas und Alpakas gegeben haben muß, sind die Informationen der Visita de Huánuco recht widersprüchlich: einerseits wird von guten Weiden und spezialisierten Hirten gesprochen, andererseits zeigen die Befragten große Einigkeit darin, fast kein Vieh zu deklarieren, was verständlich ist, da anhand ihrer Angaben die Tribute festgelegt wurden. Daher und auch auf Grund archäologischer Befunde darf wohl angenommen werden, daß die Kameliden in der Puna sehr zahlreich vorhanden waren und anscheinend die Lebensgrundlage bestimmter Gruppen bildeten. Sie wurden jedoch mit Erfolg vor den Inspektoren verborgen gehalten, waren möglicherweise aber auch schon knappe 30 Jahre nach der europäischen Eroberung durch Krankheiten stark dezimiert. Eine Analyse der für den Collao vorliegenden Dokumente zu Inspektionsreisen in der Provinz Chucuito bestätigt die Vermutung, daß die Indianer falsche oder widersprüchliche Angaben machten und die Bewohner des Collao Eigentümer riesiger Herden waren.

Die Chronisten vergleichen die domestizierten Kameliden mit Schafen, manchmal mit Eseln und sogar mit Kamelen (zu deren Familie sie ja tatsächlich gehören). Die wilden Kameliden wurden als "wildes Vieh" oder Arten von Rehen bezeichnet. Der Quechua-Wortschatz, der sich auf ihre biologischen Eigenschaften (Körperteile, Geburt, Verhalten etc.) bezieht, wurde größtenteils auch für andere Säugetiere verwendet, in einigen Fällen auch für den Menschen (z.B. **uywa-**, 'aufziehen', **quri/kuri**, 'Zwillinge', **ñuñu-**, 'säugen'). Spezielle Wörter gab es für die typische Kaubewegung der Kameliden: **khamu-**, den Gang dieser Tiere: **chanka chanka puri-**, und ihre Art, sich hinzulegen: **tusku-**. Die die Kameliden am meisten bedrohende Krankheit war eine Art Räude, **qaracha**; aber auch Raubtiere oder Fröste sorgten für eine Dezimierung.

Die Kameliden und der Mensch

Die Kameliden im Jahreszyklus

Die Beschäftigung mit den Kameliden war, ebenso wie die ackerbaulichen Tätigkeiten, in einen Jahreszyklus eingebunden, über den Guaman Poma, Molina aus Cuzco und ein Bericht von 1576 ("Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas") Auskunft geben. Im März, wenn die Feldfrüchte reifen, begannen laut Guaman Poma die Lamas und Alpakas zu gebären; in den folgenden Monaten gab es gute Weiden, und im Mai und Juni wurden Inspektionsreisen zur Zählung des Viehs durchgeführt. Von Krankheiten waren die Tiere besonders ab Juli bedroht. Die Schur begann im Oktober, und ihr schlossen sich im November weitere Inspektionen zur Zählung an. Jagden wurden im Dezember durchgeführt. Obwohl die Angaben der Chronisten sich jeweils auf andere Monate als die für diese Aktivitäten heute typischen beziehen, beschreiben die kolonialen Autoren das Zusammenspiel der verschiedenen Tätigkeiten im Rahmen der Tierzucht genauso wie es heute stattfindet.

Die Rolle der Kameliden in der wirtschaftlichen und soziopolitischen Sphäre

Hirten und Weidewirtschaft

Der Wortschatz, der sich auf die Hirten und Besitzer der Tiere bezieht, beschränkt sich, laut den kolonialen Lexika, auf drei Termini: (**llama**) **michiq**, 'derjenige, der hütet', **llamayuq**, 'derjenige, der Vieh besitzt', und **llama kamayuq**, 'derjenige der sich mit der Viehzucht auskennt, der darauf spezialisiert ist'. Diese Unterscheidung der lexikographischen Quellen spiegelt sich nur teilweise in den Textquellen wider. So schien es sich sowohl bei den **michiq** als auch bei den **llama kamayuq** um Hirten zu handeln, die darauf spezialisiert waren, staatlichen oder religiösen Stellen zugeordnete Herden zu hüten (ebenso wie auch die Spezialisten auf anderen Tätigkeitsfeldern **kamayuq** genannt wurden). Während diese beiden Termini also austauschbar verwendet wurden, wurden Hirten im Sinne der Hütetätigkeit nur als **michiq** bezeichnet. Vor allem die Dokumente der spanischen Verwaltung vermitteln ein genaueres Bild: es gab sowohl Dörfer als auch ethnische Gruppen, die dem Inka bzw. dem Staat ausschließlich als Hirten dienten. Aber auch jede andere Dorfgemeinschaft war verpflichtet, dem Staat eine bestimmte Anzahl Hirten und Tiere sowie Produkte dieser Tiere zur Verfügung zu stellen, wohl als Teil ihrer steuerlichen Verpflichtungen. Der Eigentümer dieser Tiere, Quechua **llamayuq**, war der Staat oder die institutionalisierte Religion. Dennoch hatten auch die Dorfgemeinschaften Herden, die vermutlich reihum von den Mitgliedern der Gemeinde betreut wurden. Daneben besaßen auch sozial hochgestellte Personen, wie Dorfoberhäupter oder Führer ethnischer Gruppen eigene Herden, und sie konnten sich, teilweise in Form einer "Gnadenbezeugung" des Inka, des Hirtendienstes der von ihnen registrierten Gruppen bedienen. Alle Herden einzelner Personen oder der lokalen oder

ethnischen Gruppen wurden als **wakcha llama** bezeichnet. Die Informationen der Chronisten lassen die Annahme zu, daß die Herden der Familien und Dorfgemeinschaft von jungen Leuten zwischen 12 und 18 Jahren gehütet wurden. Die Herden des Inka wurden **qhapaq llama** genannt; als oberster Herr über die Herden übernahm er es auch, den Gottheiten bzw. deren Diensten Herden zuzuordnen. Diese dem religiösen Kult dienenden Kameliden wurden von darauf spezialisierten Frauen, den **aklla**, versorgt. Die Tiere wurden geopfert, ihre Wolle zu wertvollen Gewändern verarbeitet, und ihr Fleisch diente den **aklla** und religiösen Funktionären als Nahrung.

Eine wichtige Funktion der Kameliden war ihre Einbindung in das System der andinen Reziprozität, das sich in einer Um- und Wiederverteilung von Tieren zwischen verschiedenen hierarchischen Ebenen manifestierte. So "gab" der Inka Einzelpersonen (Soldaten, Dorfoberhäuptern), Personengruppen (bestimmten Funktionären) und ethnischen Gruppen (Mitimaes, Alliierten), die sich besonders verdient gemacht hatten, Tiere und sprach ihnen auch Hirten zu. Trotz der Beschreibung dieser Verteilung als "Gnadenerweis" dürfte dieser Brauch auf ehemals symmetrische reziproke Beziehungen zwischen gleichberechtigten Partnern zurückgehen. Und auch auf regionaler Ebene funktionierte diese Politik: die Dorfoberhäupter oder Oberhäupter ethnischer Gruppen erhielten Hirtendienste von ihren Untertanen, stellten der Gemeinschaft aber auch Tiere zur Verfügung, z.B. zu festlichen Anlässen oder zur Versorgung Reisender. Staatliche Inspekture, die **suyuyuq** oder **sayapaya**, kontrollierten die Herden.

Bezüglich der Tätigkeit eines Hirten, d.h. des Hütens, des Markierens der Tiere etc., finden wir Angaben sowohl in den Lexika als auch in den Textquellen. In den Wörterbüchern finden sich folgende Wörter für 'Herde': **llamasapa**, **llama kancha**, **t'aka**, für 'Lastkarawane' Ableitungen von **apa-**, sowie für das Hüten im Tagesrhythmus **michikuq qarqu-**, oder für mehrere Tage: **qarqu- wayllaman**. Auch werden verschiedene Ausdrücke genannt, die das Zusammentreiben und Einpferschen der Tiere bezeichneten: **huñurqUrimu-** sowie Formen von **tanta-** und **qati-**. Eine Art Halfter wurde benutzt, wenn die Tiere in Karawanen gingen oder sonstige Lasten trugen: **sinq'apa**. Speziell auf das Anbinden der Tiere bezog sich das Verb **k'ika-**. Auch die Störigkeit der Kameliden kam im Wortschatz zum Ausdruck: **k'ika** oder **chuta llama** und davon abgeleitete Verben bezeichneten das Tier, das nicht am Halfter gehen wollte und nicht gehorchte. Andere Wörter bezogen sich auf die Art des Anbindens der Tiere.

Der Hirt lebte für einen Teil des Jahres in einer Hütte, **ch'uklla**, in der Puna, so daß man von einer saisonbedingten Transhumanz sprechen kann. Ein Hirte konnte bis zu 250 Tiere beaufsichtigen, und seine Haupttätigkeit bestand im abendlichen Zusammentreiben der Tiere, der Schur und der Behandlung von Krankheiten sowie der Fürsorge für die Jungtiere und dem Überwachen der Fortpflanzung. Ob Hunde als Hilfen bei der Beaufsichtigung der Herden eingesetzt wurden, kann

nicht mit Sicherheit gesagt werden. Eine bewußte Züchtung scheint vor allem im Hinblick auf die Farbe der Tiere stattgefunden zu haben. Die Kastration spielte anscheinend keine große Rolle. Die sich hierauf beziehenden Wörter können auch erst mit Einführung europäischen Viehs in diesem Sinne benutzt worden sein.

Die Angaben der Quellen bezüglich der heute im gesamten Gebiet der Zentralanden vorkommenden Markierung der Tiere in Verbindung mit Zeremonien, die deren Fruchtbarkeit positiv beeinflussen sollte, der sog. "Vermählung", sind leider sehr spärlich. Zwar gibt es Termini, die sich sowohl auf das Verstümmeln bzw. Einschneiden der Ohren als auch die Schmückung der Tiere beziehen können, doch ist keiner der Bräuche in den zur Verfügung stehenden Textquellen belegt; möglicherweise handelt es sich bei den heutigen Riten um die Verbindung alter, für Spanien dokumentierter Gebräuche des Markierens der Ohren mit andinen Fruchtbarkeitsriten.

Die Weiden wurden im Quechua mit folgenden Wörtern bezeichnet: **waylla** bezieht den Aspekt der saftigen Wiese mit ein, im Gegensatz zu **ch'aki waylla**, der ausgetrockneten Weide. Auch wurde die Reduplikation oder eine intensiviertere Form von **q'achu**, 'Weide', verwendet. Das als **muya** bezeichnete Weideland war besonders fruchtbar und daher dem Inka und dem Kult vorbehalten; das Wort wurde aber auch verwendet, um die Weidegründe der wilden Kameliden zu bezeichnen. Das Wort für 'Pferch' war **kancha**.

Die Weiden gehörten, ebenso wie die meisten Herden, dem Staat und der institutionalisierten Religion; so finden sich Angaben über bestimmte Weiden für die Gottheit Pachacamac, aber auch die **aklla** hatten Weideland. Trotz der kategorischen Aussage Polo de Ondegardos, daß alle Weiden dem Staat und der Religion gehörten, gibt es Belege für Gemeinde- und privates Weideland einzelner Familien, die in der Kolonialzeit vor Gericht um die ererbten Rechte an diesem Land kämpften. Dabei handelte es sich durchweg um sozial hochgestellte Persönlichkeiten.

Weideland war auch ein Motiv für Streitigkeiten und bewaffnete Auseinandersetzungen zwischen ethnischen Gruppen. Die inkaische Regierung hatte speziell beauftragte Funktionäre, **saywaq ch'iqtaq suyuyuq**, die die Einhaltung der Gebietsrechte zu überwachen hatten. Offensichtlich griff die Zentralregierung auch in bestehende Besitzverhältnisse ein, indem sie z.B. bestimmten Gruppen Weideland "gab", womit höchstwahrscheinlich andere Gruppen Land verloren und somit neue Streitigkeiten vorprogrammiert waren, die dann die inkaische Regierung wiederum "befrieden" konnte.

Die Weiden befanden sich vor allem in den **puna** genannten Hochebenen, und wo es die Trockenheit erforderte, wurden sie künstlich bewässert. Auch von Düngung mit Kamelidenasche wird

berichtet; diese dürfte sowohl einen religiösen Zweck verfolgt haben als auch die Wirkung gehabt haben, den Boden mit Mineralien zu versorgen.

Leider befaßten sich weder die Lexikographen noch die Chronisten mit den verschiedenen Pflanzen, die den Kameliden als Nahrung dienten. Lediglich **ichhu** und **q'achu** sind belegt; einige der heute vorkommenden, von Flores und Tapia zusammengestellten Pflanzen finden sich bereits in den alten Lexika, jedoch ohne Erwähnung als Futterpflanze.

Die Nahrungsaufnahme selbst wurde mit dem auch allgemein verwendeten Verb **mikhu-**, 'essen', und dem speziell auf das Weiden bezogenen **upsa-** bezeichnet.

Jagd

Die Bedeutung der Vicuña- und Guanacojagd spiegelt sich im reichhaltigen Wortschatz des Jagens wider: neben dem allgemein für das Jagen verwendeten Wort **hap'i-**, 'greifen', wurden **chaku-**, **intu-**, **muyu-**, "yutu-" und "pitu-" für die Jagd verwendet, bei der Tiere eingekreist wurden, wobei sich allerdings lediglich **chaku-** ausschließlich auf die Jagd bezieht. Die Verben **tuqlla-** und **ayllu-**, die gleichzeitig als Nomina auch das jeweilige Jagdinstrument bezeichneten, beziehen sich auf die Jagd mit Lasso bzw. mit an Lederriemen befestigten Kugeln, um die Tiere einzufangen. Ein Synonym von **ayllu** ist **riwi**.

Die am meisten angewandte Jagdtechnik war die des Einkreisens der Beute, die von verschiedenen Chronisten recht ausführlich beschrieben wird und **chaku(-)** genannt wurde. Diese Jagden wurden in den Monaten November und Dezember gemeinschaftlich durchgeführt und zielten hauptsächlich auf die feine Vicuña Wolle ab, die nur alle vier Jahre lang genug war, um geschoren zu werden. Das Fleisch der wenigen Tiere, die getötet wurden, diente, als **ch'arki** getrocknet, den Soldaten zur Wegverpflegung, und die Angaben der Chronisten lassen den Schluß zu, daß nur wenige der bei der Jagd erhaltenen Produkte in die Hände der einfachen Bevölkerung gelangten. Da die Jagdrechte dem Inka gehörten und die Vicuñas als Haustiere der Sonne angesehen wurden, also einen besonderen religiösen Status hatten, wurde die Wolle fast ausschließlich für den Inka und religiöse Zwecke verwendet. Ihre Verarbeitung oblag den **aklla** und **qunpikamayuq**. Außerdem werden private Jagden zur Erbauung des Inkas erwähnt. In den Überlieferungen von Huarochiri wird von religiös motivierten Jagden berichtet, um Regen zu erbitten. Hat man sich die auf lokaler Ebene durchgeführten Jagden als gemeinschaftlich organisiert und durchgeführt vorzustellen, so scheint es doch auch Spezialisten gegeben zu haben, deren Tätigkeitsfeld wahrscheinlich im Bereich der großen, von der inkaischen Verwaltung organisierten Jagden lag.

Möglicherweise waren dies die von den Lexikographen erwähnten **chaku(y) kamayuq**. Ähnlich wie bei der Terminologie für die Hirten (**llama kamayuq, michiq**), werden in den Wörterbüchern auch **chakuq** erwähnt; hierbei dürfte es sich um die tribut- und arbeitspflichtigen Bewohner der Dörfer gehandelt haben, die die Jagd als Teil ihrer Steuerleistung erbrachten. Allerdings bleibt auch hier offen, inwieweit auch diese Spezialisten waren. Die Dorfgemeinschaften hatten nicht nur die Arbeitskraft dem Staat zur Verfügung zu stellen, sondern auch Jagdwaffen als Tribut abzuliefern.

In der Puna lebten die **chuqila** (Aymara), die sich auf der Grundlage der Vicuña jagd ernährten. Die Angaben deuten darauf hin, daß es sich dabei sowohl um Einzelpersonen als auch Ayllus oder eine ethnische Gruppe gehandelt haben kann, die ihre Produkte mit anderen Gruppen tauschte.

Wirtschaftliche Nutzung der Kameliden und ihrer Produkte

Die Kameliden und deren Produkte wurden, wie schon verschiedentlich angedeutet, vielfältig genutzt.

Die **wakaywa**, **q'ara llama**, "chunca" **llama** und **apaq llama** genannten Kamelidenarten waren Lasttiere, für deren Behandlung und die Handhabung der Last verschiedene Wörter benutzt wurden; um das Beladen zu bezeichnen, wurden Ableitungen der - auch für den Menschen als Träger verwendeten - Verben **apa-**, **wina-**, **churku-** und **q'ipi-** benutzt. Verschiedene Verbalformen bezeichneten die Art, wie die Last angebracht war, z.B. **llasaq wina-**, 'etwas zur Last zuladen', **palta-**, 'mit leichter Last beladen'. Es wurden netzartige Behälter verwendet. Das 'Sich-Hinknien mit der Last' wurde durch die Verbalkonstruktion **tuskuykUkacha-** ausgedrückt, für das Abwerfen der Last findet sich "chapirccuni", das ein typisches Verhalten der Lamas beschreibt, wie viele Chronisten bestätigen. Das Durchschnittsgewicht, das ein Lama tragen konnte, lag, laut den Angaben der kolonialen Autoren, zwischen 23 und 46 Kilo, bei einer durchschnittlichen Tagesstrecke von 12 km. Die Karawanengröße variierte, wahrscheinlich je nach Auftraggeber und Zweck; die Angaben schwanken von 300 bis 800 Tieren pro Zug. Es wurden immer auch Tiere ohne Last mitgeführt, um diese wechseln zu können.

Die zur Inkazeit genutzten Wolltiere waren das Alpaka, **paqu**, und Vicuña, und trotz der Bedeutung der Textilien im sozialen und religiösen Leben findet sich nur ein Wort für 'Wolle': **millwa**.

vinzen dem inkaischen Heer auch Tiere liefern mußten, die ihnen allerdings angeblich vom Inka zu diesem Zweck gegeben worden waren.

Wie in allen Bereichen des Lebens funktionierte auch hier die andine Reziprozität: das erbeutete Vieh erhielten wiederum die Sonne, verdiente Teilnehmer der Schlacht und die Verbündeten.

Die Verbindung religiös-ideologischer Gesichtspunkte mit militärisch-logistischen, wie die Nutzung der 'Sonnentiere' im Krieg, die sicherlich einen militärischen Erfolg gewährleisten sollte, spiegelt sich auch in kriegsvorbereitenden und nach erfolgreicher Schlacht durchgeführten Opfern wider.

Bleibt anzumerken, daß die Kameliden nicht nur Mittel zur Kriegsführung waren, sondern auch ein Motiv für militärische Auseinandersetzungen sein konnten, und zwar dann, wenn es Streitigkeiten über Weiden oder Jagdgründe gab.

Die Rolle der Kameliden in der religiösen Sphäre

Die meisten Informationen zur Rolle der Kameliden im religiösen Leben finden sich bei den christlichen Geistlichen, die ihre Erfahrungen und Beobachtungen im Dienste der "Götzenbekämpfung" niederschrieben. Sicherlich sind sie schon wegen ihrer Motivation als tendenziös zu betrachten und ermangeln oft eines tiefergehenden Verständnisses der andinen Religion; trotzdem bieten sie meist recht genaue Beschreibungen ritueller Handlungen, vielfach regional spezifiziert.

Quellenkritisch ist zu beachten, daß z.B. im Bereich der Beschreibung der monatlichen Aktivitäten Cobo und Polo de Ondegardo sich offensichtlich derselben Quelle bedienen und Cabello Valboa und Murúa von Polo abgeschrieben haben, was die augenscheinliche Vielfalt der Quellen reduziert, so daß nur noch Guaman Poma, Betanzos und der "Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas" als davon und voneinander unabhängige Berichtersteller übrigbleiben.

Was die mündlichen Überlieferungen betrifft, so ist eine Textanalyse derselben wegen ihrer abgekürzten Form meist nicht mehr möglich.

Auffallend sind, besonders hinsichtlich der Art der Opferung, Parallelen mit biblischen Überlieferungen, die evtl. die Gleichstellung der andinen Kulturen mit der "vorchristlichen" jüdischen andeuten sollten, oft aber auch auf universelle Gebräuche und ähnliche Züge der andinen und hebräischen Hirtenkultur hinzuweisen scheinen.

Über die mythische Herkunft der Kameliden wird berichtet, daß sie aus Seen hervorgekommen sein sollen, an deren Ufern noch in der Kolonialzeit Opfer dargebracht wurden. In diesem Zusammenhang sei auch das Entstehen von Salzseen durch den Urin weißer Lamas erwähnt.

Auf Kameliden als übernatürliche Wesen gibt es nur wenige Hinweise; einer berichtet von dem Lama, das der Sonne die Koka stahl und von da an als Gott verehrt wurde; der andere ist von Garcilaso überliefert, der behauptet, die Colla hätten ein weißes Lama als Gott verehrt.

Während diese meist nur mündlich überlieferten und sich nicht unbedingt materiell manifestierenden Glaubensvorstellungen in nur geringer Zahl aufgezeichnet wurden, finden sich in den Quellen zahlreiche Beschreibungen von Kamelidenopfern, die den christlichen Geistlichen ins Auge fielen. Auf Grund des reichhaltigen Materials ist es möglich, eine Analyse des Opfers zu versuchen, die jedoch insofern auf beträchtliche Schwierigkeiten stößt, als die Angaben wenig strukturiert und oft inkonsistent sind.

In Anlehnung an religionswissenschaftliche Versuche der Analyse des Opfers unter verschiedenen Gesichtspunkten werden folgende Aspekte betrachtet: die mit der Durchführung betraute Person; das Material, aus dem das Opfer besteht; die Art und Weise des Opfern; Motiv und Absicht des Opfers; der Empfänger des Opfers; Ort und Zeit des Opfers.

Mit dem Opfern waren religiöse Funktionäre beauftragt, wie **layqa**, **chacha**, "condeuiza", "uallauiza", sowie **wakap willaq** und **willaq umu**, wobei nur das den Priester als **willaq**, 'Mitteilenden', bezeichnende Wort definitiv als Quechua bestimmt werden kann. In Huarochiri gab es einen religiösen Funktionär, der "yanha" genannt wurde. Neben diesen Priestern, die sich direkt mit dem Opfern beschäftigten, gab es Spezialisten, darunter **aklla**, die Kleidung für die Opfertiere und Verkörperungen und Heiligtümer der Gottheiten herstellten. Ein wichtiger Teil der Opferung war die Wahrschau, die die **wakakamayuq**, "calparicuqui", "virapirico" und **nak'aq** genannten Spezialisten durchführten. Eine weitere Klasse von Priestern, die "tarpuntaes", scheint ihren Ursprung in einem bestimmten Ayllu gehabt zu haben. Daß eine lexematische Analyse der Termini, die die religiösen Spezialisten bezeichnen, oft kaum möglich ist, deutet auf das hohe Alter dieser "Ämter" hin. Daneben nahm der Inka selbst im Kriegsfall Opferungen vor, was als Indiz dafür angesehen werden kann, daß er oberster weltlicher und geistlicher Herrscher

war. Auch Mitglieder der einfachen Bevölkerung brachten zu bestimmten Anlässen, z.B. bei der Haarschneidezeremonie und bei der Weihung von jungen Männern zu Kriegern, Opfer dar.

Die als Opfer ausersehenen Kameliden dürften meist Alpakas gewesen sein, da die Farbe und Qualität der Wolle eine wichtige Rolle spielte. Zahlenmäßig wurden mehr erwachsene Tiere als Jungtiere geopfert, und bei den Weibchen handelte es sich um nicht gebärfähige Tiere. Auf Grund der Angaben, die uns in den Quellen zur Verfügung stehen, ist die Systematik, die diesen Opferungen bezüglich Zweck und Farbe zugrundelag, nicht erschließbar, zumal es auch Hinweise auf regionale Unterschiede gibt. Es ist lediglich festzustellen, daß bestimmte Farben in bestimmten Monaten bevorzugt wurden und, wie auch in anderen Kulturen, Weiß die Farbe der Reinheit, des Lichtes und des Heiligen war, weshalb weiße Tiere bevorzugte Opfertiere waren, während Schwarz mit Gefahr und Trauer in Verbindung gebracht wurde, was sich bei der Opferung solcher Tiere in Notsituationen zeigte.

Die Opfertiere wurden geköpft und ihre Eingeweide meist zur Wahrschau verwendet. Die getöteten Tiere wurden oft verbrannt; einige Autoren erwähnen auch, daß Kameliden lebendig begraben wurden; die von den **aklla** getöteten sollen ertränkt worden sein, was Assoziationen mit der Herkunft der Alpakas aus dem Wasser weckt.

Das Blut wurde entweder alleine oder in Form von **sankhu**, einer Art damit hergestellten Brotes, gemeinsam verspeist, wobei sowohl der Aspekt der religiösen Gemeinschaft als auch der rituellen Reinigung von den Chronisten hervorgehoben wird. Das Verb **chuqa-** bezeichnete den 'Aderlaß der Tiere, um das Blut zu trinken'. Aber dieses wurde auch zur Salbung von Tempeln, Grabstätten und der jungen Krieger verwendet; für letzteres existierte das Quechua-Wort **pira-**. Der bei der Verbrennung der Tiere aufsteigende Rauch war an die Gottheiten gerichtet.

Menschen- oder Tieropfer wurden als **qhapaq hucha** bezeichnet, wahrscheinlich auf Grund ihrer Funktion, die Schuld der Menschen durch die Zerstörung eines diesen Menschen gehörenden Gegenstandes (oder sogar eines stellvertretenden menschlichen Wesens) zu sühnen. Die Terminologie der Verehrung übernatürlicher Mächte bediente sich folgender Verbformen: **much'a-**, 'küssen', **kama-ri-pu-**, 'sich für etwas/jemanden bereit machen', **willa-pu-**, 'für jemanden etwas mitteilen', wobei das benefaktive Suffix **-pu** in Verbindung mit auch in allgemeinen Kontexten verwendeten Wörtern die Interaktion mit den Gottheiten, die kommunikative Handlung, zum Ausdruck bringt. Daneben wurden die direkt das Opfern bezeichnenden Wörter **arpa-** und "aspa-" benutzt. Aus dem Aymara ist dem ersten Terminus die Bedeutung der Demütigung vor den Göttern zuzuordnen, dem zweiten das Opfern als Darbietung eines Gegenstandes an die Gottheit. Ein auf Zentralperu begrenztes Wort ist **laswa-**.

Bezüglich der Motive und des Zweckes des Opfern finden sich drei grundlegende Absichten: erstens wurden aus Gründen des wirtschaftlichen und soziokulturellen Wohlergehens Opfer gebracht, so z.B. um Wohlergehen für sich und die Tiere zu erbitten, beim ersten Haarschnitt, bei der Kriegerweihe der jungen Männer, bei der Geburt oder beim Tod. Zweitens wurde geopfert, wenn die Ordnung durch unerwartete Ereignisse aus dem Gleichgewicht zu geraten drohte, z.B. bei einer Mond- oder Sonnenfinsternis, einem Erdbeben, der Geburt deformierter Menschen oder Tiere, oder um den Zorn einer Gottheit zu besänftigen. Die dritte Art der Opferungen waren diejenigen, die der inkaische Staat anlässlich der von ihm eingeführten Bräuche oder wegen seiner Stellung als zentrale Macht verlangte. Hierbei wird wieder einmal deutlich, daß sich dieser Staat bestimmter bereits vorhandener Bräuche bediente und diese, indem er sie in seinen Dienst stellte, zu einer besonderen Klasse erhob. Alle diese Opferungen ordneten sich in den Jahreszyklus ein. Zu welcher Art des Opfers hinsichtlich ihres Zweckes die Opferungen auch gehören mochten, fast immer war ein Teil der Rituale die Wahrschau in den Eingeweiden, im Fett oder den Exkrementen der Tiere, um auf diese Weise mit den Gottheiten in Kontakt zu treten. Sprachlich spiegelt sich dies wider in Ausdrücken wie **sunqunta llamapmanta riku-**, 'aus dem Herzen eines Lamas sehen', **kay sunqunpiqa riman**, 'in seinem Herzen (dem des Lamas) spricht er (der Gott)'. Derjenige, der mit einer solchen Wahrschau beauftragt war, trug die Bezeichnung **hamut'aq**, von **hamut'a-**, 'erahnen, erschließen'.

Opfer waren an die wichtigen Gottheiten wie die Sonne, Viracocha, Pachacamac, aber auch an regionale und lokale **waka** gerichtet. Ebenso wurden die sich in Bergen und Quellen manifestierenden übernatürlichen Wesen mit Opfern verehrt, und auch der Vorfahren und des verstorbenen Inka wurde dieserart gedacht. Außerdem opferte man auch Kräften der Natur, die das Wohlergehen der Menschen beeinflussten und z.B. in Form von **saramama**, wörtlich 'Maismutter', Gestalt angenommen hatten.

Die Opfer fanden an den jeweiligen **waka** statt, oft auf Steinen; die Opfer für die Toten wurden in Höhlen vorgenommen. Zeitlich waren die Opferungen vom Kalender und damit vom Monat abhängig, oder aber vom Ereignis, zu dessen Anlaß sie stattfanden, selbst. Bevorzugte Tageszeit dürfte die Nacht oder der frühe Morgen gewesen sein.

Waren die Kameliden einerseits selbst Gegenstand der Opferung, so gab es andererseits religiöse Gebräuche, die sich auf die Fruchtbarkeit dieser Tiere bezogen. Wo immer die Viehzucht eine wichtige Rolle im Leben einer Gruppe spielte, gab es Gottheiten, an die sich speziell die Hirten wandten. Von zweien, in Süd- und in Zentralperu, berichten die Quellen.

Um die Fruchtbarkeit der Tiere günstig zu beeinflussen, gab es besondere Objekte. Dazu gehörten die "conopa" genannten kleinen Kristalle, "quicu" und "laca", "caullama" und **mama llama**, Tierfiguren, und die "guanca". Die Tatsache, daß die lexematische Herkunft der diese Objekte bezeichnenden Wörter oft kaum noch nachvollziehbar ist, deutet auf ihr Alter und ihre Verwurzelung in der andinen Kultur hin. Auch die **illa** genannten Bezoarsteine, die mit Sicherheit eine Verbindung mit dem Gott des Donners und Blitzes, Illapa, darstellen, sollten die Vermehrung der Kameliden fördern. Bei all diesen Objekten und Figuren dürfte einerseits ihre Kraft, ausgedrückt durch das Leuchten (**qhunu**, Aymara 'Schnee'; **illa-**, 'leuchten') und andererseits ihr Bestehen aus Stein, der ja in der andinen Kultur durchaus Eigenschaften des Heiligen innehatte, eine wichtige Rolle gespielt haben.

Es gab auch Himmelsgestirne, die die Form von Kameliden hatten und von denen man glaubte, daß sie deren Vermehrung und Wohlergehen beeinflussten.

Die Feste der Hirten dienten ebenfalls dazu, die Fruchtbarkeit ihrer Herden sicherzustellen. Die beiden überlieferten Beschreibungen solcher Feste sind aus Zentralperu. Die Festlichkeiten richteten sich an die für die Fruchtbarkeit der Tiere zuständigen übernatürlichen Kräfte und gingen mit Ritualen und Tänzen einher, deren Interpretation vorläufig noch nicht zufriedenstellend möglich ist. Aufschlußreich ist das in diesem Zusammenhang verwendete Vokabular. Die übernatürlichen Wesen waren die Besitzer der Kameliden, **llamayuq**, die man um Lamas bat: **maña**-, wobei die Menschen sich selbst als **wakcha**, arm, darstellten.

Schließlich spielten die Kameliden auch im figurativen Bereich eine Rolle, d.h. bei theaterähnlichen Inszenierungen zu festlichen Anlässen verkörperte man sog. **llamallama**, die vorwiegend der Belustigung dienten.

Ich hoffe, mit dieser ethnohistorisch-linguistischen Analyse, d.h. durch die Untersuchung des verwendeten Wortschatzes und der jeweiligen Situationen, in denen dieser benutzt wurde, abhängig von der Art der Quelle, ein Bild der Rolle der Kameliden in der Welt der Andenbevölkerung zur Zeit der Inka entworfen zu haben, das zwar noch viele Fragen offen läßt, da die auf uns überkommenen Quellen es oft an Klarheit fehlen lassen oder auch aus heutiger Sicht interessante Aspekte gar nicht berücksichtigen; trotzdem vermittelt es einen Eindruck von der großen Bedeutung dieser Tiere im Leben jener Menschen.

Bezüglich der Quellen bestätigte sich, daß eine Einteilung insofern nützlich ist, als bestimmte Quellengruppen bestimmte Informationen vermitteln, die sowohl hinsichtlich ihrer Art als auch ihres Inhaltes ähnlich sind. So bilden die Chroniken eine Art Rahmen, der oft das von den Inka eingeführte und vorgeschriebene System beschreibt, während die Verwaltungsakten und auch die im Rahmen der "Götzenbekämpfung" verfaßten Akten und Berichte die regionale und tatsächliche Verwirklichung und auch Grenzen dieser Vorgaben durch die Inka dokumentieren. Sie sind zwar für ein sich verwirrend darstellendes Gesamtbild verantwortlich, aber andererseits dokumentieren sie, daß die Vereinheitlichungsbemühungen der inkaischen Zentralregierung oftmals an ihre Grenzen stießen, wo regionale Gebräuche von ihnen abwichen. Fragen, die auch weiterhin offenbleiben, sind die nach der wirklichen Bedeutung der religiösen Ausdrucksformen für die damals lebenden Menschen; hier stießen die Verständnismöglichkeiten der Europäer besonders oft an ihre Grenzen. Bezüglich des Wortschatzes ist festzustellen, daß insbesondere im religiösen Bereich viele Termini nicht aus dem Quechua zu erklären sind. Daß es sich dabei jedoch gerade nicht um die von den Inka eingeführten Strukturen handelt, sondern um Wörter, die Elemente des Volksglaubens, zumeist auf regionaler Ebene, bezeichnen, scheint ein Hinweis darauf zu sein, daß die Verbreitung des Quechua tatsächlich in großem Maße durch die Inka vorgenommen wurde und dabei alte (Aru-?) Sprachen überlagerte, deren vor allem im religiösen Leben verwurzelten Wortschatz jedoch nicht auszulöschen vermochte.

Und auch die Frage nach der Ausbildung von Spezialisten, sowohl einzelner Personen als auch ganzer Gruppen, ihren genauen Tätigkeitsfeldern und Verpflichtungen innerhalb des inkaischen Staates bezüglich der **kamayuq** genannten "oficiales" - der Hirten: **michiy kamayuq**, der Jäger: **chaku kamayuq** und der Weber: **qunpikamayuq** - kann nicht abschließend geklärt werden.

BIBLIOGRAFIA

Explicación de las convenciones y abreviaturas empleadas

La bibliografía se divide en dos secciones:

las fuentes y

la bibliografía secundaria.

Las fuentes:

En esta parte de la bibliografía se encuentran las obras coloniales que se refieren a América y que han servido de fuentes en la reconstrucción de la vida prehispánica andina. Otras obras contemporáneas que tratan de la cultura y de la lengua española, no se pueden considerar "fuentes" y por eso se citan en la bibliografía secundaria.

Los documentos publicados en artículos se citan de la manera siguiente:

Testimonio del repartimiento de Atuncolli

[1562-88]
1980

Testimonio del expediente relativo a los caciques comarcanos del repartimiento de Atuncolli para que no entren a cazar. En: Luis Millones y Richard P. Schaedel: Plumas para el Sol: Comentarios a un documento sobre cazadores y cotos de caza en el antiguo Perú. Pp. 80-87. BIFEA, t. IX, no. 2: 59-88.

El documento (cuando no tiene autor) se cita como título, a veces en forma abreviada. Le sigue el autor y el artículo en el cual ha sido publicado (precedido por "En:"), seguido por el número de páginas que ocupa en este artículo. Después le sigue la revista (el libro) en el cual se encuentra el artículo mismo, con las páginas de éste especificadas al final.

Bibliografía secundaria:

Cuando un estudio data de una fecha anterior a la de la publicación empleada en este trabajo, este año se indica entre corchetes después del título.

Lista de abreviaturas

[-....]	se escribió/publicó antes de la fecha.
[....+]	se escribió/publicó después de la fecha.
[¿....?]	se trata de un año estimado.
Allpanchis	Allpanchis Phuturinqa. Revista del Instituto de Pastoral Andina. Cuzco.
BAE	Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
BIFEA	Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines. Lima/París.
HC	Historia y Cultura. Revista del Museo Nacional de Historia. Instituto Nacional de Cultura. Lima.
ICA	Trabajos del Congreso Internacional de Americanistas. (International Congress of Americanists).
IEP	Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
IFEA	Institut Français d'Etudes Andines. Lima/París.
JdL	Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Barcelona, Buenos Aires. (Ver la bibliografía.)
JSA	Journal de la Société des Américanistes. París.
PUC	Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
RA	Revista Andina. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
RGI vol. t.	Relaciones Geográficas de Indias, Perú. Madrid; se refiere al volumen en la BAE, se refiere al tomo de la edición de Jiménez de la Espada. (Ver la bibliografía.)
RMN	Revista del Museo Nacional. Lima.
s/a	sin año.
s/l	sin lugar.
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Las publicaciones independientes (es decir, los libros) aparecen en negrilla.

Las fuentes

Acosta, José de

[1590] Historia natural y moral de las Indias. **Obras**. Estudio preliminar y edición:
1954 Francisco Mateos. (BAE 73.) Pp. 3-247. Madrid.

Acuña, Francisco de

[1586] Relación fecha por el corregidor de los Chumbibilcas **RGI**, vol. I, t. II: 310-
1965 325. (BAE 183.) Madrid.

Aguilar y Córdova, Diego de

[1578] El Marañón. **El apogeo de la literatura colonial** - Las poetisas anónimas - El
1938 lunarejo - Caviedes. (Biblioteca de Cultura Peruana, primera serie, no. 5.) Pp.
321-345. París.

Agustinos

[1560+] Relación de la religión y ritos del Perú. **Colección de documentos inéditos,**
1865 **relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones**
españolas en América y Oceanía. Dirección: Joaquín F. Pacheco y Francisco
de Cárdenas. [Serie 1.] Tomo III. Pp. 5-58. Madrid.

Albornoz, Cristóbal de

[1570] Información de servicios. Luis Millones: **Las informaciones de Cristóbal de**
1971 **Albornoz.** Documentos para el estudio del Taki Onqoy. **Sondeos**, no. 79.
Centro Intercultural de Documentación. Cuernavaca, México.

Albornoz, Cristóbal de

[ca. 1581-85] Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas.
1967 En: Pierre Duviols: Un inédit de Cristóbal de Albornoz. Pp. 7-39. **JSA**, tome
LVI-I: 7-39.

Alemán, Diego

Ver: Entrada a los Mojos

Andagoya, Pascual de

- [¿1542?]
1954 **Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila.** Hermann Trimborn (ed.): **Pascual de Andagoya: ein Mensch erlebt die Conquista.** Universität Hamburg. (Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde Band 59, Reihe B, Bd. 33.) Pp. 224-261. Hamburgo.

Anello Oliva, Juan

- [1631]
1895 **Historia del reino y provincias del Perú.** Eds. Juan F. Pazos Varela y Luis Varela y Orbegoso. Lima.

Anónimo (Antonio Ricardo)

- [1586] **Arte, y vocabulario en la lengva general del Perv llamada Quichua, y en la lengua española.** ... en los Reyes [Lima]. Por Antonio Ricardo.

Anónimo (Antonio Ricardo)

- [1603] **Gramatica y vocabulario en la lengva general del Perv llamada Quichua, y en la lengua española.** ... Impresso en Seuilla en casa de Clemente Hidalgo.

Anónimo (Antonio Ricardo)

- [1604] **Vocabulario en la lengva general del Perv llamada Quichua, y en la lengua española.** Nuevamente emendado y añadido de algunas cosas que faltauan por ... Juan Martínez En los Reyes [Lima]. Por Antonio Ricardo.

Anónimo

Ver: Descripción del virreinato del Perú

Anónimo

Ver: Valera, Blas

Anónimo sevillano

Ver: Mena, Cristóbal de

Apollonius, Levinus

- [1583] **Des Peruanischen Königreichs/welches das mechtigste und fruchtbarste ist under allen andern Landschafften oder Provinzen des Indianischen Nidergängischen Reichs.** Basilea.

Arriaga, Pablo José de

- [1621] 1968 Extirpación de la idolatría del Pirú. Francisco Esteve Barba (ed.): **Crónicas peruanas de interés indígena.** (BAE 209.) Pp. 193-277. Madrid.

Atienza, Lope de

- [1572-75] 1931 Compendio historial del estado de los indios del Perú. Jacinto Jijón y Caamaño: **La religión del imperio de los incas.** Apéndices - Vol. I: Lope de Atienza. Pp. 1-235. Quito.

Avendaño, Diego de

- [1621] 1900 Anua del colegio de Guamanga, 1621. Letras anuas de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús. **Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales**, vol. V: 70-76. Lima.

Avendaño, Fernando de

- [1617] 1904 Relación acerca de la idolatría de los indios. José T. Medina: **La imprenta en Lima (1584-1824).** Tomo I. Pp. 377-383. Santiago de Chile.

Avila, Francisco de

- [¿1608?] a 1967 **Francisco de Avila.** Eds. Hermann Trimborn y Antje Kelm. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 8.) Pp. 1-198. Berlín.

Avila, Francisco de

- [¿1608?] b 1983 **Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri (Mitología, ritual y costumbres).** 2 tomos. Edición, traducción y notas por George L. Urioste. (Foreign and Comparative Studies Program, Latin American Series, no. 6, vol. I.) Syracuse, Nueva York.

Avila, Francisco de

- [¿1608?] c
1987 **Ritos y tradiciones de Huarochiri.** Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. IEP. (Historia Andina/12; Travaux de l'IFEA, tome XXXV.) Lima.

Avila, Francisco de

- [1611]
1974 Relación que ... hice ... acerca de los pueblos de indios de este arzobispado donde se ha descubierto la idolatría José T. Medina: **La imprenta en Lima (1584-1824)**. Tomo I. Pp. 386-389. Santiago de Chile.

Avila Briceño, Diego de

Ver: Descripción de los Yauyos

Aviso de el modo que había en el gobierno de los indios

- [ca.
1570-75]
1970 en tiempo del Inga y cómo se repartían las tierras y tributos. En: María Rostworowski: Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios. Pp. 163-172. **Revista Española de Antropología Americana**, vol. 5: 135-177. Madrid.

Ayala, Fabián de

- [1614]
1976 Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Pirú. En: Pierre Duviols: Une petite chronique retrouvée. Pp. 275-286. **JSA**, tome LXIII: 275-297.

Bandera, Damián de la

- [1557]
1965 Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della. **RGI**, vol. I, t. I: 176-180. (BAE 183.) Madrid.
[También en "Relación del origen y gobierno ..." [1583+].]

Bandera, Damián de la

Ver también: Relación del origen y gobierno que los ingas tuvieron

Barraza, Jacinto

[siglo XVII]
1937 Misión especial a la gran laguna de Chuquito sus riveras, e islas pobladas de gente bárbara. En: Carlos A. Romero: Paliques bibliográficos. Pp. 196-201. **Revista Histórica**, vol. XI: 192-228. Lima.

Barrientos, Cristóbal de

Ver: Visita de Caxamarca

Barzana, Alonso de

[1594]
1965 Carta de P. Alonso de Barzana, de la Compañía de Jesús, al P. Sebastián, su provincial. Fecha en La Asunción del Paraguay **RGI**, vol. II, t. II: 78-85. (BAE 184.) Madrid.

Benzoni, M. Girolamo

[1541-56]
1967 **La Historia del Mundo Nuevo**. Trad. y notas de Marisa Vannini de Gerulewicz. Estudio preliminar de León Croizat. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 86. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.) Caracas.

Bertonio, Ludovico

[1612] a
1956 **Vocabulario de la lengua Aymara**. [Juli, Chucuito.] (Facsímile.) La Paz.

Bertonio, Ludovico

[1612] b
1984 **Vocabulario de la lengua Aymara**. [Juli, Chucuito.] (Facsímile.) CERES/IFEA/MUSEF. Cochabamba.

Betanzos, Juan de

[1551] a
1968 Suma y narración de los incas. Francisco Esteve Barba (ed.): **Crónicas peruanas de interés indígena**. (BAE 209.) Pp. 1-56. Madrid.

Betanzos, Juan de

[1551] b **Suma y narración de los incas.** Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio. Madrid.

Bezerril, Fernando

[1614] Expediente de la extirpación de idolatría ... en ... la Concepción de Chupas. En: Pierre Duviols: *La visite des idolâtries de Concepción de Chupas* (Pérou, 1614). Pp. 499-506. *JSA*, tome LV: 497- 510.

Borregán, Alonso

[1565] **Crónica de la conquista del Perú.** Edición y prólogo Rafael Loredó. (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, vol. XLVI, ser. 7ª, no. 3.). Sevilla.

Cabello Valboa, Miguel

[1586] **Miscelánea Antártica.** Una historia del Perú antiguo. UNMSM, Facultad de Letras, Instituto de Etnología. Lima.

Caillavet, Chantal

1985 La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del imperio. (Territorio Otavalo - Ecuador). *Revista Andina* 6, año 3, no. 2: 403-423. Cuzco.

Cañete, Marqués de

Ver: Provisión que no se hagan chacos

Las Casas, Bartolomé de

[1561] **De las antiguas gentes del Perú.** [= Extractos de "Apologética".] Edición y prólogo: Marcos Jiménez de la Espada. (Colección de Libros Españoles Raros ó Curiosos, tomo XXI.) Madrid.

Causa hecha a los yndios camachicos

- [1656] del pueblo de Santa Catalina de Pimachi anejo de la doctrina de San Pedro de
1971 Hacas por auer sacado los cuerpos de la yglesia. Pierre Duviols: **La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660.** (Travaux de l'IFEA, tome XIII.) Pp. 367-386. Lima.

Cibdad de Quito

- [1573] La Cibdad de Sant Francisco del Quito. **RGI**, vol. II, t. III: 205-230. (BAE
1965 184.) Madrid.

Cieza de León, Pedro de

- [1550] **Crónica del Perú. Segunda Parte [= Señorío]**. Edición, prólogo y notas de
1985 Francesca Cantù. PUC; Academia Nacional de la Historia. (Colección Clásicos Peruanos.) Lima.

Cieza de León, Pedro de

- [1553] a **Pedro de Cieza de León e il "Descubrimiento y conquista del Perú"**. Ed.
1979 Francesca Cantù. Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea. (Studi di Storia Moderna e Contemporanea 8.) Roma.

Cieza de León, Pedro de

- [1553] b **Crónica del Perú. Primera Parte [= Crónica]**. [Sevilla.] Introducción de
1984 Franklin Pease G.Y. Nota de Miguel Maticorena E. PUC; Academia Nacional de la Historia. (Colección Clásicos Peruanos.) Lima.

Cieza de León, Pedro de

- [¿1549/54?] Guerra de Chupas [=] Guerras Civiles del Perú, II. Marqués de la Fuensanta del
1881 Valle et al. (eds.): **Colección de documentos inéditos para la historia de España**, tomo LXXVI. Pp. 1-371. Madrid. [Kraus Reprint, Vaduz 1966.]

Cobo, Bernabé

- [1640-52] Historia del Nuevo Mundo. **Obras**. 2 tomos. Estudio preliminar y edición:
1956 Francisco Mateos. (BAE 91 y 92.) Tomo I; tomo II: pp. 7-281. Madrid.

Collapiña, Supno y otros Quipucamayos

Ver: Quipucamayos

Dávila Briceño, Diego

Ver: Descripción de los Yauyos

Declaración de Checras

- [1614] Declaración de los ministros de la idolatría de Checras. En: Iwasaki Cauti:
1984 Idolatrías de los indios Checras. Religión andina en los Andes Centrales. Pp. 85
89. **HC**, no. 17: 75-90.

Denuncia que hace don Juan Tocas

- [1656] principal y fiscal de la dicha visita contra ... muchos indios del pueblo de San
1986 Pedro de Hacas Pierre Duviols: **Cultura andina y represión**. Centro de
Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Archivos de Historia
Andina, 5.) Pp. 135-261. Cuzco.

Descripción de Abancay

- [1586] Descripción de la tierra del corregimiento de Abancay, de que es corregidor
1965 Niculoso de Fornee. **RGI**, vol. II, t. II: 16-30. (BAE 184.) Madrid.

Descripción de Atunrucana y Laramati

- [1586] Descripción de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atunrucana y
1965 Laramati, encomendado en don Pedro de Córdova, jurisdicción de la ciudad de
Guamanga. **RGI**, vol. I, t. I: 226-236. (BAE 183.) Madrid.

Descripción de Atunsora

- [1586] Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora, encomendado en
1965 Hernando Palomino, jurisdicción de la ciudad de Guamanga. **RGI**, vol. I, t. I:
220-225. (BAE 183.) Madrid.

Descripción general del Perú

[siglo XVII] y especial de las audiencias de Lima y Charcas, del manuscrito "América en el
1906 Mar del Sur". Siglo XVII. **JdL**, t. 1. Pp. 365-387. Barcelona.

Descripción de La Paz

[1651] Descripción del obispado de La Paz, hecha ... por... Antonio de Castro y del
1906 Castillo **JdL**, t. 11. Pp. 184-234. Barcelona.

Descripción de los Rucanas

[1586] Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la
1965 corona real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga. **RGI**, vol. I, t. I: 237-248.
(BAE 183.) Madrid.

Descripción de Vilcas Guaman

[1586] Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman por el ilustre señor don
1965 Pedro de Carabajal, corregidor y justicia mayor della, ante Xpistóbal de
Gamboa, escribano de su juzgado. **RGI**, vol. I, t. I: 205-219. (BAE 183.)
Madrid.

Descripción de la villa y minas de Potosí

[1603] **RGI**, vol. I, t. II: 372-385. (BAE 183.) Madrid.
1965

Descripción del virreinato del Perú

[1615+] **Crónica inédita de comienzos del siglo XVII**. Edición, prólogo y notas de
1958 Boleslao Lewin. Universidad Nacional del Litoral. (Colección de Textos y
Documentos, serie B, no. 1.) Rosario.

Descripción de Xauxa

[1582] La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrucción de S. M.
1965 que a la dicha provincia se envió de molde. **RGI**, vol. I, t. I: 166-175. (BAE
183.) Madrid.

Descripción de los Yauyos

- [1586] Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y
1965 Lorin Yauyos, hecha por Diego Dávila Briceño, corregidor de Guarocheri.
RGI, vol. I, t. I: 155-165. (BAE 183.) Madrid.

Description de La Paz

- [1586] Description y relación de la ciudad de La Paz. **RGI**, vol. I, t. II: 342-351. (BAE
1965 183.) Madrid.

Diez de San Miguel, Garci

Ver: Visita a Chucuito

Discurso de la sucesión y gobierno

- [1561+] de los yngas (Manuscrito anónimo, sin fecha). **JdL**, tomo 8. Pp. 149-165.
1906 Barcelona.

Discurso de la sucesión y gobierno

- [1561+] Julio Luna González-Polar (ed.): **El Cuzco y el gobierno de los incas**. Según
1962 una crónica anónima de la conquista (siglo XVI). Lima.

Documentos sobre Chucuito

- [1572] Pedro Gutiérrez Flores y Juan Ramírez Segarra, visitadores. **HC**, 4: 5-48.
1970

Dominio de los yngas en el Perú

- [1571] y del que su magestad tiene en dichos reinos. En: Josyane Chinèse: Anónimo
1970 de Yucay (1571). Pp. 105-152. **HC**, no. 4: 97-152.

Egaña, Antonio de (ed.)

- [1565-1575] **Monumenta Peruana I**. (Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 75;
1954 Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. VII.) Roma.

Enríquez de Guzmán, Alonso

[1518-43] **Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán.** Ed. 1960 Hayward Keniston. (BAE 126.) Madrid.

Entrada a los Mojos

[1564] Entrada de Diego Alemán a Los Mojos o Mussus. **RGI**, vol. III, t. IV: 276-279. 1965 (BAE 185.) Madrid.

Espinoza Soriano, Waldemar

1971 Los huancas, aliados de la conquista. **Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú**, no. 1: 1-407. Huancayo.

Espinoza Soriano, Waldemar

Ver: Visita a Chucuito

Estete, Miguel de

[1534] a La relación del viaje que hizo ... Hernando Pizarro ..., desde el pueblo de 1853 Caxamalca á Paricama, y de allí a Jauja. En: Francisco de Jerez: Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco. Pp. 338-343. Enrique de Vedia (ed.): **Historiadores primitivos de Indias**, tomo II. (BAE 26.) Pp. 319-348. Madrid.

Estete, Miguel de

[1534] b La relación del viaje que hizo ... Hernando Pizarro ..., desde el pueblo de 1938 Caxamalca a Pachacama y de allí a Jauja. En: Francisco de Jerez: Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco. Pp. 77-98. Horacio H. Urteaga (ed.): **Los cronistas de la conquista**. (Biblioteca de Cultura Peruana, primera serie no. 2.) Pp. 15-115. París.

Estete, Miguel de

[1535] Noticia del Perú. Edición, introducción y notas: Carlos M. Larrea. **Boletín de 1918 la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos**, año I, no. 3: 300-350. Quito.

Falcón, Francisco

[1567] Daños que se hacen a los indios (Códice del siglo XVI). Francisco A. Loayza
1946 (ed.): **Los pequeños grandes libros de historia americana**, serie I, tomo X.
Pp. 121-164. Lima.

Fernández, Diego [de Palencia]

[1571] Historia del Perú. Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.): **Crónicas del Perú**, tomos
1963 I y II. (BAE 164 y 165.) Madrid.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo

[1526] Sumario de la natural historia de las Indias. Enrique de Vedia (ed.):
1946 **Historiadores primitivos de Indias**, tomo I. (BAE 22.) Pp. 471-515. Madrid.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo

[1535-50] **Historia general y natural de las Indias**. 5 tomos. Edición y estudio
1959 preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso. (BAE 117-121.) Madrid.

Galdos Rodríguez, Guillermo

Ver: Visitación de Atico y Caravelí

García, Gregorio

[1607] **Origen de los indios en el Nuevo Mundo**. Madrid.
1729

Garcilaso de la Vega, Inca

[1606] De los comentarios reales de los incas. Carmelo Sáenz de Santa María (ed.):
1960 **Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega**. Tomo II. (BAE 133.)
Madrid.

Garcilaso de la Vega, Inca

- [1617]
1960 **La conquista del Perú** (= De la segunda parte de los comentarios reales de los incas). Carmelo Sáenz de Santa María (ed.): **Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega**. Libro I-V: tomo III; Libro VI-VIII: tomo IV, pp. 7-174. (BAE 134 y 135.) Madrid.

Garcilaso de la Vega, Inca

- [1590-1617]
1960 **Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega**. Tomo I-IV. Edición y estudio preliminar: Carmelo Sáenz de Santa María. (BAE 132-135.) Madrid.

Gasca, Pedro de la

Ver: Visitación de Atico y Caravelí

González Holguín, Diego (Gonçalez Holguin)

- [1607]
1975 **Gramatica y arte nveva de la lengva general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca**. [Ciudad de los Reyes (Lima)]. [Reprint, Vaduz -Georgetown.]

González Holguín, Diego (Gonçalez Holguin)

- [1608]
1952 **Vocabulario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua Qquichua o del Inca**. [Ciudad de los Reyes (Lima)]. Ed. Raúl Porras Barrenechea. Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- [¿1610?] a
1936 **Nueva corónica y buen gobierno**. (Codex péruvien illustré.) (Facsimile.) Ed. Paul Rivet, Université de Paris. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23.) París.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- [¿1610?] b
1980 **El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala [Waman Puma]**. 3 tomos. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. (Colección América Nuestra, América Antigua, 31.) México.

Gutiérrez Flores, Pedro

Ver: Padrón de los mil indios ricos

Gutiérrez Flores, Pedro y Juan Ramírez Segarra

Ver: Documentos sobre Chucuito

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro

[ca. 1600] Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú. Juan Pérez de Tudela
1963-64 Bueso (ed.): **Crónicas del Perú**, tomo II, III y IV. (BAE 165, 166 y 167.)
Madrid.

Hernández Príncipe, Rodrigo

[1622] Idolatrías en Recuay. **Inca**, vol. 1, no. 1: 25-49. Lima.
1923

Herrera y Tordesillas, Antonio de

[1601] **Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme**
1934-57 **del mar océano**. 17 tomos. Real Academia de la Historia. Madrid.

Hurtado de Mendoza, Virrey Marqués de Cañete

Ver: Provisión que no se hagan chacos

Idolatrías de los indios Wankas

[1617/1631] **Inca**, vol. I, no. 3: 651-667. Lima.
1923

Información de los mitimaes Cayambis

[1566/67] Información hecha de Luis Arias y Francisco Verdugo sobre las chacras de
1973 coca de los mitimaes cayambis en el asiento de Matibamba, a cuatro jornadas
del pueblo de Pampas. Años 1566 y 1567. En: Waldemar Espinoza Soriano: La
coca de los mitmas cayampis en el reino de Ancara. Siglo XVI. Pp. 34-64.
Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú, no. 2: 5-67.
Huancayo.

Información hecha en el Cuzco

[1582] ... acerca de las costumbres que tenían los incas del Perú Roberto Levillier
1925 (ed.): **Gobernantes del Perú**, tomo IX. Pp. 268-288. Madrid.

Jerez, Francisco de

[1534] Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco. Enrique de
1853 Vedia (ed.): **Historiadores primitivos de Indias**, tomo II. (BAE 26.) Pp. 319-348. Madrid.

Jesuita Anónimo

Ver: Valera, Blas

Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia

1906 Prueba Peruana presentada al Gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua. 15 tomos. Barcelona.

Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia

1907 Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba Peruana presentada al Gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua. 8 tomos: tomos 1, 2, 5 y 6 - Buenos Aires; tomos 3, 4 y 7 - Barcelona.

Las Casas, Bartolomé de

Ver: Las Casas, Bartolomé de

Lizárraga, Reginaldo de

[1603-09] **Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y**
1968 **Chile.** Estudio preliminar por Mario Hernández Sánchez-Barba. (BAE 216.) Madrid.

Lopez, Pero

- [1540-70]
1970 **Rutas de Cartagena de Indias a Buenos Aires y sublevaciones de Pizarro, Castilla y Hernández Girón, 1540-1570.** Transcrito y anotado por: Juan Friede. Prefacio: Marcel Bataillon. Madrid.

López de Caravantes, Francisco

- [1630]
1907 Noticia general de las provincias del Perú, Tierra Firme y Chile. (Fragmentos.)
JdL, t. 1. Pp. 212-359. Buenos Aires.

López de Gamboa, Benito

Ver: Probanza hecha por el señor fiscal

López de Gómara, Francisco

- [1552]
1979 **Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés.** Prólogo y cronología Jorge Gurría Lacroix. (Biblioteca Ayacucho.) Caracas.

López de Velasco, Juan

- [1574]
1971 **Geografía y descripción universal de las Indias.** Edición de Marcos Jiménez de la Espada. (BAE 248.) Madrid.

Lozano Machuca, Juan

- [1581]
1965 Carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca al virey del Perú, en donde se describe la provincia de los Lipes. **RGI**, vol. II, t. II: 60-63. (BAE 184.) Madrid.

Martínez Compañón, Baltasar Jaime

- [siglo XVIII]
1987 **La obra del obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII.** Tomo VI: **Cuadrúpedos, reptiles y sabandijas.** (Facsimile.) Ed. Teresa Armiñán. Madrid.

Martínez Rengifo, Juan

Ver: Visita de Guancayo

Matienzo, Juan de

[1567] **Gobierno del Perú.** Edición Guillermo Lohmann Villena. (Travaux de l'IFEA,
1967 tome XI.) París - Lima.

Maurtua, Víctor M.

Ver: **Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia**

Medina, Felipe de

[1650] Relación del licenciado Felipe de Medina ... de las idolatrías ... de Huacho
1920 Horacio H. Urteaga (ed.): **Informaciones sobre el antiguo Perú.** (Colección
de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo III (2ª serie).)
Pp.89-102. Lima.

Memorias de los auxilios

[1558] proporcionados por las tres parcialidades de Luringuanca, Ananguanca y
1971 Xauxa ... [Lima, 1558]. En: Waldemar Espinoza Soriano 1971: 201-215.

Mena, Cristóbal de

[1534] La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla. [Autor Anónimo.] Horacio H.
1938 Urteaga (ed.): **Los cronistas de la conquista.** (Biblioteca de Cultura Peruana,
primera serie no. 2.) Pp. 307-328. París.

Merck, Carl E. von

1965 Lobgesang an das Kamel Amerikas. **Südamerika**, 15. Jahrgang, Heft 3: 127
134. Buenos Aires.

Millones, Luis y Richard P. Schaedel

Ver: Testimonio del repartimiento de Atuncolli

Misión a Ocos y Lampas

- [1619] Misión a las provincias de Ocos y Lampas del Corregimiento de Cajatambo
1986 (Letras Annuas de Compañía de Jesús, Provincia del Perú. Real Academia de la Historia, Madrid). Pierre Duviols: **Cultura andina y represión**. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". (Archivos de Historia Andina, 5.) Pp. 451-457. Cuzco.

Molina, Cristóbal de [el almagrista]

- [1552] Conquista y población del Perú; ... Relación de muchas cosas acaecidas en el
1968 Perú. Francisco Esteve Barba (ed.): **Crónicas peruanas de interés indígena**. (BAE 209.) Pp. 59-95. Madrid.

Molina, Cristóbal de [el cuzqueño]

- [¿1575?] Fábulas y ritos de los Incas ... 1574. Cristóbal de Molina: **Las crónicas de los**
1943 **Molinas**. Prólogo bio-bibliográfico por Carlos A. Romero. Epílogo crítico bibliográfico por Raúl Porras Barrenechea. Anotaciones y brevísimos comentarios por Francisco A. Loayza. (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie 1, tomo 4.) Lima.

Molina, Cristóbal de [el cuzqueño]

Ver también: Rowe 1953
Szemiński 1988

Molina, Giovanni Ignacio

- [1782] **Saggio sulla storia naturale del Chili**. Bolonia.
1810

Montesinos, Fernando

- [1643] **Memorias antiguas historiales y políticas del Perú**. Ed. Marcos Jiménez de
1882 la Espada. (Colección de Libros Españoles Raros ó Curiosos, tomo XVI.) Pp. 1-176. Madrid.

Monumenta Peruana

Ver: Egaña, Antonio de (ed.)

Morales Figueroa, Luis de

[1591]
1866 Relación de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Pirú, fecha por mandado del Señor Marqués de Cañete ... 1591. Luis Torres deMendoza (ed.): **Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía.** [Serie 1] Tomo VI. Pp. 41-61. Madrid.

Murra, John V.

1978 a La correspondencia entre un "capitán de la mita" y su apoderado en Potosí. **Historia y Cultura**, no. 3: 45-58. La Paz.

Murra, John V.

Ver: Visita de Huánuco

Murúa, Martín de

[ca. 1600]
1946 **Historia del origen y genealogía real de los reyes inças [sic] del Perú.** Introducción, notas y edición por Constantino Bayle. (Biblioteca "Missionalia Hispanica", vol. II.) Madrid.

Murúa, Martín de

[ca. 1600]
1962/64 **Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas.** Prólogo del Duque de Wellington y Ciudad Rodrigo. Introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois. 2 tomos. (Colección Joyas Bibliográficas, Bibliotheca Americana Vetus I y II.) Madrid.

Noboa, Bernardo de

Ver: Causa hecha a los yndios camachicos

Ocaña, Diego de

[1605]
1969 **Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI.** Ed. Arturo Alvarez. Madrid.

Ordenanzas de Toledo

- [1575]
1924 Ordenanzas del virrey don Fco. de Toledo, para los indios de la provincia de Charcas, Arequipa, 6 de noviembre de 1575. Roberto Levillier (ed.): **Gobernantes del Perú**, tomo VI. Pp. 104-381. Madrid.

Oré, Lvis Hieronymo

- [1598] **Symbolo catholico indiano**. Lima. Antonio Ricardo.

Ortega Morejón, Diego de y Christoual de Castro

Ver: Relación de Chíncha

Ortiz de Zúñiga, Iñigo

Ver: Visita de Huánuco

Oviedo, Gonzalo Fernández de

Ver: Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo de

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz

- [¿1613?] Relación de antigüedades deste reyno del Piru. M.S.: Biblioteca Nacional. Madrid.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz

- [¿1613?]
1950 Relación de antigüedades deste reyno del Piru. Marcos Jiménez de la Espada (ed.): **Tres relaciones de antigüedades peruanas**. Asunción del Paraguay. (Nueva edición de la de Madrid de 1879.)

Padrón de los mil indios ricos

- [1574]
1964 de la provincia de Chucuito. Pedro Gutiérrez Flores, visitador. **Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567**. Pp. 303-369. Lima.

Pizarro, Pedro

[1571] **Relación del descubrimiento y conquista del Perú.** Edición ... Guillermo
1978 Lohmann Villena y Nota Pierre Duviols. PUC. Lima.

Polo de Ondegardo, Juan

[1561] Informe al licenciado Briviesca de Muñatonos. **Revista Histórica**, tomo XIII:
1940 125-196. Lima.

Polo de Ondegardo, Juan

[1571] **Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas.** 2 tomos. Notas
1916/17 biográficas ... por Horacio H. Urteaga. Biografía ... por Carlos A. Romero.
(Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomos III
y IV.) Lima.

Primera información cerca de los Quillacas

[1575-77] Primera información hecha por don Juan Colque Guarache, cerca de sus
1981 predecesores y subcesión en el cacicazgo mayor de los quillacas, asanaques,
sivaroyos, uruquillas y haracapis En: Waldemar Espinoza Soriano: *El reino
aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV y XVI.* Pp. 237-268. **RMN**, tomo
XLV: 175-274.

Probanza hecha por el señor fiscal

[1571] en el pleito que seguían contra la real hacienda doña Francisca Pizarro y don
1974 Hernando Pizarro su marido sobre 300.000 pesos que gastó el marqués Pizarro
padre de la doña Francisca y hermano de Hernando en la pacificación del
alzamiento del Inga Edmundo Guillén Guillén: **Versión inca de la
conquista.** Pp. 9-129. Lima.

Probanza de servicios

[1561] fecha en la Real Audiencia ... a pedimento de ... caciques ... de Atunxauxa ...
1971 [Lima, 1561]. En: Waldemar Espinoza Soriano 1971: 260-387.

Provisión que no se hagan chacos

- [1556] Provisión del gobierno superior, ... de 1557 [sic], para que ... no se hagan
1953 chacos de guanacos, vicuñas etc. En: Documentos del siglo XVI, Virrey Marqués de Cañete. Pp. 61-64. **Revista del Archivo Histórico**, año 4, no. 4: 59-102. Cuzco.

Quipucamayos

- [1542] **Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas.** Prólogo ...
1974 de Juan José Vega. Lima.

Ramírez, Balthasar

- [1597] Descripción del Reyno del Piru ... (1597) bearbeitet von - editada por Wilhelm
1936 Petersen. Hermann Trimborn (ed.): **Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika.** (Studien zur Kulturkunde, Ed. Leo Frobenius. Dritter Band - Tercer tomo.) Pp. 1-122. Stuttgart.

Ramos Gavilán, Alonso

- [1621] **Historia de nuestra señora de Copacabana.** Transcripción Isabel Muñoz
1976 Reyes. Academia Boliviana de la Historia. La Paz.

Real Cédula de don Carlos Quinto

- [1552] Real cédula de don Carlos Quito [sic] y doña Juana su madre sobre concesion
1962 de merced y amparo a favor de Felipe Topa Yupanqui, Alonso Titu Atauchi y doña Juana Marca Chimbo Coya. En: María Rostworowski: Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario. Pp. 157-164. **RMN**, tomo XXXI: 130-164.

Relación de los adoratorios

- [¿1560-71?] de los indios en los cuatro caminos (zeques) que salían del Cuzco. En: Juan
1917 Polo de Ondegardo: **Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas.** Tomo II. Pp. 3-43. Lima.
[Fechado según John H. Rowe: Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco. **Histórica**, vol. V: 209-261. Lima.]

Relación anónima sobre el modo de gobernar de los Incas

[1583] Roberto Levillier (ed.): **Gobernantes del Perú**, tomo IX. Pp. 289-296. Madrid.
1925

Relación del cerro y minas de Potosí

[1573] Relación muy particular del cerro y minas de Potosí y de su calidad y labores,
1965 por Nicolás del Benino, dirigida a don Francisco de Toledo, virrey del Perú.
RGI, vol. I, t. II: 362-371. (BAE 183.) Madrid.

Relación de la ciudad de Guamanga

[1586] Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos. **RGI**, vol. I, t. II: 181-204.
1965 (BAE 183.) Madrid.

Relación de los Collaguas

[1586] Relación de la provincia de los Collaguas para la discrepción de las Yndias que
1965 Su Magestad manda hacer. **RGI**, vol. I, t. II: 326-333. (BAE 183.) Madrid.

Relación de Cuenca

[1582] Relación que envió a mandar Su Magestad se hiziese desta ciudad de Cuenca y
1965 de toda su provincia. **RGI**, vol. II, t. III: 265-290. (BAE 184.) Madrid.

Relación de Chíncha

[1558] Relación y declaración del modo que este valle de Chíncha y sus comarcas
1974 se gobernavan antes que oviese yngas y después q(ue) los vuo Por Diego de
Ortega Morejón y Christoual de Castro. En: Juan Carlos Crespo: La relación de
Chíncha (1558). Pp. 93-104. **HC**, no. 8: 91-104.

Relación del Chuquimayo

[1549+] Relación de las provincias que hay en la conquista del Chuquimayo que yo el
1965 capitán Diego Palomino tengo por Su Magestad **RGI**, vol. III, t. IV: 185-
196. (BAE 185.) Madrid.

Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga

Ver: Bandera, Damián de la

Relación de los Juríes

[1572 ó 1573] 1965 Relación en suma de la tierra y poblaciones que don Gerónimo Luis de Cabrera, gobernador de las provincias de los Juríes, ha descubierto, donde va a poblar en nombre de Su Magestad una ciudad. **RGI**, vol. I, t. II: 388-389. (BAE 183.) Madrid.

Relación de Loxa

[1571 ó 1572] 1965 Relación y descripción de Loxa. **RGI**, vol. II, t. III: 291-306. (BAE 184.) Madrid.

Relación del origen y gobierno que los ingas tuvieron

[1583+] 1920 Horacio H. Urteaga (ed.): **Informaciones sobre el antiguo Perú**. (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo III (2a serie).) Pp. 57-86. Lima.
[Incluye Bandera [1557] y "Relación anónima sobre el modo de gobernar de los incas" [1583]].

Relación de Oropesa y Guancavelica

[1586] 1965 Relación de la Villa Rica de Oropesa y minas de Guancavelica. **RGI**, vol. I, t. II: 303-309. (BAE 183.) Madrid.

Relación de los Pacajes (1)

[1586] 1965 Relación de la provincia de los Pacajes. **RGI**, vol. I, t. II: 334-341. (BAE 183.) Madrid.

Relación de los Pacajes (2)

[1608] 1980 Relación de la provincia de los Pacajes. En: Thierry Saignes: Una provincia andina a comienzos del siglo XVII: Pacajes según una relación inédita. Pp. 10-19. **Historiografía y Bibliografía Americanista**, tomo XXIV: 3-19. Sevilla.

Relación de Piura

- [1571] Relación de la ciudad de Sanct Miguel de Piura. **RGI** vol. II, t. II: 33-45. (BAE
1965 184.) Madrid.

Relación de la provincia de Guamanga

Ver: Bandera, Damián de la

Relación de los pueblos entre Lima y Chuquisaca

- [s/a] Relación de los pueblos que median en el tránsito de la ciudad de Lima á la de
1906 Chuquisaca, y descripción de las 25 provincias que se ofrecen en el camino,
etc. (Anónimo y sin fecha). **JdL**, t. 3. Pp. 232-250. Barcelona.

Relación de la religión y ritos del Perú

Ver: Agustinos

Relación del sitio del Cuzco

- [1539] y principio de las guerras civiles del Perú, hasta la muerte de Diego de Almagro
1968 (1535-1539). **Biblioteca Peruana**, vol. 3. Pp. 513-612. Lima.

Relación de Tucumán

- [1583] Relación de las provincias de Tucumán que dio Pedro Sotelo Narváz, vecino
1965 de aquellas provincias, al muy ilustre señor licenciado Cepeda, presidente desta
real Audiencia de La Plata. **RGI**, vol. I, t. II: 390-396. (BAE 183.) Madrid.

Relación de Xunxi

- [¿1582?] Relación del pueblo de Sant-Andrés Xunxi para el muy ilustre señor licenciado
1965 Francisco de Auncibay, del Concejo de Su Magestad y su oydor en la Real
Audiencia de Quito. **RGI**, vol. II, t. III: 261-264. (BAE 184.) Madrid.

Relación de Zamora

- [1549] Relación de la ciudad de Zamora de los Alcaldes. **RGI**, vol. III, t. IV: 125-135.
1965 (BAE 185.) Madrid.

Relaciones Geográficas de Indias. ... Perú.

1965 Ed. Marcos Jiménez de la Espada. (BAE 183-185: 3 volúmenes.) Madrid. [4 tomos. Madrid 1881-1897.]

Repartimiento de tierras

[1556] por el Inga Huayna Capac. Adolfo de Morales (ed.): **Repartimiento de tierras**
1977 **por el Inca Huayna Capac (Testimonio de un documento de 1556)**. Pp. 19-26. Universidad Boliviana Mayor de San Simón, Departamento de Arqueología, Museo Arqueológico. Cochabamba.

Reparto de tierras

[1595] Empadronamiento, medición y reparto de tierras **Revista del Archivo**
1957 **Histórico del Cuzco**, no. 8: 389-432. Cuzco.

Reyes, Melchior de los

Ver: Declaración de Checras

Ricardo, Antonio

Ver: Anónimo [1586], [1603] y [1604]

Román y Zamora, Jerónimo

[1575] **Repúblicas de Indias**. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la
1897 conquista. 2 tomos. (Colección de Libros Raros y Curiosos que tratan de América, vols. 13 y 14.) Madrid.

Rowe, John H.

1953 Eleven Inca prayers from the Zithuwa ritual. **The Kroeber Anthropological Society Papers**, nos. 8 and 9: 82-99. [Reimpresión.] Berkeley, California.

Ruiz, Hipólito

- [1777-78]
1952 **Relación histórica del viage, que hizo a los reynos del Perú y Chile el botánico d. Hipólito Ruiz en el año 1777 hasta el de 1778, en cuya época regresó a Madrid.** Segunda edición, enmendada y completada ... por ... Jaime Jaramillo-Arango. Tomo Primero. Madrid.

Ruiz de Arce, Juan

- [1543]
1953 Advertencia que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los sucesores en él. Conde de Carilleros (ed.): **Tres testigos de la conquista del Perú.** (Colección Austral.) Pp. 73-119. Buenos Aires.

San Martín, Gaspar de y Juan Mosquera

Ver: Visita de Urin Chillo

San Miguel, Garci Diez de

Ver: Visita a Chucuito

Sancho de la Hoz, Pedro

- [1534]
1938 Relación para S.M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra. Horacio H. Urteaga (ed.): **Los cronistas de la conquista.** (Biblioteca de Cultura Peruana, primera serie no. 2.) Pp. 117-193. París.

Santillán, Hernando de

- [1563]
1968 Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas. Francisco Esteve Barba (ed.): **Crónicas peruanas de interés indígena.** (BAE 209.) Pp. 97-149. Madrid.

Santo Tomás, Domingo de (Santo Thomas)

- [1560] a
1947 **Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru.** [Valladolid.] Ed. José M. Vargas. Instituto Histórico Dominicano. Quito.

Santo Tomás, Domingo de

[1560] b **Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú llamada Quichua.**
1951 [Valladolid.] (Facsimile.) Lima.

Schmidl, Ulrico (Utz von)

[1567] **Relación del viaje al Río de la Plata.** [1ª edición en castellano: 1748-1749.]
1985 Lorenzo E. López (ed.): **N. Federmann, U. Schmidl - Alemanes en América.**
(Historia 16, tomo 15.) Pp. 129-225. Madrid.

Schmidl, Ulrico (Utz von)

Ver también: Merck, Carl E. von

Serna, Miguel de la y Juan de Espinosa

Ver: Visita del repartimiento del cacique Guanca ...

Szeminski, Jan

1988 Los himnos quechuas de los 'Ritos y Fábulas de los Ingas' por Cristóbal de
Molina. (M.S.)

Tasa de Chinchacocha

[1564] encomienda de Juan Tello. En: María Rostworowski: La "visita" a
1975 Chinchacocha de 1549. Pp. 77-87. **Anales Científicos de la Universidad del
Centro del Perú**, no. 4: 73-88. Huancayo.

Tasaciones de los yndios y visitas

[1549-53] para que conste que son pocos y dan poco (= Apéndice 2). María
1978 Rostworowski: **Señoríos indígenas de Lima y Canta.** IEP. (Historia
Andina/7.) Pp. 216-261. Lima.

Testamento de Diego Caqui

- [1588]
1981 curaca de Tacna. En: Franklin Pease: Las relaciones entre las tierras altas y la costa del sur del Perú: fuentes documentales. Pp. 209-221. Shozo Masuda (ed.): **Estudios etnográficos del Perú meridional**. Universidad de Tokio. Pp. 193-221. Tokio.

Testamento de Gabriel Fernández Guarache

- [1673]
1978 (Potosí). Silvia Rivera Cusicanqui: El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca. Pp. 20-27. **Avances**, Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales, no. 1: 7-27. La Paz.

Testamento de Sancho Hacho

- [1587]
1968 Extractos en: Udo Oberem: Amerikanistische Angaben aus Dokumenten des 16. Jahrhunderts. Pp. 82-83. **Tribus**, Nr. 17: 81-92. Stuttgart.

Testimonio del repartimiento de Atuncolli

- [1562-88]
1980 Testimonio del expediente relativo a los caciques comarcanos del repartimiento de Atuncolli para que no entren a cazar. En: Luis Millones y Richard P. Schaedel: Plumas para el Sol: Comentarios a un documento sobre cazadores y cotos de caza en el antiguo Perú. Pp. 80-87. **BIFEA**, t. IX, no. 2: 59-88.

Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro

- [1570] a
1916 **Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II**. Eds. Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero. (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo II.) Lima.

Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro

- [1570] b
1973 **Relación de la conquista del Perú**. (Ediciones de la Biblioteca Universitaria: Colección Clásicos Peruanos.) Lima.

Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro

- [1570] c
1985 **Ynstruçion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui** Ed. Luis Millones. Lima.

Toledo, Francisco de

[1570-72]
1940 **Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú.** Su vida, su obra (1515-1582). Tomo II: Sus informaciones sobre los incas (1570-1572). Ed. Roberto Levillier. Buenos Aires.

Toledo, Francisco de

[1572]
1904 Carta al Rey. Cuzco. (Archivo de Indias, 70-1-28.) José T. Medina: **La imprenta en Lima (1584-1824).** Tomo I. Pp. 178-184. Santiago de Chile.

Toledo, Francisco de

Ver: Ordenanzas de Toledo

Torres Rubio, Diego de

[1616] a **Arte de la lengva Aymara.** Lima.

Torres Rubio, Diego de

[1616] b **Arte de la lengva Aymara.** Lima. Ed. Mario Franco Inojosa. Lima.
1966

Torres Rubio, Diego de

[1619] **Arte de la lengva Qvichva.** Lima.

Torres Rubio, Diego de y Juan de Figueredo

[1700]
1963 **Arte de la lengva Quichva.** Por el P. Diego de Torres Rubio Con las adiciones que hizo el P. Juan de Figueredo. Prólogo y biografías ... por Luis A. Pardo. Apéndice de: **Revista del Museo e Instituto Arqueológico**, año 13, no. 20. Cuzco.

Valera, Blas

[fines
siglo XVI] a
1945 **Las costumbres antiguas del Perú y "la Historia de los Incas" (siglo XVI).** Ed. Francisco A. Loayza. (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie I, tomo VIII.) Lima.

Valera, Blas

[fines
siglo XVI] b
1968

Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. Francisco Esteve Barba (ed.): **Crónicas peruanas de interés indígena**. (BAE 209.) Pp. 151-189. Madrid.

Valle de Yucay

[1552]
1970

Testimonio ... sobre la averiguación que se hizo de los indios que tenían el valle de Yucay En: Horacio Villanueva Urteaga: Documentos sobre Yucay en el siglo XVI. Pp. 21-54. **Revista del Archivo Histórico del Cuzco**, no. 13: 1-184. Cuzco.

Vargas Machuca, Bernardo de

[1599]
1892

Milicia y descripción de las Indias. 2 vols. (Colección de Libros Raros y Curiosos que tratan de América, tomos VIII y IX.) Madrid.

Vázquez de Espinosa, Antonio de

[-1630]
1969

Compendio y descripción de las Indias occidentales. Estudio preliminar y edición: B. Velasco Bayón. (BAE 231.) Madrid.

Vega, Antonio de

[1600]
1948

Historia o enarración de las cosas sucedidas en este colegio del Cuzco destos Reynos del Perú desde su fundación hasta hoy Primero de Noviembre Día de Todos Santos año de 1600. Rubén Vargas Ugarte (ed.): **Historia del colegio y universidad de San Ignacio de Loyola de la ciudad del Cuzco**. (Biblioteca Histórica Peruana, tomo VI.) Pp. 1-127. Lima.

Visita de Acarí

[1593]
1973

En: Franklin Pease: **Visita de Acarí (1593)**. Pp. 131-209. **HC**, no. 7: 129-209.

Visita de Caxamarca

- [1540]
1967 **Traslado auténtico de la visita que hizo el señor Cristóbal de Barrientos a las siete guarangas de la provincia de Caxamarca, por orden del señor gobernador don Francisco Pizarro.** En: Waldemar Espinoza Soriano: **El primer informe etnológico sobre Cajamarca.** Año de 1540. Pp. 25-41. **Revista Peruana de Cultura**, tomo 11-12: 5-41. Lima.

Visita a Chucuito

- [1567]
1964 **Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567.** Versión paleográfica: Waldemar Espinoza Soriano. Ediciones de la casa de la Cultura del Perú. (Documentos Regionales para la Etnología y Etnohistoria Andina, Tomo I.) Lima.

Visita de Guancayo

- [1571]
1963 La visita de Guancayo, Maca y Guaravni 1571. Por Juan Martínez Rengifo. En: Waldemar Espinoza Soriano: **La guaranga y la reducción de Huancayo.** Pp. 58-69. **RMN**, tomo XXXII: 8-80.

Visita de Guaraz

- [1588]
1968 Visita del repartimiento de Guaraz encomendado en Hernando de Torres. En: Elena Aibar Ozejo: **La visita de Guaraz en 1558.** Pp. 5-21. **Cuadernos del Seminario de Historia, Instituto Riva Agüero**, no. 9: 5-21. PUC. Lima.

Visita de Huánuco

- [1541-62]
1967/72 **Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562.** Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador. Tomo I: **Visita de las cuatro waranqa de los chupacho.** Documentos suplementarios a la visita. Huánuco 1967. Tomo II: **Visita de los yacha y mitmaqkuna cuzqueños encomendados en Juan Sánchez Falcón.** Huánuco 1972. Edición a cargo de John V. Murra. (Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central, tomos I y II.)

Visita del repartimiento del cacique Guanca

- [1549]
1975 en la provincia de Guanuco, hecha por el capitán Miguel de la Serna y Juan de Espinosa. En: Waldemar Espinoza Soriano: **Ichoc Huánuco y el señorío del curaca Huanca en el reino de Huánuco. Siglos XV y XVI.** Pp. 52-61. **Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú**, no. 4: 5-70. Huancayo.

Visita de Urin Chillo

- [1559] En: Frank Salomon: Seis comunidades indígenas en las cercanías de Quito, 1976 1599 [sic: 1559]: la visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera. Pp. 161-189. **Boletín de la Academia Nacional de Historia**, vol. LIX: 139-190. Quito.

Visitación de Atico y Caravelí

- [1549] Vesitación de los yndios de Carmona cuyos son los de Atico y Caravelí. En: 1977 Guillermo Galdos Rodríguez: Visita a Atico y Caravelí (1549) [por orden de Pedro de la Gasca]. Pp. 74-80. **Revista del Archivo General de la Nación**, no. 4-5: 55-80. Lima.

Wachtel, Nathan

- [1556-1570] The mitimas of the Cochabamba valley: the colonization policy of Huayna 1982 Capac. George A. Collier et al. (eds.): **The Inca and Aztec states**. Pp. 199-235. Nueva York.

Zárate, Agustín de

- [1555] Historia del descubrimiento y conquista del Perú. Enrique de Vedia (ed.): 1947 **Historiadores primitivos de Indias**, tomo II. (BAE 26.) Pp. 459-574. Madrid.

Bibliografía secundaria

Abercrombie, M.; C. J. Hickman y M. L. Johnson

1973 **The Penguin dictionary of biology.** 6ª edición. Harmondsworth, Inglaterra.

Acosta, Antonio

1987 Francisco de Avila. [Francisco de Avila:] **Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.** Ed. Gerald Taylor. IEP; IFEA (Historia Andina/12; Travaux de l'IFEA, tome XXXV.) Pp. 551-616. Lima.

Adelaar, Willem F. H.

1986 La relación quechua-arú: perspectivas para la separación del léxico. **RA** 8, año 4, no. 2: 379-399.

Albó, Xavier y Félix Layme

1984 Ludovico Bertonio (1557-1625): fuente única al aymara temprano. **RA** 3, año 2, no. 1: 223-264.

Aldrovandi, Ulyssis

1658 **Monstrorum historia, cum paralipomenis historiae omnium animalium.** Berna.

Alfabeto Básico General del Quechua

1975 Ley de Oficialización. Demetrio Túpac Yupanqui y Donald F. Solá: **Hablemos Quechua.** 1-6. Con alfabeto oficial. Lima 1976.

Ansión, Juan

1986 **El árbol y el bosque en la sociedad andina.** Ministerio de Agricultura, Instituto Nacional Forestal y de Fauna. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. Lima.

Antúnez de Mayolo R., Santiago Erik

1981 **La nutrición en el antiguo Perú.** Lima.

Appleton, LeRoy H.

1971 **American Indian design and decoration.** Nueva York.

Aramburu, Julio

1923 Una "señalada" de corderos. Julio Aramburu: **La tierra natal.** Pp. 147-161. Buenos Aires.

Aranguren Paz, Angélica

1972 **Pastores de altura, economía y ritos.** Tesis de doctorado, UNMSM, Programa de Antropología y Arqueología. Lima. [Mimeo.]

Arellano Hoffmann, Carmen

1988 **Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la sierra central del Perú.** Tesis de doctorado, Universidad de Bonn. (Estudios Americanistas de Bonn, BAS 15.) Bonn.

Atlas histórico geográfico y de paisajes peruanos

1969 Instituto Nacional de Planificación (ed.). Lima.

Baal, J. van

1976 Offering, sacrifice and gift. **Nvmen.** International Review for the History of Religions. Vol. XXIII, fasc. 3: 161-178. Leiden.

Baaren, Th. P. van

1964 Theoretical speculations on sacrifice. **Nvmen.** International Review for the History of Religions. Vol. XI, fasc. 1: 1-12. Leiden.

Baessler, Arthur

1902-03 **Altperuanische Kunst.** 4 tomos. Berlín.

Bastian, A.

Ver: Uhle, Max

Baudin, Louis

1928 **L'empire socialiste des Inka.** Institut d'Ethnologie, Université de Paris. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, V.) Paris.

Berlin, Brent

1978 **Ethnobiological classification.** Eleanor Rosch y Barbara B. Lloyd (eds.): **Cognition and categorization.** Pp. 9-26. Nueva York.

Biblia de Jerusalén

1976 Edición popular. Bilbao.

Bischoffshausen Henried, Gustavo von

1976 **Algunos aportes sobre las denominaciones quechuas de color.** Tesis ... de Bachiller ..., UNMSM. Lima.

Boman, Eric

1908 **Antiquités de la région andine de la république argentine et du désert d'Atacama.** 2 tomos. París.

Bonadonna, Telésforo

1969 Les légendaires «Camélidés des Andes» et leurs productions textiles. **Recueil de Médecine Vétérinaire** publié avec le concours du corps enseignant de l'Ecole d'Alfort, tome CXLV, no. 8: 859-867. Paris.

Bouysson-Cassagne, Thérèse

- 1987 **La identidad aymara. Aproximación histórica** (Siglo XV, Siglo XVI). HISBOL - IFEA. (Biblioteca Andina, Serie Histórica, 1.) La Paz.

Bouysson-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris

- 1987 Pacha: en torno al pensamiento aymara. Thérèse Bouysson-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda: **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. HISBOL. (Biblioteca Andina/1.) Pp. 11-59. La Paz.

Braak, Ivo

- 1969 **Poetik in Stichworten**. 3ª edición aumentada y corregida. Kiel.

Broggi, J.A.

- 1943 La desglaciación actual de los Andes del Perú. **Boletín de la Sociedad Geológica del Perú**, vol. XIV y XV: 59-90. Lima.

Broggi, J.A.

- 1961 Las ciclópeas dunas compuestas de la costa peruana, su origen y significación climática. **Boletín de la Sociedad Geológica del Perú**, tomo 36: 61-66. (= Segundo Congreso Nacional de Geología del Perú, Anales - Parte I.) Lima.

Browman, David L.

- 1974 Pastoral nomadism in the Andes. **Current Anthropology**, vol. 15, no. 2: 188-196. Chicago.

Browman, David L.

- 1976 Demographic correlations of the Wari conquest of Junín. **American Antiquity**, vol. 41, no. 4: 465-477. Salt Lake City.

Browman, David L.

- 1982 Agrarian reform impact on llama and alpaca pastoralism in the Andes. **Contemporary nomadic and pastoral peoples: Africa and Latin America.** (Studies in Third World Societies, publ. no. 17.) Pp. 137-153. Williamsburg, Virginia.

Büttner, Thomas y Dionisio Condori Cruz

- 1984 **Diccionario Aymara - Castellano. Arunakan Liwru Aymara - Castellano.** Lima/Puno.

Cabrera, Angel

- 1932 Sobre los cámelidos fósiles y actuales de la América austral. **Revista del Museo de la Plata**, tomo XXXIII (= Tercera Serie, tomo IX): 89-117. Buenos Aires.

Cañadas Cruz, Luis

- 1983 **El mapa bioclimático y ecológico del Ecuador.** Quito.

Cardich, Augusto

- 1960 Investigaciones prehistóricas en los Andes peruanos. **Antiguo Perú, espacio y tiempo.** Trabajos presentados a la Semana de Arqueología Peruana. Pp. 89-122. Lima.

Cardich, Augusto

- 1974 Los yacimientos de la etapa agrícola de Lauricocha, Perú, y los límites superiores del cultivo. **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología**, vol. VIII: 27-48. Buenos Aires.

Cardich, Augusto

- 1977 Puscanturpa. Un posible recuerdo mítico sobre las fluctuaciones de los límites superiores del cultivo en los Andes Centrales. **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología N.S.**, vol. XI: 179-183. Buenos Aires.

Cardozo G., Armando

1954 **Los auquénidos.** La Paz.

Cardozo G., Armando

1975 **Origen y filogenia de los camélidos sudamericanos.** Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. La Paz.

Cardozo G., Armando

1978 **Bibliografía de los camélidos sudamericanos.** (s/l) (s/a).

Caro, Deborah A.

1985 **"Those who divide us": resistance and change among pastoral ayilus in Ulla Ulla, Bolivia.** Tesis de doctorado, John Hopkins University, Baltimore, Maryland. [University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1986.]

Carrillo, Francisco

1974 Prólogo. Titu Cusi Yupanqui: **Relación de la conquista del Perú.** (Ediciones de la Biblioteca Universitaria: Colección Clásicos Peruanos.) Pp. 5-9. Lima.

Carrizo, Juan Alfonso

1934 **Cancionero popular de Jujuy.** Tucumán.

Catacora Aguilar, Sergio y Ulpiano Quispe Mejía

1966 La "hierra" en la comunidad de Huarcaya. **Wamani**, año 1, no. 1: 58-67. Ayacucho.

Cavero C., María Alina

1979 **Cuentos y tradiciones en quechua.** UNMSM, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Programa Experimental de Educación Bilingüe. Ayacucho.

Cereceda, Verónica

- 1987 Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *tinku*. Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda: **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. HISBOL. (Biblioteca Andina/1.) Pp. 133-231. La Paz.

Cerrón-Palomino, Rodolfo

- 1976 **Diccionario Quechua Junin-Huanca**. IEP. Lima.

Céspedes del Castillo, Guillermo

- 1946 La visita como institución indiana. **Anuario de Estudios Americanos**, t. III: 984-1025. Sevilla.

Cipolletti, María Susana

- 1984 Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puneño. **RA** 4, año 2, no. 2: 513-538.

Cobarruvias, Sebastián de

- [1610] **Tesoro de la lengua castellana o española**. [Madrid.] [Reimpresión.] Madrid.
s/a

Cortés y Vázquez, Luis L.

- 1952 Ganadería y pastoreo en Berrocal de Huebra (Salamanca). **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, tomo VIII: 425-464. Madrid.

Cusihuamán G., Antonio

- 1976 **Diccionario Quechua Cuzco-Collao**. IEP. Lima.

Custred, Glynn

- 1977 Las punas de los Andes Centrales. Jorge A. Flores Ochoa (comp.): **Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna**. IEP. (Estudios de la Sociedad Rural/5.) Pp. 55-85. Lima.

Choquecagua, Jorge

1971 El señalasqa en el mundo aymara. **Allpanchis**, vol. III: 182-184.

Davel, Desiderio

1912 Importancia económica de los camélidos sudamericanos. **Trabajos del Cuarto Congreso Científico Latinoamericano**, 15 (1): 237-240 (= First Pan-American Scientific Congress 1908.) Santiago de Chile.

De Lucca D., Manuel

1983 **Diccionario Aymara-Castellano, Castellano-Aymara**. La Paz.

Dedenbach, Sabine

[1979] **The lexical unit sonqo, 'heart', its derivatives and compounds: use and treatment in the Quechua dictionaries**. Centre for Latin American Linguistic Studies. (Working Papers, no. 12.) St. Andrews, Escocia.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

1985 **Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica. Diccionarios y textos quechuas del siglo XVI y comienzos del XVII usados como fuentes histórico-etnolingüísticas para el vocabulario agrícola**. Tesis de maestría, Universidad de Bonn. (Estudios Americanistas de Bonn, BAS 14.) Bonn.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

1988 El tema del pastor en la literatura andina: el pastor Acoytapia y Chuquillanto, hija del sol - una ficción de la crónica de Murúa (ca. 1600). Ponencia presentada en el Simposio: El pastoreo altoandino (coord. Jorge A. Flores Ochoa). ICA 46, Amsterdam. (M.S.)

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

1989 Quechua-Sprachmaterialien des 16. und 17. Jahrhunderts. De próxima aparición en: Gedenkschrift für Udo Oberem. 38 págs. Bonn. (M.S.)

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine y Peter Masson

- 1987 Los sufijos en el quechua ayacuchano: esbozo de una sistemática didáctica y analítica. **Indiana** 11: 277-320. Berlín 1987 (publicada 1988).

Delgado Aragón, Julio G.

- 1971 El señalakuy. **Allpanchis**, vol. III: 185-197.

Díaz-Plaja, Guillermo

Ver: **Historia general de las literaturas hispánicas**

Diccionario de Autoridades

- [1726-37] Diccionario de la lengua castellana ... por la Real Academia Española. 3 vols. 1976 (Facsimile.) (Biblioteca Rómánica Hispánica, 5. Diccionarios, 3.) Madrid.

Dillehay, Tom

- 1979 Pre-Hispanic resource sharing in the Central Andes. **Science**, vol. 204, no. 4388: 24-31. Washington D.C.

Dollfus, Olivier

- 1965 Effets des fluctuations et des accidents climatiques sur l'écologie humaine du Pérou. **JSA**, tome LIV-II: 227-238.

Dollfus, Olivier

- 1981 **El reto del espacio andino**. IEP. (Perú Problema/20.) Lima.

Donnan, Christopher B.

- 1973 **Moche occupation of the Santa Valley, Peru**. University of California. (Publications in Anthropology, vol. 8.) Berkeley.

Doty, William G.

- 1986 **Mythography. The study of myths and rituals**. Alabama.

Duviols, Pierre

1973 Huari y llacuz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de complementaridad. **RMN**, tomo XXXIX: 153-191.

Duviols, Pierre

1976 a La capacocha. **Allpanchis**, vol. IX: 11-57.

Duviols, Pierre

1976 b Une petite chronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru. **JSA**, tome LXIII: 275-297.

Duviols, Pierre

1986 **Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII.** Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Archivos de Historia Andina/5.) Cuzco.

Ebersbach, Volker

1986 **Glanz und Elend eines Conquistadors. Francisco Pizarro.** 3ª edición. (1980) Berlín (RDA).

Eliade, Mircea

Ver: **The Encyclopedia of Religion**

The Encyclopedia of Religion

1987 Ed. in chief: Mircea Eliade. 16 vols. Nueva York/Londres.

Engel, Frédéric

- 1970 a La grotte de Mégatherium à Chilca et les écologies du Haut-Holocène péruvien. Jean Puillon y Pierre Maranda (comps.): **Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévy-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire.** Tome I. Pp. 413-436. La Haya y París.

Engel, Frédéric

- 1970 b **Las lomas de Iguanil y el complejo de Haldas.** Universidad Agraria. Lima.

Engel, Frédéric

- 1973 New facts about pre-Columbian life in the Andean lomas. **Current Anthropology**, vol. 14, no. 3: 271-280. Chicago.

Espinoza Soriano, Waldemar

- 1967 El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año de 1540. **Revista Peruana de Cultura**, tomo 11-12: 5-41. Lima.

Espinoza Soriano, Waldemar

- 1971 Los huancas, aliados de la conquista. **Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú**, no. 1: 1-407. Huancayo.

Espinoza Soriano, Waldemar

- 1973 **Historia del departamento de Junín.** (Enciclopedia Departamental de Junín, Tomo I.) Huancayo.

Espinoza Soriano, Waldemar

- 1975 Ichoc Huánuco y el señorío del curaca Huanca en el reino de Huánuco. Siglos XV y XVI. **Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú**, no. 4: 5-70. Huancayo.

Espinoza Soriano, Waldemar

- 1984 Los mitmas salineros de Tarma, Chinchaycocha y Pasco, siglo XX a.C. - XX d.C. **Allpanchis**, no. 24, año XIV, vol. XX: 183-250.

Esteve Barba, Francisco

1964 **Historiografía indiana.** Madrid.

Esteve Barba, Francisco

1968 Estudio preliminar: La historiografía peruana de interés indígena. Francisco Esteve Barba (ed.): **Crónicas peruanas de interés indígena.** (BAE 209.) Pp. VII-LXXIV. Madrid.

Fallet, Marleen

1961 Vergleichende Untersuchungen zur Wollbildung südamerikanischer Tylopoden. **Zeitschrift für Tierzucht und Züchtungsbiologie**, Bd. 75: 34-56. Berlín.

Farfán, José M.B.

1947 Colección de textos quechuas del Perú central. **RMN**, tomo XVI: 85-121.

Flores Ochoa, Jorge A.

1968 **Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio.** Instituto Indigenista Interamericano. (Serie: Antropología Social, 10.) México.

Flores Ochoa, Jorge A.

1974/76 Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores. **JSA**, tomo LXIII: 245-262.

Flores Ochoa, Jorge A.

1977 a Pastoreo, tejido e intercambio. Jorge A. Flores Ochoa (comp.): **Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna.** IEP. (Estudios de la Sociedad Rural/5.) Pp. 133-154. Lima.

Flores Ochoa, Jorge A.

- 1977 b Pastores de alpacas de los Andes. Jorge A. Flores Ochoa (comp.): **Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna**. IEP. (Estudios de la Sociedad Rural/5.) Pp. 15-49. Lima.

Flores Ochoa, Jorge A. (comp.)

- 1977 c **Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna**. IEP. (Estudios de la Sociedad Rural/5.) Lima.

Flores Ochoa, Jorge A.

- 1981 Clasificación y nominación de camélidos sudamericanos. [1978.] Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.): **Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino**. Tomo I. Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. (Serie Antropológica, 36. Arqueología.) Pp. 195-215. México.

Flores Ochoa, Jorge A.

- 1982 Causas que originaron la actual distribución espacial de las alpacas y llamas. **Senri Ethnological Studies** 10: 63-92. Osaka.

Flores Ochoa, Jorge A.

- 1983 Pastoreo de llamas y alpacas en los Andes - balance bibliográfico. **RA** 1, vol. 1, no. 1: 175-218.

Flores Ochoa, Jorge A.

- 1984 Origen, distribución y aspectos socio-económicos del pastoreo. Mario E. Tapia Núñez y Jorge A. Flores Ochoa: **Pastoreo y pastizales de los Andes del sur del Perú**. Instituto Nacional de Investigación y Promoción Agropecuaria. (Programa colaborativo de apoyo a la investigación en ruminantes menores.) Pp. 13-47. Lima.

Flores Ochoa, Jorge A.

- 1987 Los corrales del ganado del Sol. **Kuntur**. Perú en la Cultura. No. 5: 2-10. Huancavelica.

Flores Ochoa, Jorge A. (comp.)

- 1988 a **Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas.** Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

Flores Ochoa, Jorge A.

- 1988 b Mitos y canciones ceremoniales en comunidades de puna. Jorge A. Flores Ochoa (comp.): **Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas.** Pp. 237-251. Cuzco.

Fontavella, Vicente

- 1951 La trashumancia y la evolución ganaderolana en la provincia de Valencia. **Estudios Geográficos**, año XII, no. 42: 773-805. Madrid.

Franklin, William L.

- 1982 Biology, ecology, and relationship to man of the South American camelids. Michael A. Mares y Hugh H. Genoways (eds.): **Mammalian biology in South America.** A Symposium held at the Pymatuning Laboratory of Ecology, May 10-14, 1981. (The Pymatuning Symposia in Ecology, Special Publication Series, vol. 6.) Pp. 457-489. Pittsburgh.

Franklin, William L.

- 1983 Contrasting socioecologies of the South America's wild camelids: the vicuña and the guanaco. John F. Eisenberg y Devra G. Kleiman (eds.) **Advances in the study of mammalian behaviour.** The American Society of Mammalogists. (Special Publication no. 7.) Pp. 573-629. [Pennsylvania].

Fujii, Tatsuhiko y Hiroyasu Tomoeda

- 1981 Chacra, laime y auquénidos - explotación ambiental de una comunidad andina. Shozo Masuda (ed.): **Estudios etnográficos del Perú meridional.** Pp. 33-63. Tokio.

Gareis, Iris

- 1982 **Llama und Alpaca in der Religion der rezenten Bewohner des zentralen und südlichen Andengebietes.** Tesis de maestría, Universidad de Munich. (Münchner Beiträge zur Amerikanistik, Bd. 6.) Hohenschäftlarn.

Gareis, Iris

- 1987 **Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialzeit.** Tesis de doctorado, Universidad de Munich. (Münchner Beiträge zur Amerikanistik, Bd. 19). Hohenschäftlam.

Gayton, Ann

- 1961 Significado cultural de los textiles peruanos: producción, función y estética. Rogger Ravines (comp.): **Tecnología andina.** IEP. (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú/4.) Pp. 269-297. Lima.

Gesner, Conrad

- 1606 **Thierbuch** / Das ist Außführliche beschreibung und lebendige ja auch eigentliche Contrafactur und Abmahlung aller Vierfüssigen thieren / so auff der Erden und in Wassern wohnen. Heidelberg.

Gilt Contreras, Mario Alberto

- 1956 El ch'allakuy y el señalakuy. **Archivos Peruanos de Folklore**, año II, no. 2: 81-86. Cuzco.

Gow, David D.

- 1974 Taytacha Qoyllur Rit'i. Rocas y bailarines, creencias y continuidad. **Allpanchis**, vol. VII: 49-100.

Gow, David y Rosalind Gow

- 1975 La alpaca en el mito y en el ritual. **Allpanchis**, vol. VIII: 141-164.

Gow, Rosalind y Bernabé Condori

- 1976 **Kay Pacha. Tradición oral andina.** Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Biblioteca de la Tradición Oral Andina/1.) Cuzco.

Hardman, Martha J.

- 1985 **Jaqaru. Compendio de estructura fonológica y morfológica.** IEP. (Lengua y Sociedad/5.) Lima.

Hardman, Martha J.; Juana Vásquez; Juan de Dios Yapita et al.

- 1988 **Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical.** Instituto de Lengua y Cultura Aymara. La Paz.

Harris, Olivia

- 1985 Ecological duality and the role of the center: northern Potosí. Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.): **Andean ecology and civilization. An interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity.** (Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Symposium No. 91.) Pp. 311-335. Tokio.

Hartmann, Roswith

- 1968 **Märkte im alten Peru.** Tesis de doctorado, Universidad de Bonn. Bonn.

Heiler, Friedrich

- 1961 **Erscheinungsformen und Wesen der Religion.** (Die Religionen der Menschheit, Bd. 1.) Stuttgart.

Hernández, Alberto

- 1977 Fundamentos teóricos y empíricos del análisis de campos léxicos. **Lexis**, vol. I, núm. 1: 5-38. Lima.

Herre, Wolf

- 1952 Studien über die wilden und domestizierten Tylopoden Südamerikas. **Zoologischer Garten N.F.**, Bd. 19: 70-99. Leipzig.

Herre, Wolf y Lothar Kaup

- 1969 Über Reste fossiler Tylopoden aus Mexiko. **Zeitschrift für zoologische Systematik und Evolutionsforschung**, Bd. 7: 243-254. Hamburgo y Berlín.

Herre, Wolf y Manfred Röhrs

- 1977 Zoological considerations on the origins of farming and domestication. Charles A. Reed (ed.): **Origins of agriculture**. La Haya.

Herrera, Gabriel Alonso de

- [1513] **Obra de agricultura**. Edición y estudio preliminar por José Urbano Martínez Carreras. (BAE 235.) Madrid.

Hesse, Brian

- 1981 The association of animal bones with burial features. Appendix I de: Douglas H. Ubelaker: **The Ayalán cemetery. A late integration period burial site on the south coast of Ecuador**. Smithsonian Institution. (Smithsonian Contributions to Anthropology, No. 29.) Pp. 134-138. Washington D.C.

Hesse, Brian

- 1982 Archaeological evidence for camelid exploitation in the Chilean Andes. **Säugetierkundliche Mitteilungen**, Bd. 30: 201-211. Munich.

Historia general de las literaturas hispánicas

- 1949-67 publicada bajo la dirección de D. Guillermo Díaz-Plaja. 6 volúmenes. Vol. II: Pre-Renacimiento y Renacimiento. Barcelona 1951.

Hoffstetter, Robert

- 1952 Les mammifères pléistocènes de la République de l'Equateur. **Mémoires de la Société Géologique de France**. Nouvelle Série, tome XXXI, Fasc. 1-4 (= Mémoire No. 66). París.

Hudson, Charles

- 1966 Folk history and ethnohistory. **Ethnohistory**, vol. 13, no. 1-2: 52-70. Buffalo, Nueva York.

Hyslop, John

- 1984 **The Inka road system**. (Studies in Archaeology.) Orlando.

IEP (Instituto de Estudios Peruanos): Diccionarios Quechuas

- 1976 Ver: Cerrón-Palomino
Cusihuamán G.
Park/Weber/Cenepo S.
Parker/Chávez
Quesada C.
Soto Ruiz

Instituto Nacional de Planificación (ed.)

Ver: **Atlas histórico geográfico**

Jacobeit, Wolfgang

- 1961 **Schafhaltung und Schäfer in Zentraleuropa bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.** Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde, Band 25.) Berlin (RDA).

Kaulicke, Peter

- s/a **Zur Domestikation der Cameliden und ihrer Stellung im andinen Kulturbereich.** (M.S. no publicado, antes de 1980.)

Kaulicke, Peter

- 1980 **Beiträge zur Kenntnis der lithischen Perioden in der Puna Juníns, Perú.** Tesis de doctorado, Universidad de Bonn. Bonn.

Kautz, Robert Raymond

- 1976 **Late-pleistocene paleoclimates and human adaptation on the Western flank of the Peruvian Andes.** Tesis de doctorado, University of California, Davis. [University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1980.]

Koford, Carl B.

- 1957 The vicuña and the puna. **Ecological Monographs**, vol. 27, no. 2: 153-219. Durham, Carolina.

Konetzke, Richard

- 1970 Die "geographischen Beschreibungen" als Quellen zur hispanoamerikanischen Bevölkerungsgeschichte der Kolonialzeit. **Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas**, Bd. 7: 1-75. Colonia/Viena.

Lanning, Edward P.

- 1963 A pre-agricultural occupation on the central coast of Peru. **American Antiquity**, vol. 28, no. 3: 360-371. Salt Lake City.

Lapiner, Alan

- 1976 **Pre-Columbian art**. Nueva York.

Larrain Barros, Horacio

- 1980 **Cronistas de raigambre indígena**. 2 tomos. Instituto Otavaleño de Antropología. (Colección Pendoneros 14/15, Serie: Etnohistoria.) Otavalo, Ecuador.

Latcham, Ricardo

- 1924 **Los animales domésticos de la América precolombina**. (Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, tomo III.) Santiago de Chile.

Lathrap, Donald W.

- 1970 **The upper Amazon**. (Ancient Peoples and Places, vol. 70.) Londres.

Lathrap, Donald W.

- 1973 The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America. **World Archaeology**, vol. 5: 170-186. Henley-on-Thames, Oxon.

Latocha, Hartwig

- 1982 **Die Rolle des Hundes bei südamerikanischen Indianern**. Tesis de doctorado, Universidad de Munich. (Münchner Beiträge zur Amerikanistik, Bd. 8.). Hohenschäftlarn.

Latocha, Hartwig

- 1983 Der Hund in den alten Kulturen Mittel- und Südamerikas. Hermann Müller-Karpe (ed.): **Zur frühen Mensch-Tier-Symbiose**. (Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Bd. 4.) Pp. 219-241. Munich.

Lavallée, Danièle; Michèle Julien; Jane Wheeler y Claudine Karlin

- 1985 **Telarmachay. Chasseurs et pasteurs préhistoriques des Andes**. Tome I (= Synthèse no. 20; Travaux de l'IFEA, tome XXVIII). Paris.

Lehrer, Adrienne

- 1974 **Semantic fields and lexical structure**. (North-Holland Linguistic Series, 11.) Amsterdam.

León, Alberto

- 1933/34 Les achéniédes. **La Terre et la Vie**, années 3 y 4: 3°/1: 30-38, 3°/11: 643-653, 4°/4: 195-208. Paris.

León, Alberto

- 1937 La edad de los auquénidos. **Vida Agrícola**, no. 14: 725, 727, 729-732. Lima.

LeVine, Terry Yarov

- 1985 **Inka administration in the central highlands: a comparative study**. Tesis de doctorado, University of California, Los Angeles. [University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1986.]

Lewandowski, Theodor

- 1979-80 **Linguistisches Wörterbuch**. 3 vols. (Uni-Taschenbücher 200, 201, 300.) 3ª edición corregida y aumentada. Heidelberg.

Lira, Jorge A.

- 1944 **Diccionario Kkechuwa-Español**. Tucumán.

Lira, Jorge A.

- 1947-63 **Diccionario Kkechuwa-Español: Apéndices. RMN. No. 1, tomo XVI, 1947: 53-84; 2, XXI, 1952: 92-106; 3, XXIV, 1955: 100-110; 4, XXVI, 1957: 65-77; 5, XXVII, 1958: 59-79; 6, XXVIII, 1959: 39-55; 7, XXIX, 1960: 29-47; 8, XXXII, 1963: 264-293.**

López Aranguren, Dolores J.

- 1930 **Camélidos fósiles argentinos. Anales de la Sociedad Científica de Argentina, tomo CIX, primer semestre: 15-35, 97-126. Buenos Aires.**

Lucca D., Manuel de

Ver: De Lucca D., Manuel

Lurker, Manfred

- 1983 **Wörterbuch der Symbolik. 2ª edición aumentada. Stuttgart.**

Lyons, John

- 1977 **Semantics. 2 tomos. Cambridge.**

Maccagno, Luis

- 1932 **Los auquénidos peruanos. Ministerio de Fomento, Dirección de Agricultura y Ganadería. Lima.**

Manelis de Klein, Harriet E.

- 1973 **Los uros: extraño pueblo del altiplano. Estudios Andinos, 7: 129-149. Lima.**

Mariscotti de Görlitz, Ana María

- 1978 **Los curi y el rayo. ICA 42, París 1976, vol. 4: 365-376. París.**

Masuda, Shozo

- 1982 Dinamismo inter-regional en los Andes Centrales. **Senri Ethnological Studies**, 10: 93-106. Osaka.

Masuda, Shozo

- 1985 Algae collectors and *lomas*. Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.): **Andean ecology and civilization. An interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity**. (Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Symposium No. 91.) Pp. 233-250. Tokio.

Mateos, Francisco

- 1956 Estudio preliminar: Personalidad y escritos del P. Bernabé Cobo. Bernabé Cobo: **Obras**. Ed. Francisco Mateos. Tomo I (BAE 91.) Pp. VII-XLVII. Madrid.

Matos Mendieta, Ramiro

- 1972 Wakan y Wamalli. Estudio arqueológico de las aldeas rurales. John V. Murra (ed.): **Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562**. Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador. Tomo II. Pp. 369-404. Huánuco.

Matos Mendieta, Ramiro y John W. Rick

- 1978/80 Los recursos naturales y el poblamiento precerámico de la puna de Junín. **RMN**, tomo XLIV: 23-93.

Mc Cracken, Robert D.

- 1971 Lactase deficiency: an example of dietary evolution. **Current Anthropology**, vol. 12, no. 4-5: 479-517. Chicago.

Mellafe, Rolando

- 1967 Consideraciones históricas sobre la visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga. John V. Murra (ed.): **Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562**. Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador. Tomo I. Pp. 325-344. Huánuco.

Mengoni Góñalons, Guillermo L.

- 1983 Prehistoric utilization of faunal resources in arid Argentina. Juliet Clutton-Brock y Caroline Grigson (eds.): **Animals and archaeology**. 1. **Hunters and their prey**. (BAR International Series 163.) Oxford.

Mercer, J. H. y Oscar Palacios M.

- 1977 Radiocarbon dating of the last glaciation in Perú. **Geology**, vol. V: 600-604. Boulder, Colorado.

Middendorf, Ernst W.

- 1890 **Wörterbuch des Runasimi oder der Keshua-Sprache**. (Die einheimischen Sprachen Perus, Band 2.) Leipzig.

Middendorf, Ernst W.

- 1892 **Das Muchik oder die Chimu-Sprache**. (Die einheimischen Sprachen Perus, Band 6.) Leipzig.

Millán de Palavecino, María Delia

- 1952 Lexicografía de la vestimenta en el área de influencia del quechua. **Folia Linguistica Americana**, vol. 1: 37-69. Buenos Aires.

Miller, George R.

- 1977 Sacrificio y beneficio de camélidos en el sur del Perú. Jorge A. Flores Ochoa (comp.): **Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna**. IEP. (Estudios de la Sociedad Rural/5.) Pp. 194-210. Lima.

Millones, Luis y Richard P. Schaedel

- 1980 Plumas para el Sol: Comentarios a un documento sobre cazadores y cotos de caza en el antiguo Perú. **BIFEA**, t. IX, no. 2: 59-88.

Miró Quesada, Aurelio

- 1974 Las ideas lingüísticas del Inca Garcilaso. **Boletín de la Academia Peruana de la Lengua**, no. 9: 26-64. Lima.

Montell, Gösta

- 1929 **Dress and ornaments in ancient Peru.** *Archaeological and historical studies.* Göteborg.

Morris, Craig

- 1974 Reconstructing patterns of non-agricultural production in the Inca economy: archaeology and documents in institutional analysis. Charlotte B. Moore (ed.): **Reconstructing complex societies. An archaeological colloquium.** (Supplement to the Bulletin of the American Schools of Oriental Research No. 20.) Cambridge, Mass.

Morris, Craig y Donald E. Thompson

- 1985 **Huánuco Pampa: An Inca city and its hinterland.** (New Aspects of Antiquity. Ed. Colin Renfrew.) Londres.

Moseley, Michael E. y Kent C. Day (eds.)

- 1982 **Chan Chan: Andean desert city.** Albuquerque.

Muelle, Jorge C. y Camilo Blas

- 1938 Muestrario de arte peruano precolombino. **RMN**, tomo VII: 163-280.

Murra, John V.

- 1972 El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. John V. Murra (ed.): **Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562.** Inigo Ortiz de Zúñiga, visitador. Tomo II. Pp. 427-476. Huánuco.

Murra, John V.

- 1975 a La función del tejido en varios contextos sociales y políticos. [1958.] John V. Murra: **Formaciones económicas y políticas del mundo andino.** IEP. (Historia Andina/3.) Pp. 145-170. Lima.

Murra, John V.

- 1975 b Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu. [1964.] John V. Murra: **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. IEP. (Historia Andina/3.) Pp. 117-144. Lima.

Murra, John V.

- 1975 c Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro. [1970.] John V. Murra: **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. IEP. (Historia Andina/3.) Pp. 275-312. Lima.

Murra, John V.

- 1978 b **La organización económica del estado inca**. [1955.] (Colección América Nuestra, América Antigua 11.) México.

Murra, John V.

- 1981 Las etnocategorías de un khipu estatal. [1974.] Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.): **Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino**. Tomo I. Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Antropológicas. (Serie Antropológica, 36. Arqueología.) Pp. 433-442. México.

Nachtigall, Horst

- 1965 a Atacameños (Nordargentinien, Puna de Atacama): Markieren der Lamas (Señalada). **Publikationen zu wissenschaftlichen Filmen**, Sektion B, Band 1B, Heft 5: 478-485. Institut für den wissenschaftlichen Film. Gotinga.

Nachtigall, Horst

- 1965 b Quechua. Südperu (Puna de Moquegua): Opfer zur Vermehrung der Lamas (Tinkay). **Publikationen zu wissenschaftlichen Filmen**, Sektion B, Band 1B, Heft 5: 487-499. Institut für den wissenschaftlichen Film. Gotinga.

Nachtigall, Horst

- 1970 Zur Entstehungsgeschichte der Großviehhaltung: Probleme der indianischen Lama-Domestikation. **Saeculum**, Bd. 21, H. 1: 34-40. Friburgo y Munich.

Nachtsheim, Hans y Hans Stengel

1977 **Vom Wildtier zum Haustier.** 3ª edición actualizada. Berlín/Hamburgo.

Novoa, César y Jane Wheeler

1984 **Llama and alpaca.** Ian L. Mason (ed.): **Evolution of domesticated animals.** Pp. 116-128. Londres.

Nowack, Kerstin

1988 **Das Kriegswesen der Inka nach den Chroniken von Pedro de Cieza de León.** Tesis de maestría, Universidad de Bonn. [De próxima aparición en: BAS - Estudios Americanistas de Bonn.]

Núñez del Prado, Oscar

1950 El "khipu" moderno. **Tradicción**, año I, vol. II, nos. 3-6: 42-57 y 12 figuras. Cuzco.

Núñez del Prado, Oscar

1968 Una cultura como respuesta de adaptación al medio andino. **ICA 37**, República Argentina 1966, vol. IV: 241-261. Buenos Aires.

Núñez del Prado, Oscar

1969 El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero. **Allpanchis**, vol. I: 5-27.

Núñez del Prado, Oscar

1973 **Kuyo Chico. Applied anthropology in an Indian community.** Chicago y Londres.

Oberem, Udo

1975 Informe de trabajo sobre las excavaciones de 1964/65 en Cochasquí, Ecuador. Udo Oberem (ed.): **Estudios sobre la arqueología del Ecuador.** (Estudios Americanistas de Bonn, BAS 3.) Pp. 69-81. Bonn.

Orlove, Benjamin S.

- 1982 Native Andean pastoralists: traditional adaptations and recent changes. **Contemporary nomadic and pastoral peoples: Africa and Latin America.** (Studies in Third World Societies, publ. no. 17.) Pp. 95-136. Williamsburg, Virginia.

Oyakawa, Ofelia

- 1982 **Pastores y alpacas de altas punas.** Centro de Educación y Comunicación, "ILLA". Lima.

Palacios Río, Julián

- 1959 La marca de las alpacas. **Baessler-Archiv.** Neue Folge, Bd. VII, H. 2: 343-350. Berlín.

Palacios Ríos, Félix

- 1977 "... **Hiwasaha uywa uywataña, uka uywaha hiwasaru uyusitu**": Los pastores **aymara de Chichillapi.** Tesis de Magister, PUC, Ciencias sociales, Antropología. Lima.

Palacios Ríos, Félix

- 1981 Tecnología del pastoreo. Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.): **Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino.** Tomo I. Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. (Serie Antropológica, 36. Arqueología.) Pp. 217-232. México.

Panoff, Michel y Michel Perrin

- 1975 **Taschenwörterbuch der Ethnologie.** Trad. del francés: Justin Stagl. Munich.

Park, Marinell; Nancy Weber y Víctor Cenepo S.

- 1976 **Diccionario Quechua San Martín.** IEP. Lima.

Parker, Gary J.

- 1969 **Ayacucho Quechua grammar and dictionary.** La Haya.

Parker, Gary J. y Amancio Chávez

1976 **Diccionario Quechua Ancash-Huailas.** IEP. Lima.

Parsons, Jeffrey R.

1988 Changing regional settlement patterns in the Sierra Central: implications for changing relationships between cultivators and herders, AD 500-1500. Ponencia presentada en el Simposio: The late prehispanic and the early colonial periods in Peru (coord. Ann Kendall y Brian S. Bauer). ICA 46, Amsterdam 1988.

Parsons, Jeffrey R. y Charles M. Hastings

1988 The late intermediate period. Richard W. Keatinge (ed.): **Peruvian prehistory. An overview of pre-Inca and Inca society.** Pp. 190-229. Cambridge.

Patterson, Thomas C. y Edward P. Lanning

1967 Los medios ambientes glacial tardío y postglacial de Sudamérica. **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**, tomo 86: 1-19. Lima.

Paullini, Kristian Frantz

1696/97 **Neu=Vermehrte/Heilsame Dreck-Apotheke/Wie nemlich mit Koth und Urin fast alle/ja auch die schwerste/giftigste Kranckheiten/und bezauberte Schaden ... curiret worden; ... Franckfurt am Mayn/In Verlegung Friedrich Knochens.**

Pease, Franklin

1977 Etnohistoria andina: problemas de fuentes y metodología. **Estudios Andinos**, año VII, no. 13: 167-181. Lima.

Pease, Franklin

1978 Las visitas como testimonio andino. Francisco Miró Quesada C. et al. (eds.): **Historia, problema y promesa.** Homenaje a Jorge Basadre. Vol. I. PUC. Pp. 437-453. Lima.

Perroud, Pedro C. y Juan M. Chouvenec

¿1969? **Diccionario Castellano Kechwa, Kechwa Castellano: dialecto de Ayacucho.** Seminario ... Padres Redentoristas. Santa Clara, Perú.

Pires-Ferreira, Edgardo

1981/82 **Nomenclatura y nueva clasificación de los camélidos sudamericanos. Revista do Museu Paulista.** Nova Série, volume XXVIII: 203-219. Sao Paulo.

Pires-Ferreira, Edgardo; Jane Wheeler Pires-Ferreira y Peter Kaulicke

1977 **Utilización de animales durante el período precerámico en la cueva de Uchcumachay y otros sitios de los Andes Centrales del Perú. JSA,** tome LXIV: 149-154.

Plinius Secundus (el viejo), Caius

1882 **Arzneimittel vom Menschen, vom Wasser und von den Thieren. Tomo V de: Die Naturgeschichte des Cajus Plinius Secundus.** Traducción al alemán y notas de Georg C. Wittstein. Leipzig 1881-82.

Plinius Secundus (el viejo), Caius

1973- **Naturkunde (Naturalis historiae libri 37, latín y alemán).** 37 tomos. Munich.

Pollard, Gordon C.

1976 **Identification of domestic Lama sp. from prehispanic northern Chile using microscopy. El Dorado. A Newsletter Bulletin on South American Anthropology.** Vol. 1, no. 2: 16-19. Greeley, Colorado.

Pollard, Gordon C. e Isabella M. Drew

1975 **Llama herding and settlement in prehispanic northern Chile: application of an analysis for determining domestication. American Antiquity,** vol. 40, no. 3: 296-305. Salt Lake City.

Pollard Rowe, Ann

Ver: Rowe, Ann Pollard

Porras Barrenechea, Raúl

- 1986 **Los cronistas del Perú (1528-1650) [1962] y otros ensayos.** Ed. Franklin Pease. Banco de Crédito del Perú. (Biblioteca Clásicos del Perú/2.) Lima.

Pozorski, Shelia G.

- 1979 a Late prehistoric llama remains from the Moche valley, Perú. **Annals of Carnegie Museum**, vol. 48, art. 9: 139-170. Pittsburgh, Pennsylvania.

Pozorski, Shelia G.

- 1979 b Prehistoric diet and subsistence of the Moche Valley, Peru. **World Archaeology**, vol. 11, no. 2: 163-184. Henley-on-Thames, Oxon.

Pozzi-Escot, Denise y Carmen Rosa Cardoza

- 1986 **El consumo de camélidos entre el formativo y Wari, en Ayacucho.** Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.

Quesada C., Félix

- 1976 **Diccionario Quechua Cajamarca-Cañaris.** IEP. Lima.

Quispe, Ulpiano

- 1984 La "chupa": rito ganadero andino. **RA 4**, año 2, no. 2: 607-628.

Ravines, Rogger

- 1978 a Textilería. Rogger Ravines (comp.): **Tecnología andina.** IEP. (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú/4.) Pp. 253-268. Lima.

Ravines, Rogger

- 1978 b Metalurgia. Rogger Ravines (comp.): **Tecnología andina.** IEP. (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú/4.) Pp. 475-487. Lima.

Rivera Martínez, J. Edgardo

1968 **Imagen de Jauja.** Huancayo.

Röhrs, Manfred

1961/62 **Biologische Anschauungen über Begriff und Wesen der Domestikation. Zeitschrift für Tierzucht und Züchtungsbiologie**, Bd. 76: 7-23. Hamburgo y Berlín.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1962 **Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario. RMN**, tomo XXXI: 130-164.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1975 **La "visita" a Chinchacocha de 1549. Anales Científicos de la Universidad del Centro**, no. 4: 73-88. Huancayo.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1978 **Señoríos indígenas de Lima y Canta.** IEP. (Historia Andina/7.) Lima.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1981 **Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII.** IEP. (Historia Andina/8.) Lima.

Rowe, Ann Pollard

1978 a **Prácticas textiles en el área del Cusco.** [1975.] Rogger Ravines (comp.): **Tecnología andina.** IEP. (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú/4.) Pp. 369-394. Lima.

Rowe, Ann Pollard

1978 b **Technical features of Inca tapestry tunics. Textile Museum Journal**, 17: 5-28. Washington D.C.

Rowe, John H.

- 1946 Inca culture at the time of the Spanish conquest. Julian H. Steward (ed.): **Handbook of South American Indians**, vol. 2. Pp. 183-330. Washington, D.C.

Rowe, John H.

- 1979 Standardization in Inca tapestry tunics. Ann Pollard Rowe, Elizabeth P. Benson, Anne-Louise Schaffer (eds.): **The Junius B. Bird pre-Columbian textile conference, 1973**. Pp. 239-264. Washington, D.C.

Rydén, Stig

- 1934 Note préliminaire sur l'archéologie de la région de la Candelaria (Prov. de Salta, République Argentine). *ICA* 25, La Plata 1932, II: 149-163. Buenos Aires.

Salomon, Frank

- 1980 **Los señores étnicos de Quito en la época de los incas**. Instituto Otavaleño de Antropología. (Colección Pendoneros 10, Serie: Etnohistoria.) Otavalo, Ecuador.

Salomon, Frank

- 1985 The dynamic potential of the complementarity concept. Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.): **Andean ecology and civilization. An interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity**. (Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Symposium No. 91.) Pp. 511-531. Tokio.

Scharlau, Birgit

- 1983 Tiger-Semantik. Gonzalo Fernández de Oviedo und die Sprachprobleme in Las Indias. *Iberoamericana*, 18: 51-68. Francfort del Meno.

Schweitzer, Dagmar

- 1988 **Das Kriegswesen der Inka nach Guaman Poma de Ayala (ca. 1613)**. Tesis de maestría, Universidad de Bonn. [De próxima aparición en: BAS - Estudios Americanistas de Bonn.]

Shimada, Izumi

- 1982 Horizontal archipelago and coast-highland interaction in north Peru: archaeological models. **Senri Ethnological Studies**, 10: 137-210. Osaka.

Shimada, Melody e Izumi Shimada

- 1985 Prehistoric llama breeding and herding on the north coast of Peru. **American Antiquity**, vol. 50, no. 1: 3-26. Washington D.C.

Shimada, Melody e Izumi Shimada

- 1987 Comment on the functions and husbandry of alpaca. **American Antiquity**, vol. 52, no. 4: 836-839. Washington D.C.

Sinz, Herbert

- 1986 **Lexikon der Sitten und Gebräuche im Handwerk**. (Herderbücherei Band 1263.) Friburgo.

Skar, Sarah Lund

- 1987 The role of urine in Andean notions of health and the cosmos. Harald O. Skar y Frank Salomon (eds.): **Natives and neighbors in South America**. Anthropological essays ... dedicated to the memory of N. Erland H. Nordenskiöld. Göteborgs Etnografiska Museum. Gotemburgo.

Soto Ruiz, Clodoaldo

- 1976 **Diccionario Quechua Ayacucho-Chanca**. IEP. Lima.

Spalding, Karen

- 1984 **Huarochirí. An Andean society under Inca and Spanish rule**. Stanford, California.

Stiglich, Germán

- 1922 **Diccionario geográfico del Perú**. 3 tomos. Lima.

Stouse, Pierre A. D. (jr.)

- 1970 The distribution of llamas in Bolivia. **Proceedings of the Association of American Geographers**, vol. 2: 136-140. (s/l).

Tamayo Herrera, José y Miguel Maticorena Estrada

- 1984 **Notas sobre Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los indios ...** Lima.

Tapia Núñez, Mario E. y Jorge A. Flores Ochoa

- 1984 **Pastoreo y pastizales de los Andes del sur del Perú.** Instituto Nacional de Investigación y Promoción Agropecuaria. (Programa colaborativo de apoyo de la investigación en rumiantes menores.) Lima.

Taylor, Gerald (ed.)

- 1987 [Francisco de Avila:] **Ritos y tradiciones de Huarochiri.** Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. IEP. (Historia Andina/12; Travaux de l'IFEA, tome XXXV.) Lima.

Theinert, A.

- 1910 Das Guanako. **Kosmos.** Handweiser für Naturfreunde. 7. Jg.: 93-95. Stuttgart.

Thompson, Donald E.

- 1968 Huánuco, Peru: A survey of a province of the Inca empire. **Archaeology**, vol. 21, no. 3: 174-181. Nueva York.

Thompson, Donald E.

- 1972 Peasant Inca villages in the Huánuco region. **ICA** 38, Stuttgart 1968, Bd. IV: 61-66. Munich.

Topic, Theresa Lange; Thomas H. McGreevy y John R. Topic

- 1987 A comment on the breeding and herding of llamas and alpacas on the north coast of Peru. **American Antiquity**, vol. 52, no. 4: 832-835. Washington D.C.

Tosi, Joseph A.

- 1960 **Zonas de vida natural en el Perú: Memoria explicativa sobre el mapa ecológico del Perú.** Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA, Zona Andina. (Boletín Técnico No. 5.) Lima.

Trier, Jost

- 1973 **Das sprachliche Feld. Eine Auseinandersetzung.** [1934.] Lothar Schmidt (ed.): **Wortfeldforschung.** Darmstadt.

Tschopik, Harry (jr.)

- 1968 **Magia en Chucuito. Los aymara del Perú.** Instituto Indigenista, Departamento de Antropología. (Ediciones Especiales: 50.) México.

Tschudi, Johann Jakob von

- 1853 **Die Keshua-Sprache.** Dritte Abtheilung. **Wörterbuch.** Viena.

Tschudi, Johann Jakob von

- 1869 **Reisen durch Südamerika.** 5. Band. Leipzig.

Ubelaker, Douglas H.

- 1981 **The Ayalán cemetery. A late integration period burial site on the south coast of Ecuador.** Smithsonian Institution. (Smithsonian Contributions to Anthropology, No. 29.) Washington D.C.

Uhle, Max

- 1895 **Aus Briefen Herrn Dr. Uhle's.** (Hierzu Tafel III). Ed. A. Bastian. **Ethnologisches Notizblatt.** Königliches Museum für Völkerkunde in Berlin. Heft 2: 80-83 y tabla III. Berlin.

Uhle, Max

- 1903 **Pachacamac.** Philadelphia.

Uhle, Max

1907 La masca paicha del Inca. **Revista Histórica**, tomo II: 227-232. Lima.

Ullmann, Stephen

1977 **Semantics. An introduction to the science of meaning.** [1962.] Oxford.

Urteaga, Horacio H. (ed.)

1938 **Los cronistas de la conquista.** (Biblioteca Peruana, primera serie no. 2.) París.

Urton, Gary

1981 Animals and astronomy in the Quechua universe. **Proceedings of the American Philosophical Society**, vol. 125, no. 2: 110-127. Philadelphia.

Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez

1983 Arrieros, troperos y llameros en Huancavelica. **Allpanchis**, vol. XVIII, no. 21: 65-88.

Valdizán, Hermilio y Angel Maldonado

1922 **La medicina popular peruana. Contribución al folklore médico del Perú.** Tomo I. Lima.

Valiente, Teresa

1979 **Der Lebenszyklus in inkaischer Zeit und Quechua-Dorfgemeinschaften der Gegenwart.** Tesis de doctorado, Berlín. Berlín.

Vallée, Lionel

1972 Cycle écologique et cycle rituel: le cas d'un village andin. **Revue Canadienne de Sociologie et Anthropologie**, 9 (3): 238-254. Calgary.

Van Baal, J.

Ver: Baal, J. van

Van Baaren, Th. P.

Ver: Baaren, Th.P. van

Vansina, Jan

1985 **Oral tradition as history.** Londres y Nairobi.

VanStan, Ina

1979 Did Inca weavers use an upright loom? Ann Pollard Rowe, Elizabeth P. Benson, Ann-Louise Schaffer (eds.): **The Junius B. Bird pre-Columbian textile conference, 1973.** Pp. 233-238. Washington D.C.

Vargas Ugarte, Rubén

1952 **Manual de estudios peruanistas.** Lima.

Vassberg, David E.

1978 Concerning pigs, the Pizarros, and the agro-pastoral background of the conquerors of Peru. **Latin American Research Review**, vol. XI, no. 3: 47-61. Austin.

Vega, Juan José

1974 Prólogo. Quipucamayos: **Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas.** (Ediciones de la Biblioteca Universitaria: Colección Clásicos Peruanos.) Pp. 5-18. Lima.

Villarreal Vara, Félix

1959 El carnaval y la marcación del ganado en Jesús. **Folklore Americano**, año 6-7, no. 6-7: 84-128. Lima.

Vivanco Flores, Carlos A.

1971 Llama rutuy. **Allpanchis**, vol. III: 169-170.

Webb, S. David

1974 Pleistocene llamas of Florida, with a brief review of the Lamini. S. David Webb (ed.): **Pleistocene mammals of Florida**. Pp. 170-213. Gainesville, Florida.

Weber, Friedrich

1910 **Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika. Eine biographisch-bibliographische Skizze**. Tesis de doctorado. Leipzig.

Weberbauer, Augusto

1922 **Vegetationskarte der peruanischen Anden**. (s/l).

Weberbauer, Augusto

1944 Clima y vegetación en los Andes del Perú y su territorio costanero. **Revista de Ciencias**. Facultad de Ciencias de la UNMSM. Año XLVI, no. 448: 167-182. Lima.

Webster, Steven

1973 **Native pastoralism in the south Central Andes**. Dep. of Anthropology, University of Auckland. (Working Paper, Social Anthropology, No. 19.) Auckland, Nueva Zelandia.

Wedin, Åke

1966 **El concepto de lo incaico y las fuentes**. (Studia Historica Gothoburgensia, VII.) Gotemburgo.

Wernhart, Karl R.

1986 Kulturgeschichte und Ethnohistorie als Strukturgeschichte. [1981.] Karl R. Wernhart (ed.): **Ethnohistorie und Kulturgeschichte**. (Böhlau-Studien-Bücher: Aspekte der Ethnologie.) Pp. 43-68. Viena y Colonia.

West, Terry L.

1981 Llama caravans of the Andes. **Natural History**, vol. 90, no. 12: 62-73. Nueva York.

Wheeler Pires-Ferreira, Jane; Edgardo Pires-Ferreira y Peter Kaulicke

1977 Domesticación de los camélidos en los Andes Centrales durante el período precerámico: un modelo. **JSA**, tome LXIV: 155-165.

Widengren, Geo

1969 **Religionsphänomenologie**. Berlín.

Willey, Gordon R.

1946 The culture of La Candelaria. Julian H. Steward (ed.): **Handbook of South American Indians**, vol. 2. Pp. 661-672. Washington, D.C.

Wilson, David J.

1988 Desert ground drawings in the lower Santa Valley, north coast of Peru. **American Antiquity**, vol. 53, no. 4: 794-804. Washington, D.C.

Wing, Elisabeth

1975 La domesticación de animales en los Andes. **Allpanchis**, vol. VIII: 25-44.

Winterhalder, Bruce; Robert Larsen y R. Brooke Thomas

1974 Dung as an essential resource in a highland Peruvian community. **Human Ecology**, vol. 2, no. 2: 89-104. Nueva York y Londres.

Wölck, Wolfgang

1987 **Pequeño breviario quechua**. IEP. (Lengua y Sociedad/8.) Lima.

Wolf, Teodoro

1975 **Geografía y geología del Ecuador.** Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito.

Yapita, Juan de Dios

1981 **Enseñanza del aymara como segundo idioma.** Instituto de Lengua y Cultura Aymara. La Paz.

Yazawa, Taiji

1960 **Climatological survey in the Central Andes. Andes. Report of the University of Tokyo scientific expedition to the Andes in 1958.** Pp. 412-414. Tokio.

Zuidema, R. Tom

1973 **Kinship and ancestorcult in three Peruvian communities. Hernández Príncipe's account of 1622.** BIFEA, t. II, no. 1: 16-33.

Zuidema, R. Tom y Gary Urton

1976 **La constelación de la llama en los Andes peruanos.** **Allpanchis**, vol. IX: 59-119.

APENDICE:**Lista de los animales que se encuentran en los diccionarios antiguos de quechua**

Según Berlin (1978) y lo expuesto en el cap. 2 del presente trabajo, los animales se ordenan tentativamente según los siguientes criterios de clasificación:

FORMA DE VIDA

quechua español

RANGO GENERICO

'español'

quechua español

RANGO ESPECIFICO

quechua español

VARIANTE

quechua español

La asignación de un determinado animal a uno de los grupos se basa en la forma quechua del término así como también en la definición que se encuentra en los diccionarios.

1. Mamíferos

2. Pájaros

3. Insectos

4. Peces

5. Batracios/Anfibios

6. Reptiles

Entre corchetes se encuentran los términos que no tienen equivalente en quechua.

Cuando resulta una clasificación de los términos que no es obvia por la pura enumeración, ésta se presenta, a manera de resumen, enmarcada al final del grupo correspondiente.

1. Mamíferos

llama 'mamíferos'

'ganado, oveja, carnero (silvestre)'

llama 'ganado de la tierra' (AR, GH)
 'oveja' (AR)
 'oveja, animal conocido' (ST)
 'oveja, animal conocido de las Indias' (ST)
 'oveja de la tierra' (GH)
 'carnero' (TR)
 'carnero de esta tierra' (AR)
 'asno silvestre' (ST)

q'ara llama 'carnero raso' (GH)
llama "chunca" 'carnero raso grande de carga sin lana' (GH)
llama wakaywa 'carnero lanudo grande de carga' (GH), '- o raso' (GH), 'carnero para carga' (AR)
wakaywa apaq llama 'carnero de carga' (GH)
wakaywa apaqllan/ chaqnana 'carnero lanudo de carga' (GH)
Castilla llama 'ganado de Castilla' (GH)
 "guaca" **llama** 'cierta especie de ovejas del Perú' (ST)

paqu 'oveja, animal conocido de las Indias' (ST)
 'oveja muy lanuda de indios' (AR, GH)
 'carnero lanudo' (TR)
 'carnero peludo de la tierra' (AR)
 'cierto género de carneros de la tierra lanudos' (AR)
 'carnero peludo de la tierra chico de comer' (GH)

paqucha 'carnerillos de la tierra lanudos y chicos para carne' (GH)
 'cordero de venado' (GH)

"guaca" 'oveja, animal conocido de las Indias' (ST)

"huacarpaña" (**uña**) 'carnero blanco sin mancha que sacrifican los indios' (AR, GH)

wanaku 'oveja, animal conocido de las Indias' (ST)
 'especie de ovejas' (ST)
 'oveja silvestre' (AR, GH)
 'carnero silvestre' (GH)
 'carnero silvestre de esta tierra' (AR)

wik'uña 'oveja, animal conocido de las Indias' (ST)
 'oveja silvestre' (AR, GH)

"cacca" 'asno silvestre' (ST)

Véase el Cuadro 3 al final del cap. 2

'ciervo, venado'

luychu	'ciervo o cierva animal' (ST) 'venado animal' (Chin.) (AR) 'cabra montesa, macho: cuernos chicos, hembra: sin cuernos' (GH) 'cabra montesa sin aspás' (GH) 'corzo animal' (Chin.) (AR)
taruka	'ciervo o cierva animal' (ST) 'ciervo animal de grande estatura' (AR) 'ciervo con cuernos de aspa' (GH) 'ciervo o venado' (AR, GH) 'ciervo o venado de puna' (GH) 'venado' (AR, GH), 'macho y hembra tienen cuernos enramados' (GH) 'corzo animal' (AR) 'corzo, como cabra montesa con cuernos de cabra' (GH)
harqi	'ciervo animal de grande estatura' (AR) 'venado' (AR) 'corzo animal' (AR)

AR:	luychu (Chin.) = harqi
GH:	luychu - 'de cuernos chicos' taruka - 'de cuernos grandes'
ST:	luychu = taruka

'anta'

awara 'anta, animal grande' (GH)

'tigre, león, jaguar'

puma 'león' (ST, AR, GH, TR)
'pardo león' (ST)

uturunku 'tigre' (ST, AR, GH, TR)
'onza' (ST)

chuqichincha 'onza animal' (AR)
[una constelación (AR, GH)]

puma 'puma'

uturunku 'jaguar'

chuqichincha sinónimo o variante dialectal

'gato (montés)'

misi(tu) 'gato' (AR, GH, TR)

usqullu 'gato montés' (AR, GH, TR)
'gato cervical' (ST)

'puerco (montés)'

khuchi 'puerco' (ST, AR, GH)
'puerca' (ST, AR)

sasiq khuchi 'cebón' (AR)
k'ita khuchi 'puerco montés' (GH)

sintiru 'puerco, o puerca' (ST)
'cochino lechón' (ST)
'puerco montés' (ST, AR, GH)
'puerco montés de los Andes' (GH)
'jabalí' (ST, AR, GH)

	domesticado	silvestre
ST:	khuchi/ sintiru	sintiru
GH:	khuchi	k'ita khuchi (montés) sintiru ('de los Andes' = selva)
AR:	khuchi	sintiru

'perro'

alqu	'perro' (ST, AR, GH, TR) 'galgo' (ST)
hatun alqu	'alano' (ST) 'lebre' (ST) 'mastín de ganado' (ST)
tinri alqu	'gozquito' (ST) 'perrito' (ST)
yuthu maskaq/ muthkiq alqu	'perdiguero' (GH)
apuruku	'perros grandes' (GH)

'zorra, raposa'

atuq	'zorra' (ST, AR, TR) 'raposa' (ST, AR, GH) 'raposa grande' (AR, GH)
qallu atuq	'zorra marrullera, taimada, sagaz' (GH)

'zorrilla'

añas	'animal de indios, especie de zorra' (ST) 'zorrilla' (TR) 'zorrilla que hiede' (GH) 'raposilla que hiede' (GH)
------	---

khunkusapa añas 'zorrilla que hiede' (GH)

"cumi" 'zorrilla que hiede' (AR) [probablemente Chin., ≠ "comi" en AR]

añas sinónimo o rango específico: **khunkusapa añas**

"cumi" variante dialectal del norte

'conejo (bravo)'

wisk'acha 'conejo' (ST)
'conejo de la tierra' (TR)
'conejo grande de la tierra' (GH)
'conejo de la tierra pardo' (AR, GH)
'gazapo de conejo' (ST)

"tumcila" 'gazapo de conejo' (ST)

"tumlla" 'conejo de Castilla que hay en esta tierra' (Chin.) (AR)

quwi 'conejo' (AR)
'conejo de Indias' (TR)
'conejo de los indios' (AR, GH)
'conejo de la tierra' (AR, TR)
'conejillo de la tierra' (GH)
'conejo desta tierra, el cuy' (GH)
'gazapo' (AR, GH)

k'ita/purun quwi 'conejo bravo del campo' (GH)

	silvestre	domesticado	
grande	wisk'acha		
chico	k'ita/purun quwi	quwi	
	"tumcila"		norte
¿?	"tumlla"	variante dialectal	costa

'ratón, rata'

huk'ucha

'ratón' (ST, AR, GH, TR)
'mur' (ST)
'rata' (ST)

'hurón; comadreja'

"siqqui"

'hurón' (AR, GH), 'es pardo' (GH)
'hurón, para cazar conejos' (ST)

chukuri

'comadreja' (GH)

paqu chukuri

'comadreja bermeja' (GH)

"siqqui"	se distinguen por el color
chukuri	

'oso'

uk(h)umari

'oso - animal' (AR, GH, TR)
'oso, animal conocido' (ST)

'armadillo'

kirkinchu

'animal de armado' (GH)

'mono'

k'usillu

'mono' (AR, GH, TR)
'mona' (ST, TR)
'mico' (AR, GH)
'gato pau(l)?, género de mona' (ST)

hacha k'usillu
pawqar k'usillu

'mono grande' (GH)
'mona pequeña' (ST)

2. Pájaros

Tipo de explicación lexicográfica:

- (a) por animales conocidos
- (b) por el color
- (c) por el canto
- (d) por otras características

phichiw / pisqu / pawaqkuna 'ave / pájaro'

- (a) por animales conocidos

'pato, ánsar, gaviota, milano'

ñuñuma

'pato ave' (AR)
'ánade ave' (AR)
'pato, ánade' (AR, GH)
'pato, ánade doméstica' (GH)
'pato, ánsar doméstico' (ST)

"huaillata"

'pato grande como de Castilla' (GH)

"villcayaku"

'pato, anarón grande' (GH)

mayuchulla

'gaviotas, todas las aves que se zambullen' (GH)

takama

'gaviota, ave conocida' (ST)
'gaviota negra' (AR, GH)
'pato de agua negro que no vuela' (GH)
'cerceta, ave de lagunas' (ST)

qillwa	'gaviota blanca' (AR, GH)		variantes fonéticas
"quecya"	'milano ave' (AR, GH)		
"queulla"	'otra ave semejante [a "qqueuya"] de laguna' (GH)		
"qqueuya"	'el milano que es como el de Castilla y coge pollos' (AR)		

criterios de diferenciación	
color	qillwa - blanca takama - negra
tamaño	"huallata" \ "villcayaku" / grande
alimentación	"qqueuya" - pollos
capaz de volar	takama - no vuela
de agua	mayuchulla - zambulle "queulla" - de laguna

'garza'

waq'ar 'garza' (AR)
'garza blanca, cuello largo, para carne' (GH)

wiqa 'garceta' (ST, AR)

'cisne'

yuku 'cisne ave' (AR, GH)

'gallina'

wallpa'gallina' (AR: Chin.; TR)
'gallo' (ST, AR)
'gallo, mandón de gallinas' (ST)**urqu wallpa****Mexico uparunap wallpan**'gallo' (AR)
'gallipavo' (GH)**atawallpa**

'gallina' (ST, AR, GH)

uparuna atawallpa

'gallipavo de Nicaragua' (AR)

wallpa
atawallpa'gallo'; Chin.: 'gallina'
'gallina'

'paloma, tórtola'

urpa(y)/
urpi'paloma' (ST, AR, GH, TR)
'paloma torcaz' (AR, GH)
'paloma zurita' (ST)
'tórtola ave' (ST, AR, GH)**ququtuwa**'paloma torcaz' (GH)
'tórtola grande' (GH)

"cucuri"

'paloma torcaz' (GH)
'tórtola grande' (GH)**kitu**

'paloma, tórtola mediana' (GH)

kullku'tórtola ave' (AR, GH, TR)
'tórtola chica' (GH)

¿hiperónimo?	urpa(y)/urpi
grande	ququtuwa , sinónimo: "cucuri"
	kitu
chico	kullku

'golondrina'

wayanay 'golondrina' (ST)

"rioc" 'golondrina' (ST)

kamantira 'pájaro como golondrina ...' (GH)

yana khallwa 'golondrina' (GH)

'perdiz'

yuthu 'perdiz en común' (GH)
'perdiz' (AR, TR)
'perdiz, ave conocida' (ST)
'perdiz pequeña' (AR, GH)
'codomiz ave' (ST)

p'isaq(a) 'perdiz grande' (GH)

"chuy" 'perdiz grande' (GH)

saq'aka 'como perdiz, pájaro de puna de colores' (GH)

hiperónimo:	yuthu
grande	p'isaq(a) , sinónimo: "chuy"
chica	yuthu

'faisán'

q'araku 'faisán ave' (AR, GH)

'tominejo, colibrí'

q'inti 'tominejo ave' (AR, TR)
'tominejo, el pajarito más pequeño' (GH)

waskarq'inti 'tominejo ave' (GH)
'[una especie de] tominejo' (GH)
'el pajarillo más chico que hay' (GH)

"huacapinca" 'tominejo más pequeño que **q'inti**' (GH)

'gorrión, jilguero'

ch'ayña 'gorrión' (ST)
'jilguero' (ST, AR, GH, TR)

"paria" 'gorrión' (AR, GH)

phichiw 'pardal, gorrión' (ST)

'ruiseñor'

ch'iqullu 'ruiseñor' (AR, TR)

'pito, carpintero'

akakllu 'pito ave' (AR)
'pito pájaro' (GH)
'pito verde' (ST)
'abejaruco' (ST)

'codorniz'

"pucpuca" 'codorniz ave' (AR, GH) [cf. **yuthu** (ST)]

'francolín'

piri(piri) 'francolín ave' (AR, GH)

'tordo'

chiwaku 'tordo' (AR, GH, TR)
'tordo, ave que anda a saltos' (GH)
'zorzal' (ST)

chanchaq chiwaku 'tordo, que anda trotando o saltando' (AR)

"cuyuchi" 'tordo, ave conocida' (ST)

'flamenco'

pariwana 'pájaro flamenco' (AR, GH)

'avestruz'

suri 'avestruz - ave' (ST, AR, GH, TR)

'papagayo'		
"chiqui"	'papagayo' (ST) 'papagayo chico' (GH) 'periquito' (GH)	chico
k'alla	'papagayo chico' (GH) 'periquito, periquillo' (GH)	sinónimos
uritu	'papagayo' (ST, AR, TR) 'papagayo mediano' (GH)	
"ahua huacamaya"/ "huacamaya ahua"	'papagayo muy grande de varios colores' (AR) 'papagayo grande' (GH)	grande

'águila, halcón'		
"paca"	'águila' (GH) 'todas las águilas en común' (GH)	
anka	'águila' (ST, AR, GH, TR) 'águila real - la mayor' (GH) 'gavilán' (ST)	
awankana	'águila real' (AR, GH) 'águila negra, o parda oscura, más pequeña que anka' (GH)	
k'illiwara	'cernícalo ave' (ST, AR) 'aguilucho' (ST)	
k'illiwara pisqu	'aguilucho, pollo de águila' (ST)	
waman	'halcón' (AR, GH, TR) 'todo género de halcón' (ST) 'halcón generalmente' (ST) 'neblí' (GH) 'neblí, especie de halcón' (ST) 'gavilán' (AR, GH) 'azor' (ST)	
paluy waman	'gavilán, neblí' (GH)	
waylla waman	'gavilán, azor de conejos' (GH)	
saqsay waman	'águila real la mayor' (GH)	

1. "paca" (hiperónimo) 'águila'

anka
awankana
k'illiwara

2. **waman** (hiperónimo) 'halcón'

paluy waman
waylla waman
saqsay waman

(véase también cap. 2)

'gallinazo'

suyuntuy

'gallinazo' (GH)
'gallinazo, ave de Indias' (ST)
'gallinaza' (AR)

'mochuelo, búho, lechuza'

qiphqi

'mochuelo ave' (AR, GH)
'- que canta así de noche' (GH)

pakpaka

'mochuelo ave' (AR, GH)
'- que canta así de noche' (GH)

sinónimos

tuku

'mochuelo' (ST)
'búho' (ST, TR)
'búho ave' (GH, TR), '- animal' (AR)

ch'usiq

'mochuelo' (ST)
'lechuza' (ST, AR, GH, TR)

'murciélagos'

masu

'murciélagos' (AR, GH, TR)
'murciélagos, ave de la noche' (ST)

chikchi 'murciélago, ave de la noche' (ST)

(b) por el color

ilichiwa 'pájaro pardo de pico amarillo' (GH)

utallaqi 'pájaro azul y amarillo' (GH)

"vincayru" 'pájaro alcoholado con rayas de color' (GH)

alqamari 'pájaro blanco y negro' (GH)

quriqinqi 'pájaro blanco y negro' (GH)
'ave de rapiña blanca y parda' (GH)

sinónimos

(c) por el canto

waychu 'cierto pájaro llamado así' (AR)
'cierto pájaro ceniciento que canta así' (GH)

"ricric" 'un pájaro que canta así' (GH)

(d) por otras características

pukupuku 'ave que canta al alba' (GH)

llasirwana 'pajarito muy ligero' (GH)

"quisquis" 'un pajarito' (GH)

3. Insectos

['insectos']

uru1	'gusano, todo género' (GH) 'araña' (ST, AR, GH, TR) 'araña chica' (GH)	uru2
	'araña'	
uru2	'araña' (ST, AR, GH, TR) 'araña chica' (GH)	
pachka	'araña como quiera' (ST)	
apasanka uru	'araña' (AR) 'araña grande' (GH, TR)	
kaniq uru	'araña ponzoñosa' (GH)	
hanpiyuq uru	'araña ponzoñosa' (GH)	
miyuyuyq uru	'araña ponzoñosa' (GH)	
"vilca" uru	'araña muy ponzoñosa grande' (ST)	
kusi kusi	'araña pequeña' (ST) 'araña pequeña buen agüero de indios' (AR) 'araña que hila' (TR)	
= kusi uru	'araña, alguacil de las moscas' (GH)	
	'gusano', 'polilla'	
kuru	'gusano' (ST, AR, GH, TR) 'gusano de vivos' (GH) 'polilla de cuerpos' (GH) 'revoltón' (ST)	
tinta kuru	'polilla' (GH) 'polilla de ropa' (GH) 'polilla del madero' (GH) 'gorgojo' (AR) 'carcoma' (AR)	
thuta kuru = thuta	'polilla de grano, o de ropas' (GH) 'polilla' (AR: Chin., ST, GH, TR) 'carcoma' (AR, GH, TR) 'carcoma de madera' (ST, GH) 'gorgojo' (ST, GH) 'gorgojo que come el trigo' (ST)	
hut'uskuru(y)	'gusano del maíz' (ST, GH)	
"puyu"	'polilla' (AR, GH) 'polilla de la madera' (GH) 'gorgojo' (AR, GH) 'gorgojo que come el pan' (AR) 'carcoma' (AR) 'carcoma de madera' (ST)	

"çarça"	'gusano de cuerpo muerto' (ST)
"vecca" (wiq'a)	'gusano de cuerpo muerto' (ST)
"vicuyro" (wiqu)	'gusano de madera' (ST)
"matengoy"	'gusano de madera' (ST)
k'uyka	'lombriz' (AR, GH, TR)
	'lombriz del estómago' (ST, GH)
unu (yachaq) k'uyka	'sanguijuela' (GH)
pinchi(n) kuru	'luciérnaga gusano' (AR, GH)
kuru waqhrayuy	'gusano con cuernos' (ST)
askanku	'gusano peludo espinoso' (AR)
	['erizo' (AR, GH)]

Véase el Cuadro 1 al final del cap. 2

'abeja, avispa'

tuqtu 'abeja que hace miel' (AR, TR)
 ['la miel' (AR, TR)]
 'plumas blandas' (GH)]

wanqyru 'abeja' (ST, AR, GH, TR)
 'abejón' (AR, GH)
 'avispa' (ST)

anta wanqyru 'abejón' (GH)

urunqy 'abeja' (ST)
 'abejón' (AR, GH)
 'avispa' (ST, AR, GH)

akatanqa₁ 'abejón' (ST)

urunqy	'avispa'
wanqyru	'abeja'
anta wanqyru	'abejón'
tuqtu	'abeja de miel'

'escarabajo pelotero'

akatanqa2 'escarabajo pelotero' (ST, AR, GH, TR)

'mosca, mosquito'

ch'uspi 'mosca' (AR, GH, TR)
 'mosca volátil' (ST)
 'mosquito' (ST, AR, TR)
 'mosquito chico' (GH)

wanwaq ch'uspi 'mosquito, zancudo zumbador' (GH)
huch'uy ch'uspi 'mosquito' (AR, GH)
kaniq ch'uspi 'mosquito que pica' (AR, GH)

wanwa 'mosquito, zancudo' (AR)**hanku** 'mosquito, zancudo' (GH)

tankayllu 'mosquito grande que pica' (GH)
 'tábano' (ST)

suní chaki
k'aspi chaki 'zancudo' (GH)
chuschasapa
atakasapa

grande tankayllu

no especificado:

wanwa
hanku**chico ch'uspi**

'mariposa'

pillpintu 'mariposa' (ST, TR)
 'mariposa pequeña' (AR, GH, TR)

akarway 'mariposa grande' (GH)

taparaku 'mariposa grande' (AR, GH, TR)

chico	pillpintu
grande	taparaku sinónimo: akarway

'hormiga'

qullwi 'hormiga grande' (ST)
'hormiga grande sin alas' (GH)
'hormiga grande con alas' (GH) [sic]

sisi 'hormiga' (AR, TR)
'hormiga sin alas' (GH)
'hormiga pequeña' (ST, GH)
'hormigas pequeñas y grandes' (AR)

mara sisi 'hormiga grande' (AR, GH)

añayllu 'hormiga' (TR)
'hormiga grande' (ST, AR, GH)
'hormiga grande con alas' (GH)

rikrayuq añayllu 'hormiga con alas' (GH)

no vuela	vuela	
qullwi	añayllu	grande
sinónimo:	sinónimo:	
mara sisi	rikrayuq añayllu	
sisi		chica

'grillo, cigarra, langosta'

q'isqis

'langosta' (GH)
'chicharra' (GH)

"qqecheqqeche"

'langosta' (GH)

"quixqui"

'cigarra' (ST)

f'inti

'langosta' (AR, GH, TR)

"tiyan tiyan"

'cigarra' (ST, AR, GH)
'chicharra' (AR, GH)

ch'illikutu

'grillo animal' (AR, GH)

"chillimango"

'grillo, especie de cigarra' (ST)

'piojo, liendre'

usa

'piojo' (AR, GH, TR)
'piojo de la cabeza' (ST)

"ocça"

'piojo' (ST)
'piojo de la cabeza' (ST)

"moti"

'piojo' (ST)
'piojo de la cabeza' (ST)

ch'iya

'liendre' (AR, GH)
'liendre, especie de piojo' (ST), '- de cabellos' (ST)

hamak'u

'piojo de animales' (GH)

'pulga'

piki'pulga' (ST, AR, GH, TR)
'nigua' (AR, TR)**huch'uy(chaq) piki**

'niguas' (GH)

'arador'

isu'arador animal' (AR, GH, TR)
'gusanillo que da comezón' (GH)

'garrapata'

akta

'garrapata' (ST, AR, GH)

'chinche'

itha

'chinche' (AR, GH, TR)

"venchuca"

'chinche' (TR)

4. Peces**challwa** 'pez / pescado'

'sardina, anchoveta'

ch'ikuru'sardina' (AR, GH)
'anchoveta' (AR)**chuqi challwa**
= **quri challwa**'sardinilla' (AR, GH), '- preciada del Inca' (GH)
'sardinas frescas' (GH)
'anchoveta' (GH)
'pescadopreciado y regalado' (GH)

'albur, liza'

wita (challwa) 'albur' (ST)

ST como sinónimo:
"catma" 'liza' (ST)

'bagre'

lluchka 'bagre pescado' (AR)

'jibia'

"roco"² **challwa** 'jibia pescado' (ST) [cf. "roco"¹ (ST) crustáceos]

'pescado del Collao'

such'i 'pescado del Collao' (AR)

'pescadillo del río'

"yamar" 'pescadillos del río' (GH)

'un pez'

awaqu 'un pece' (GH)

p'uru challwa cf. batracios

"huacri" **challwa** cf. crustáceos

['animales del mar que no son peces']

'lobo marino'

asuka 'lobo marino' (AR, GH)**"thome"** 'lobo marino, pescado' (ST)**quchapuma** 'lobo marino' (GH)**unupuma** 'lobo de agua' (GH)
'león de agua' (GH)

'ballena'

"vraguaca" 'ballena de la mar' (ST)

	sierra	costa
mono- lexemático	asuka	"thome"
derivado de la fauna conocida	unupuma quchapuma	

['crustáceos']

'caracol'

diferenciación
según uso**ch'uru**'caracol' (ST, AR, TR)
'caracol gusano' (GH)
'caracoles menudos de comer'
(GH)
'ostra pescado' (ST)
'almeja, pescado' (ST)
'hostillón, mejillón' (AR)

- alimento

wayllaqi(s)pa 'caracol vocina' (GH)
'la vocina de caracol grande' (GH)
'vocina de caracol' (AR)
'trompeta de caracol' (AR)
'caracol grande de comer que es la trompeta' (GH) - instrumento musical

"huanya" 'caracol que se ponen los indios para gala en la cabeza' (AR, GH) - adorno

'cangrejo'

apanquray 'cangrejo' (ST, AR, GH)

'camarón'

yukra 'camarón' (ST, AR, GH)

ch'ichi 'animalejos como camaroncillos, para una salsa' (AR)

["amucca" 'camarones secos' (GH)]

'concha'

"cara" 'concha de pescado' (ST)

mullu 'concha colorada del mar' (ST, AR, GH)

puka mullu

mulluysimi pukaysimi

mulluy wirp'a

Castilla mullu pukapuka

'coral' (AR)

'el de los labios colorados

hermosos' (GH)

'coral' (GH)

'coral'

chakira 'coral' (ST)
'coral de la tierra' (GH)
'coral que sacrificaban los indios' (AR)

'ostra'

"roco"₁ 'ostra pescado' (ST) [cf. **ch'uru** (ST) y peces: 'jibia']

'almeja'

"huacri" **challwa** 'almejas' (GH) [cf. **ch'uru** (ST)]

5. Batracios/Anfibios

'renacuajo'

ultu 'renacuajo' (GH)

hulq'i 'renacuajo' (ST, AR, GH)

huq'uyllu 'renacuajo' (AR, GH)

'sapo, rana'

p'uru challwa 'sapillo que se hace de renacuajo' (GH)

ch'iqlla 'renacuajo' (AR)
'ranilla y sapillo verde que se hace del **hulq'i** renacuajo' (GH)
'rana, animal terrestre' (ST)

hanp'atu	'rana, animal terrestre' (ST) 'sapo' (ST, AR, GH, TR) 'sapo de tierra' (GH) 'escuerzo' (ST)
rumi hanp'atu	'tortuga galápagos' (ST) [→reptil en la categorización biológica moderna]
k'ayra	'rana' (AR, GH, TR) 'rana de agua' (GH)
"ococo"	'sapo de agua' (GH) 'sapillo de agua' (GH)

renacuajo	ultu hulq'i huq'uyllu
sapo/rana que se hace de renacuajo	p'uru challwa ch'iqlla
de agua	k'ayra "ococo"
de tierra	hanp'atu

6. Reptiles

'culebra, serpiente, víbora'

amaru	'serpiente' (ST, GH, TR), '- generalmente' (ST) 'sierpe' (ST) 'serpiente grande sin alas' (GH) 'culebra' (AR) 'dragón' (ST, GH)
hatun amaru	'serpiente' (AR) 'culebra muy grande' (GH) 'dragón' (GH)
mach'aqway	'culebra' (ST, AR, GH, TR) 'culebra boba' (GH) 'víbora, serpiente' (ST)

katari	'víbora que mata' (GH)
chini katari	'viborilla delgada' (GH)
upa katari	'víbora mediana y gorda vareteada' (GH)
kaniq katari	'víbora ponzoñosa' (GH)
= miyuyuq katari	
"pallaca tarisca payoc" katari	'víbora de cascabel' (GH)
"quirquirichu"	'víbora, serpiente' (ST)
"chata"	'víbora, serpiente' (ST)
palla qaraywa1	'víbora de cascabel' (GH) [cf. palla qaraywa2 (GH) - 'lagartija']

amaru	serpiente
mach'aqway	culebra
katari	víbora

los compuestos (rango específico) se diferencian por

- tamaño
- color
- veneno

'lagarto, lagartija'

qaraywa 'lagarto' (ST)
 'lagartija' (ST, AR, GH, TR)

palla qaraywa2 'lagarto muy pintado' (GH)

mat'inka 'lagarto' (AR)
 'lagartija' (AR: Chin.)

=====

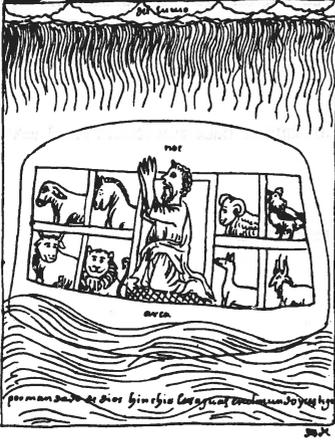
ILUSTRACIONES

Para complementar las descripciones de los camélidos se reúnen aquí las ilustraciones que los cronistas de la época colonial han hecho de estos animales y algunas otras representaciones artísticas (cerámica, textiles, etc.).

Primero se encuentran los dibujos de Guaman Poma, a los que se hace referencia en el texto con su respectivo número.

Las otras ilustraciones están numeradas para facilitar la referencia.

EL SEGUNDO MUNDO DE LIOE



Guaman Poma 24 [24]

CESTO CALLE MACTA

204



Guaman Poma 204 [206]

227



Guaman Poma 225 [227]

240



Guaman Poma 240 [242]



Guaman Poma 254 [256]



Guaman Poma 270 [272]



Guaman Poma 318 [320]



Guaman Poma 525 [529]



Guaman Poma 850 [864]

377



Guaman Poma 877 [891]

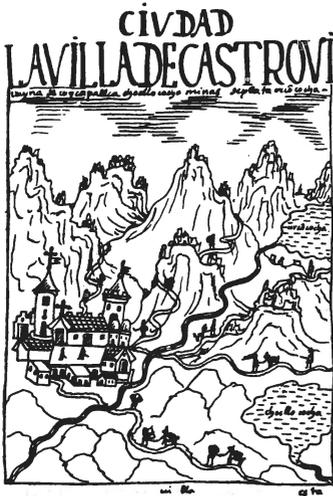


Guaman Poma 880 [894]



Guaman Poma 928 [942]

1045



Guaman Poma 1045 [1053]

1051



Guaman Poma 1051 [1059]

11041



Guaman Poma 1141 [1151]

11090



Guaman Poma 1150 [1160]



*Pacos o Llanas, según
Ulrico Schmidel.
De la obra: Viaje al Río
de la Plata. 1534-54.*

Ilustración 1: "Pacos o Llanas, según Ulrico Schmidel.
De la obra: Viaje al Río de la Plata"
(tomada de: Flores Ochoa 1987: 3)



Aparece en el capítulo CXI

Ilustración 2:
Cieza de León:
Crónica [1553] b 1984:
entre las páginas 264 y 265



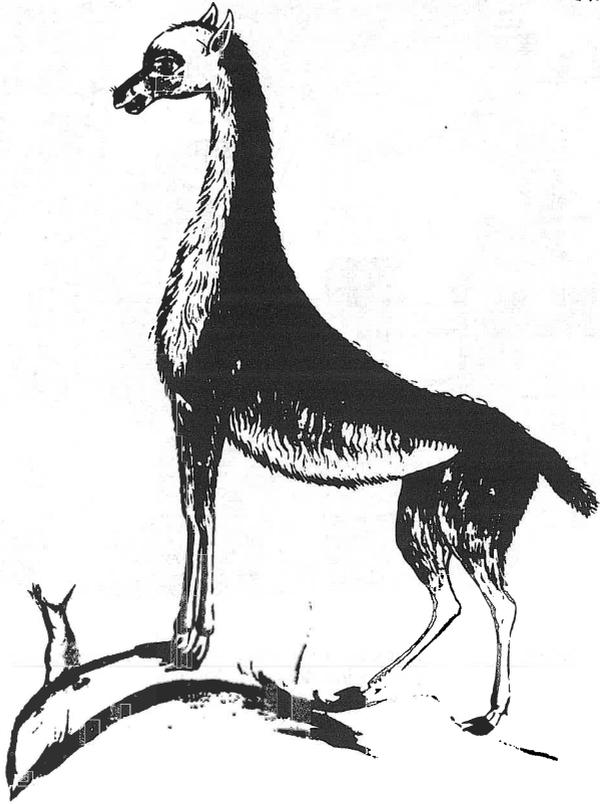
Ilustración 3: Ocaña [1605] 1969: entre las páginas 188 y 189



Ilustración 4: Fernández de Oviedo [1535-1550] 1959
tomo V: Lámina V

Huamaco.

EST. N° IV.

**Ilustración 5:**

Martínez Compañón
[siglo XVIII] 1987:
Est. No. IV: "Huanaco"

**Ilustración 6:**

Martínez Compañón
[siglo XVIII] 1987:
Est. No. XCVIII: "Huacacuru"
(amarillo y negro)

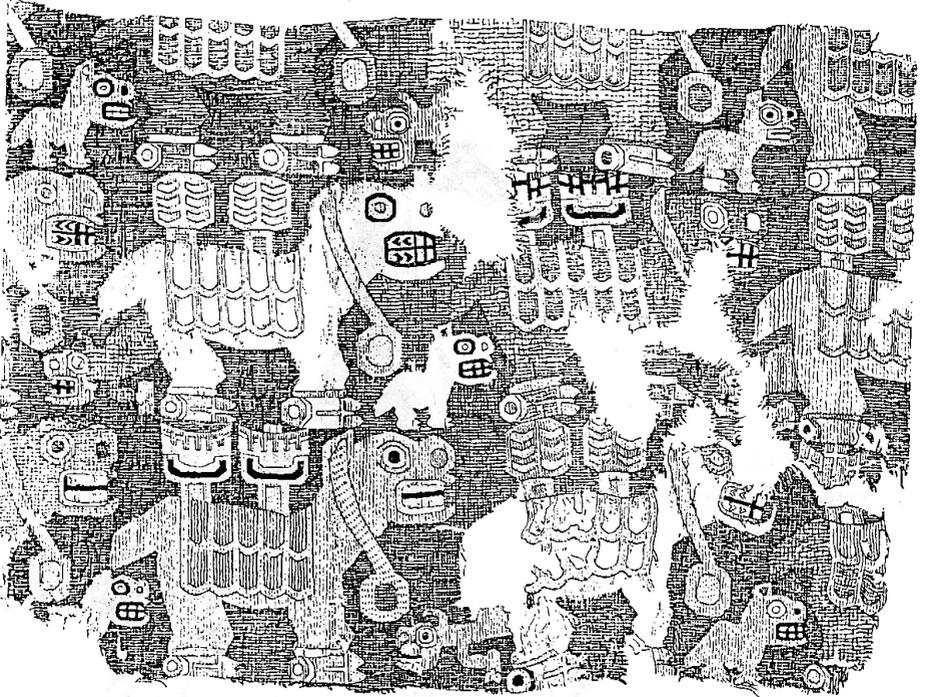


Ilustración 7: Appleton 1971: Plate 68: "Tiahuanaco fragment"
(Colección Bernoulli, Basilea)



Fig. 119. Weaving staff. Carzo type. Graves of the Sun temple; [n. s.]

Ilustración 8: Uhle 1903: 96

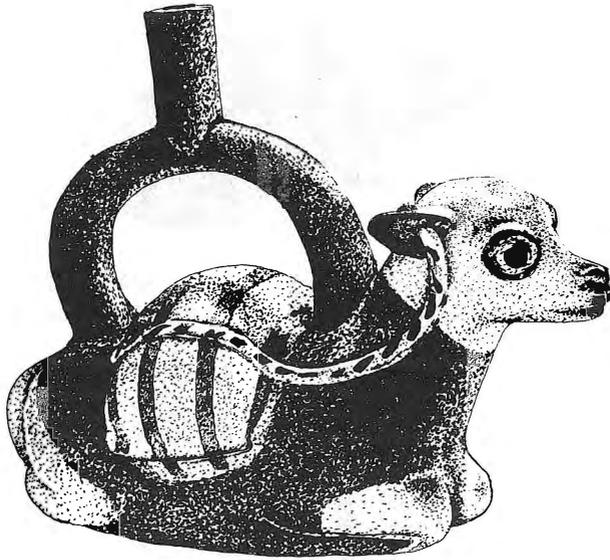


Ilustración 9: Cerámica mochica, Museo de Antropología, Basilea



Ilustración 10: Rydén 1934: La Candelaria, Argentina
(según una copia hecha por Nachtigall 1965a: 480)

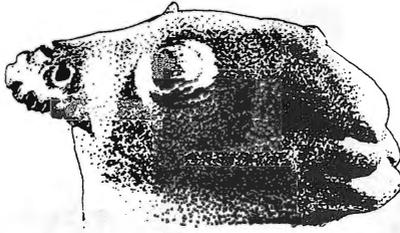


Ilustración 11: Muelle/Blas 1938: Lámina 49 (b): "Estilo Chancay Ceramio de doble recipiente: vaso unido a un cántaro que figura taza que contiene una cabeza de llama"

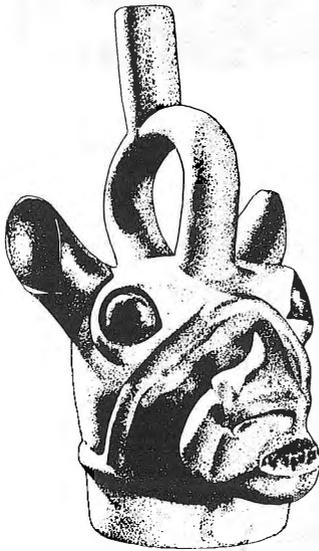


Ilustración 12: Muelle/Blas 1938: Lámina 17: "Estilo Mochica Cabeza escultórica; gollete estribo (llama rumiando)"

