

chamanismo y sacrificio

Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur



*Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho,
Jean-Françoise Bouchard, editores científicos*



Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales
Banco de la República

Instituto Francés de Estudios Andinos

Chamanismo y sacrificio

*Perspectivas arqueológicas y etnológicas en
sociedades indígenas de América del Sur*

*Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho,
Jean-Françoise Bouchard, editores científicos*

Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales
Banco de la República

Instituto Francés de Estudios Andinos
Bogotá, D.C., 2005

Fundación de Investigaciones
Arqueológicas Nacionales
Banco de la República
Carrera 5 # 11-68, Piso 3°
Tel. 571-3431375
Bogotá, Colombia
rortizen@banrep.gov.co
<http://www.banrep.gov.co/blaa/fian/princi.htm>

Instituto Francés de
Estudios Andinos
Casilla 18-1217
Av. Arequipa 4595
Lima 18, Perú
fax: (51 1) 445 76 50
postmaster@ifea.org.pe
<http://www.ifeanet.org>

Este libro corresponde al tomo 179 de la serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (ISSN 0768-424 X)

Coordinación Editorial
Clara Isabel Botero

Corrección de Estilo
Santiago Tobón

Diseño y Diagramación
Tangrama

Fotografías de carátula
Chamán Barasana haciendo sus dibujos en la arena, Vaupés, 1968, archivo fotográfico Gerardo Reichel-Dolmatoff, Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República.
Baile ceremonial Tukano, 1966, 1968, archivo fotográfico Gerardo Reichel-Dolmatoff, Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República.
Fotografías de objetos de orfebrería 04252, 029286, 06700, 06255, 02169 y cerámica C0738, Colección Museo del Oro del Banco de la República.

Preprensa
Contextos Gráficos

Impresión
Panamericana Formas e Impresos S.A.

ISBN : 958-95153-6-3

Bogotá, D.C., 2005

Presentación <i>Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard</i>	9
Sacrificios y chamanismo en la cultura Tumaco-La Tolita (Colombia y Ecuador) <i>Jean-François Bouchard</i>	17
Plantas amazónicas, caminos y relaciones <i>Inés Cavelier Franco</i>	27
¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos? <i>Anne Legast</i>	35
Sacrificio y ofrenda entre los muisca <i>Roberto Lleras Pérez</i>	47
Sacrificios y calendario ceremonial en las sociedades de los Andes centrales <i>Anne Marie Hocquenghem</i>	75
Chamanismo y sacrificio en Real Alto: antecedentes del ritual andino en el formativo temprano del antiguo Ecuador <i>Jorge Gabriel Marcos Pino</i>	105
Ritos de sacrificio e iniciación entre los muisca Simbología política en el norte de los Andes <i>François Correa</i>	123

1. Algunas precisiones en cuanto al sacrificio

Sin entrar en grandes debates sobre la naturaleza del sacrificio se puede considerar este acto ritual como una ofrenda a las divinidades de un ser, animado o inanimado, consagrado y puesto enseguida fuera de todo uso profano mediante la inmolación o la destrucción. Se puede pensar que el acto sacrificial expresa una relación de dependencia entre los hombres y los seres míticos. Se puede entender que la comunicación establecida por medio del sacrificio entre los sacrificantes y los entes sobrenaturales tiene el sentido de un acto de sumisión y de homenaje, que busca obtener los favores o desviar las iras de los poderosos inmortales. El sacrificio tiene dos polos, por un lado uno ofrece lo que tiene, y por otro uno se priva de lo que da, esto con el objetivo de conseguir en intercambio de la ofrenda, de la privación, un contra-don, una contraprestación, que se relaciona con la fuerza vital. Dentro del marco de este intercambio se puede suponer que el sacrificio será tanto mejor recibido y tanto más eficaz si la ofrenda tiene más valor y, en este sentido, se puede comprender la inmolación de seres humanos. Finalmente se puede reconocer que el sacrificio no es un tipo particular de rito, sino un género que contiene muchos de ellos, según el contexto social de la ofrenda, su naturaleza, la

forma de su inmolación, las circunstancias y los significados particulares de la comunicación establecida entre los sacrificantes y las entidades de las cuales dependen.

Para abordar el tema de los sacrificios en las sociedades de los Andes centrales vamos a considerar la iconografía prehispánica y a centrar nuestra atención en las imágenes mochicas que son muy realistas. Estas representaciones figuran en el material funerario y sobre las paredes de los templos en los centros administrativos y ceremoniales de la costa norte del Perú, que datan de 200 a 700 años d. C. e ilustran, entre otros temas, diversas formas de dar muerte a seres humanos, hombres, mujeres y niños.

En el marco de este trabajo, vamos a tomar en cuenta las escenas que tratan de la degollación de prisioneros y aquellas que tratan de los suplicios impuestos a hombres y mujeres. Vamos a tratar de mostrar el carácter sagrado de estas imágenes, de identificar a los actores, de reconstruir las circunstancias y los significados particulares de estos actos rituales, aplicando un método de análisis y de interpretación de los datos icónicos propuesto en los años setenta (Hocquenghem 1973, 1977, 1987).

2. El carácter sagrado y ceremonial de la iconografía mochica

A partir de las colecciones mochicas que se conservan en museos europeos y peruanos, hemos constituido un corpus fotográfico de representaciones pintadas, modeladas, esculpidas, grabadas o tejidas en más de 4.000 objetos de barro, de cerámica, de piedra, de metal, de hueso, de conchas, de fibras vegetales y animales. El análisis de este corpus nos ha permitido poner en evidencia la estructura interna y el carácter sagrado de la iconografía. En resumen, lo siguiente:

Las diferentes representaciones están reproducidas en muy gran número, con las mismas técnicas y sobre soportes similares, o con el apoyo de variados medios de expresión artística y sobre objetos de formas y de naturalezas diversas. Éstas se presentan como reproducciones de partes o de detalles de escenas complejas.

Las escenas complejas están también reproducidas en numerosos ejemplares, ya sea en forma completa, en partes o en detalles. Representan un limitado número de acciones específicas que se refieren a la comunicación entre un mundo real y un mundo sobrenatural, o que se desarrollan en paralelo en estos dos mundos.

El mundo real está poblado de seres humanos, el mundo sobrenatural está habitado sea por difuntos cuyos cuerpos son esqueléticos, sea por seres míticos antropomorfos y zoomorfos cuyos atributos son los colmillos y las serpientes. Las diferentes escenas complejas no son independientes unas de otras, los actores son los mismos personajes y las acciones se organizan en secuencias temporales.

La comparación del corpus mochica con otros conjuntos de imágenes, que provienen de la costa y de la sierra centro-andinas y datan desde el inicio del primer milenio antes de nuestra era hasta la conquista española, nos ha permitido constatar que:

Si bien los estilos difieren según las regiones y las épocas, la estructura de las iconografías andinas y las acciones representadas son similares.

La estructura interna de estas iconografías y los temas tratados indican que las diversas representaciones ilustran, a lo largo del tiempo y del espacio, un discurso específico, enunciado y retomado en partes o en detalles, que no se relaciona con la esfera de lo profano y lo cotidiano, pero sí con la de lo sagrado y lo ceremonial.

Habida cuenta del carácter sagrado y ceremonial de las imágenes prehispánicas, mochicas u otras, las representaciones de prisioneros degollados y las de hombres y de mujeres supliciados, pueden ser consideradas como representaciones de actos sacrificiales.

Para entender el significado particular de estas escenas es necesario tratar de reconstruir el sentido y la función del conjunto iconográfico del cual forman parte.

3. La iconografía y el calendario ceremonial andino

Para tratar de reconstruir el sentido y la función de la iconografía andina, puede ser de utilidad comparar el conjunto de los datos icónicos mochicas con los textos que, a partir del siglo XVI, tratan de los discursos y de las costumbres andinas relacionados con lo sagrado y lo ceremonial, con los mitos y los ritos de los Andes centrales. Este método parece justificado, Claude Lévi-Strauss en su artículo *La serpiente con el cuerpo lleno de peces*, escribía en 1947:

«¿Cómo no darse cuenta que la clave de la interpretación de tantos motivos aún herméticos se encuentra a nuestra disposición e inmediatamente accesible, en los mitos y en los cuentos que están todavía vivos? Sería un error descuidar estos métodos, en los que el presente permite acceder al pasado. Únicamente ellos son susceptibles de guiarnos en un

laberinto de monstruos y de dioses, cuando, a falta de escritura, el documento plástico es incapaz de sobrepasarse a sí mismo. Restableciendo los nexos entre regiones lejanas, ellos confirman, esclarecen —quizás explicarán algún día— este amplio estado de sincretismo con el cual, para su desgracia, el americanista parece estar condenado a chocar, en su búsqueda de los antecedentes históricos de tal o cuál fenómeno particular».

A partir de los textos de los cronistas y de los extirpadores de idolatrías, entre otros Juan de Betanzos (1987 [1550]), Pedro Cieza de León (1984-1987 [1553]), Cristóbal de Molina (1959 [1575]), Juan de Acosta (1954 [1590]), Felipe Guamán Poma de Ayala (1936 [1615]), Garcilaso de la Vega (1985 [1609]), hemos constituido y analizado un corpus de informaciones sobre los ritos y los mitos incas. Luego hemos comparado los datos icónicos con las informaciones etnohistóricas. Resulta que cada una de las diferentes escenas de la iconografía mochica puede relacionarse con una de las ceremonias cuyo conjunto constituía el calendario ceremonial inca (Hocquenghem 1987, 1997 cap. V).

El calendario ceremonial inca establecía paralelos entre los ciclos de los fenómenos naturales, de los astros y de las estaciones, de la reproducción animal y vegetal, y de la reproducción de los hombres y de sus instituciones, estableciendo homologías y marcando el paso de una etapa a la otra de los ciclos naturales y sociales. En el marco de cada una de las doce ceremonias relacionadas con uno de los doce meses del calendario luni-solar, los incas celebraban sacrificios. La naturaleza de las ofrendas variaba según las ceremonias, podían ser hombres, mujeres, niños, llamas, coca, objetos de metales preciosos, oro, plata, cobre, conchas de *Strombus* y de *Spondylus*, tejidos, primicias de las cosechas, o una parte de todo lo que había sido producido y gozado en el transcurso del año.

La traducción del manuscrito quechua que trata de los ritos y las tradiciones de Huarochirí y los comentarios a este texto, ofrecidos por Gerald Taylor (#1608, 1987a), dejan entrever cómo la fuerza vital se transmitía, por medio de sacrificios, entre una fuente animante, *camac*, un ancestro, un antepasado, una entidad sagrada, *huaca*, y un ser o un objeto animado, *camasca*. A comienzos del siglo XVII el *camac* era una fuerza eficaz que animaba y sustentaba no sólo a los hombres sino también al conjunto de los animales, de las plantas, de las cosas, para que cada ser pudiese realizar su potencialidad de funcionar en el sentido determinado por su propia naturaleza. Los ancestros poseían diferentes grados de capacidades de

animar y sustentar, algunos *camac* eran más eficaces que otros dependiendo de sus rangos y de la calidad del culto, de los sacrificios, que les ofrecían sus *camasca*. La existencia de un *camac* poderoso no excluía a los otros cuyas fuerzas podían ser complementarias, y los *camasca*, que recibían su ser y sustento gracias a diferentes fuentes, podían aumentar la calidad de su *cama*, ánima, retomando la traducción de Garcilaso de la Vega, de hecho su aliento (Taylor 1987a:24-25, Garcilaso de la Vega 1985:2:47).

Diego González Holguín, en su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Quichua o del Inca* (1608, ed. 1952), asocia *cama* a *hucha*: «Hucha o cama. Pecado, o negocio o pleyto». Taylor observa que en los pasajes menos *aculturados* del manuscrito de Huarochirí, *hucha* corresponde sobre todo a «falta», es decir, a la no observación de una obligación ritual, cuya consecuencia es inevitablemente la enfermedad o la muerte del culpable o de uno de sus próximos parientes. Nota que «falta» implica «obligación» y que en la serie de definiciones de *cama*, que figuran en el mismo diccionario, se expresan varios matices de «derecho» y de «deber»: «pleito» es el derecho disputado y reivindicado, y «negocio» en este contexto parece significar «tarea o función asociada con alguien» (Taylor 1987a:29-30).

Es de notar además que los andinos distinguían tres aspectos de la fuerza vital, tres formas diferentes de poder (Taylor 1987a:25-27). Un poder intelectual, *callpa*, relacionado con la comunicación, la memoria, el saber, que los sacerdotes temidos lograban por medio de un esfuerzo y trabajo constante, repitiendo los gestos de los antepasados para conseguir las artes ancestrales que permitían vislumbrar y alejar los males. Un poder físico, *sinchi*, relacionado con la valentía, el coraje, la bravura, que los jefes reconocidos desarrollaban durante un largo y duro proceso de iniciación para enfrentar y vencer todas las adversidades. Finalmente, un poder político, *capac*, relacionado con la riqueza, la opulencia, la generosidad, que los señores respetados adquirían y ostentaban con el propósito de imponer y mantener el orden.

Con la finalidad de mantener la circulación de la fuerza vital los incas sacrificaban a los ancestros míticos más poderosos. En primer lugar a *Viracocha Pachacamac*, el *camac* que animaba y sustentaba el espacio-tiempo, la *pacha*, desde su fundamento hasta sus confines; luego a *Inti Viracocha*, el Sol, padre de los incas, y a quienes lo acompañaban y tenían sus aposentos en su templo. Estos eran *Mama Quilla*, la Luna, esposa y hermana del Sol y madre de los incas, el lucero de la

mañana y la tarde; Venus, junto con las siete cabrillas y las estrellas, modelos de las cosas existentes; *Inti Illapa*, el relámpago-trueno-granizo, entidad opuesta y complementaria del Sol; el *Cuichu*, arco del cielo, tan grande que ocupaba de una pared a otra con todos sus colores al vivo, y tan venerado que cuando lo veían los incas, cerraban la boca y ponían la mano delante porque si descubrían los dientes se gastaban y pudrían. El quinto aposento del Templo del Sol era el del sumo sacerdote quien sacrificaba a los ancestros míticos así como a las momias de los antepasados fundadores de los diversos linajes incas (Garcilaso de la Vega 1985:3:127-129).

En base a estas informaciones e interpretaciones, percibimos la gestión de la fuerza vital como un negocio entre los poderosos inmortales y los hombres, que implicaba actos sacrificiales. Por un lado las capacidades de animar y sustentar de los ancestros dependían de la naturaleza de las ofrendas que recibían y del empeño que ponían sus descendientes en cumplir con sus obligaciones rituales. Por otro lado la cantidad y calidad del flujo de fuerza vital que recibían los *camasca* eran relativas al trato que ofrecían a sus *camac*. Vislumbramos entonces que de mes en mes, de año en año, de generación en generación, por medio de los sacrificios, las ceremonias incas tendían a mantener la circulación de la fuerza vital entre los hombres y sus antepasados, míticos y reales. El calendario ceremonial sería entonces la institución que permitía celebrar el culto a los ancestros y que, recordando los mitos y actualizándolos ritualmente, aseguraba la producción y la reproducción social en los Andes centrales. Finalmente, si el paralelo establecido entre las escenas mochicas y las ceremonias incas se justifica, la iconografía andina tendría la función de fijar el orden ancestral por medio de la imagen.

Para tratar de identificar a los actores y de precisar las circunstancias y los significados particulares de las dos formas de sacrificios humanos que nos interesan en el marco de este estudio, nos queda por ver la manera cómo estas diferentes imágenes pueden relacionarse con algunos de los ritos incaicos y ciertas supervivencias actuales del calendario ceremonial andino.

4. Los actores, las circunstancias y los significados de los sacrificios

La degollación y los ritos de propiciación

Por el lado de las imágenes tenemos una secuencia de escenas complejas que tratan de un combate ritual. Los guerreros se enfrentan por pares y se golpean



Figura 1.



Figura 2.



Figura 3.



Figura 4.



Figura 5.

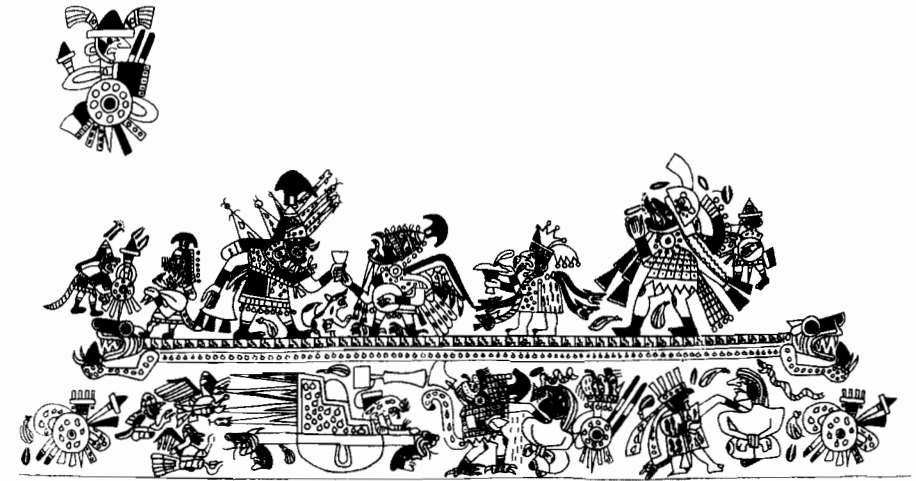


Figura 6.



Figura 7.

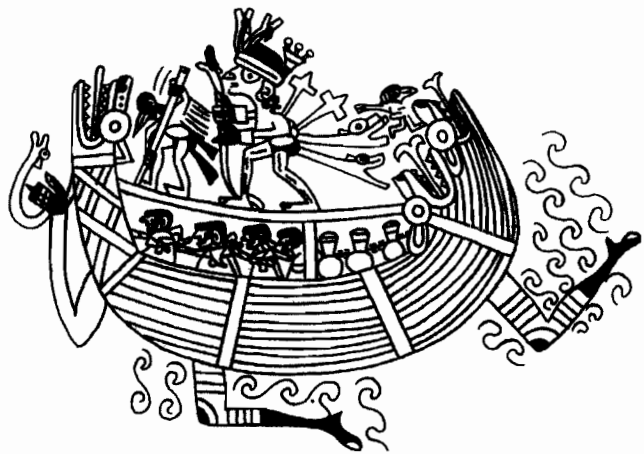


Figura 8.



Figura 9.



Figura 10.



Figura 11.



Figura 12.

con sus porras. Corre sangre y los vencidos son capturados. Los prisioneros, despojados de sus vestimentas y de sus atributos, con la sogá al cuello, son presentados a personajes importantes. Después, con las manos atadas son degollados por seres míticos zoomorfos y su sangre es ofrecida a seres antropomorfos, cuyos atributos son colmillos y serpientes. Entre el espacio sacrificial y el de los seres antropomorfos se puede observar una gran serpiente bicéfala. Finalmente, junto con un cargamento de objetos, los cuerpos degollados son embarcados sobre balsas que navegan por el océano (figs. 1-9, Hocquenghem 1978, 1979, 1987:116-131, figs. 79-121). Por el lado de las informaciones etnohistóricas, en particular las de Molina, tenemos una secuencia de actos rituales incas que se puede poner en paralelo con la secuencia de los datos icónicos. Se trata de un combate ritual que se celebraba en Cusco después del solsticio de diciembre, seguido por un baile-canto con una gran sogá y de un sacrificio mayor cuyos restos se tiraban en las aguas del río que pasaba por el centro ceremonial y administrativo del incanato, antes del equinoccio de marzo. Veamos los datos etnohistóricos.

En luna nueva después del solsticio de verano, en enero, al inicio de la estación húmeda cuando la naturaleza demuestra su fuerza vital, cuando las plantas crecen y los animales engordan, los incas celebraban el combate ritual del *Camay*. Los combatientes, jóvenes guerreros recién iniciados, representaban a las dos mitades del Cusco. Se enfrentaban en la plaza lanzándose con sus hondas frutos duros. El Inca detenía finalmente el combate reconciliando las partes (Molina, ed. 1959:81). Se puede pensar que cada uno de los guerreros demostraba su fuerza vital, su valentía, su coraje, su bravura, su poder físico, *sinchi*, y que el desarrollo de la batalla permitía reconocer a quienes, cumpliendo mejor sus obligaciones rituales, habían logrado ser muy animados, *ancha camasca*, por sus diferentes *camac*. Tal como parece indicarlo su nombre, este rito se relacionaría con la transmisión de la fuerza vital, más específicamente bajo la forma del poder físico.

En luna llena todos los incas, hombres y mujeres, cantaban y bailaban en el Cusco el *taqui Yanayra*, llevando en las manos una sogá muy larga, de cuatro colores, negra, blanca, roja y leonada. Sacaban esta sogá, que llamaban *moro urco*, de una casa que tenía el mismo nombre, ubicada al lado de la Casa del Sol. Danzando dando vueltas alrededor de la plaza, los incas la depositaban en el suelo en forma de caracol, enrollada como una culebra, porque era hecha a

manera de culebra. Finalmente, quienes estaban encargados de esta sogá volvían a llevar a su aposento (Molina, ed. 1959:82-83). El *moro urco*, que tenía su aposento en el Templo del Sol junto con los ancestros más poderosos, no debía ser otro que el arco del cielo, el *Cuichu* mencionado por Garcilaso de la Vega y sabemos, gracias a este cronista, que tenía el poder de pudrir, es decir, de privar de la fuerza vital. En un estudio sobre los *taqui*, canto-baile, intentamos demostrar que estas danzas rituales se relacionaban con la transmisión de la fuerza vital de los *camac* a los *camasca* que lo celebraban (Hocquenghem 1996).

Es preciso notar que el baile-canto inca con la sogá-serpiente remite a imágenes mochicas de hombres y mujeres danzando con una sogá larga (figs. 10-12). Es de recalcar que en estas imágenes algunos danzantes llevan diferentes máscaras en sus rostros. En el manuscrito quechua que trata de los ritos y de las tradiciones de Huarochirí, se menciona que los indios checas conservaban la piel del rostro de un ancestro, *Namsapa*, transformada en máscara. Cuando los checas celebraban la cosecha, una victoria sobre la fuerza vital nefasta y el poder físico adverso, cantaban y bailaban con esta reliquia que conservaba la vitalidad y la valentía, el coraje, la bravura del antepasado (Taylor 1987a, cap. 24). Los indios de Huarochirí recortaban también las pieles de los rostros de los grandes guerreros enemigos y las conservaban en forma de máscaras con las cuales cantaban y bailaban, apropiándose de la fuerza vital y del poder físico de sus enemigos (Taylor 1987b). El *taqui Yanayra*, celebrado después del combate del *Camay*, sería entonces un acto ritual relacionado con la transmisión de la fuerza vital, bajo la forma particular del poder físico, *sinchi*. Era un poder que debía animar y sustentar no sólo a los guerreros sino al conjunto de la sociedad para enfrentar y vencer todos los obstáculos de la producción y de la reproducción social.

Durante el mes lunar que sucedía al de los ritos del *Camay* y del *Yanayra*, cuando los caudales de los ríos son los más fuertes en febrero, los incas celebraban los ritos del *Mayocati*. Estos actos sagrados tenían por objeto hacer llegar a *Viracocha Pachacamac* el carbón y las cenizas que quedaban de los sacrificios presentados y una parte de lo producido y gozado a lo largo del año. Se arrojaban a las aguas del río que atraviesa Cusco para que los llevaran a los confines, hasta el fundamento del mundo. Los incas celebraban este sacrificio suplicando que sea recibido en signo

de reconocimiento por todo lo que les había sido concedido y con la esperanza de obtener más, a lo largo del año venidero (Molina, ed. 1959:86-87). Podemos suponer que, antes del equinoccio de la estación húmeda, los incas confiaban al agua el conjunto de sus sacrificios para devolver a su fuente la fuerza vital, bajo todas sus formas de poderes, que les había sido concedida a lo largo del ciclo anual, con la esperanza de volver a recibirla con creces durante el siguiente año. El nombre mismo de esta ceremonia, *mayo* o *mayu*, río, y *cati* o *cuti*, retorno, tiende a confirmar esta interpretación, y el sacrificio presentado en este contexto tendría el significado de los ritos de propiciación.

Es necesario señalar que informaciones etnográficas atestiguan de una cierta continuidad, en cuanto a forma y significado, de los ritos incaicos del *Camay* y del *Mayocati*. Entre la fiesta de la Virgen de la Candelaria y el Carnaval, en enero, las ceremonias indígenas implican demostraciones de fuerza y ofrendas a las entidades que animan y sostienen el mundo andino, y se siguen celebrando combates ceremoniales entre las dos mitades de las comunidades. La sangre vertida, y en muchos casos la propia vida de las víctimas de estos enfrentamientos sagrados, son ofrecidas a la Tierra y a las divinidades tutelares de las comunidades con el objetivo de asegurar la producción. Estos enfrentamientos ceremoniales y sus consecuencias conservan el significado de los ritos de propiciación (Alencastre y Dumézil 1953; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962; Contreras 1955; Hartmann 1972).

Comparando la secuencia de los datos icónicos con la secuencia de los datos etnohistóricos y etnográficos, y asumiendo que los actos rituales conservan durante el transcurso del tiempo algo de sus formas y significados, si bien la naturaleza de las ofrendas cambia, podemos proponer una interpretación de las representaciones mochicas de sacrificio por degollación. Los guerreros mochicas recién iniciados representarían a las dos mitades de la sociedad. En la primera luna nueva que sigue el solsticio de verano se enfrentarían en un combate ritual para demostrar la fuerza vital, en particular el poder físico, de sus linajes. Una fuerza vital que todos los mochicas propiciarían en la luna llena bailando con la gran sogá y las máscaras de sus antepasados. En la luna siguiente, que precede el equinoccio de la estación húmeda, los guerreros vencidos serían consagrados como víctimas sacrificiales y serían degollados. Los cuerpos degollados y los restos de todos los sacrificios del año se embarcarían en balsas para una travesía por el océano, que sería un viaje de retorno a los confines y

al fundamento del mundo andino, a la fuente de fuerza vital que lo anima y sustenta. Este sacrificio, parte del intercambio de fuerza vital entre los mochicas y sus ancestros, sería celebrado con la esperanza de volver a conseguir para el año venidero la fuerza vital, en particular el poder físico, que asegura la producción y la reproducción social. Esta secuencia de actos sagrados tendría la significación de ritos de propiciación.

En el marco de esta interpretación, ¿quiénes serían los seres míticos antropomorfos que figuran en las escenas de sacrificio por degollación y cuyos atributos icónicos son los colmillos y las serpientes? Tratamos de mostrar que estos atributos representan el poder inmortal, la autoridad absoluta, la naturaleza de *camac*, de los seres sagrados, *huaca*, fuentes de la fuerza vital que anima y sustenta el mundo andino (Hocquenghem 1983a, 1987:201-208). Podemos observar tres entidades masculinas y una femenina, que serían los antepasados mochicas de *Viracocha Pachacamac*, el temible dueño de la vida y de la muerte en los Andes centrales, de *Inti Viracocha*, *Inti Illapa* y de *Mama Quilla*. Los seres míticos zoomorfos serían los ancestros de los diversos linajes que conformaban la sociedad mochica (Hocquenghem 1987:183-185, 1998:cap. V). En cuanto a la gran serpiente de dos cabezas, la gran boa mítica, sería el antepasado mochica del *cuichu* inca, el arco del cielo. Debemos recordar que las informaciones etnohistóricas y etnográficas sobre las creencias y costumbres andinas dejan percibir una relación entre los ofidios, la circulación del agua y la circulación de la fuerza vital (Hocquenghem 1983a, b, 1987:201). El arco del cielo diurno es el arco iris y el arco del cielo nocturno es la vía láctea, el *mayu*, el río celestial. Estos arcos siguen siendo extremadamente temidos y respetados en los Andes, no se les debe mirar ni señalar directamente para no arriesgar a enfermarse, es decir, perder su fuerza vital. Recordemos ahora que los andinos temen y respetan el río terrestre, *mayu*, porque sus corrientes devuelven la fuerza vital de todo lo que arrastran al origen del agua, el mar, la *mamacocha*, madre de las lagunas alto-andinas. Percibimos entonces que los andinos establecen una relación entre la circulación del agua y la circulación de la fuerza vital. Así como la fertilidad o esterilidad de los valles depende de la cantidad y de la naturaleza del agua que fluye en el río entre las cumbres andinas y el litoral pacífico, la reproducción o el aniquilamiento de los seres que lo pueblan depende del caudal y de la calidad de la fuerza vital que fluye en el arco del cielo, entre el fundamento y los confines del mundo andino. La gran boa mítica

mochica, el arco del cielo inca, representaría la circulación de la fuerza vital que anima y sustenta el mundo andino.

Los suplicios y los ritos de expiación

Por el lado de la iconografía tenemos representaciones de suplicios infligidos a hombres y a mujeres que son expuestos en la picota, la piel del rostro arrancada y, una vez que están colgando, son lapidados y sus restos son abandonados a los gallinazos o yacen decapitados y desmembrados (figs. 13-16, Hocquenghem 1980-81, 1987:79-84, figs. 29-36 y 180-185, figs. 178-190). Y aquí debemos admitir que, como lo ha señalado en parte Steve Bourget (1994:92-93), cometimos en 1987 el error de considerar como un tema aparte las «escenas de sacrificios en las montañas», esto sin notar que los cuerpos de las víctimas sacrificadas yacían decapitados y desmembrados como las de los supliciados (fig. 13, Hocquenghem 1987:180-185, figs. 178-190). En las escenas de suplicios más complejas, las ejecuciones se relacionan con ofrendas de caracolas de *Strombus* a los seres míticos que figuran al interior de un templo. En el techo del templo se pueden observar seres con parte ciervos, serpientes y jaguares, surgiendo de otras caracolas de *Strombus*. Los suplicios se relacionan también con actividades en torno a una tumba abierta (figs. 17-20). Por otro lado, las informaciones etnohistóricas de algunos cronistas atestiguan la celebración de rituales incas que implican sufrimientos, veamos.

Los textos y los dibujos de Guamán Poma de Ayala indican que los suplicios formaban parte de los actos rituales de la ceremonia del *Uma raimi quilla*, celebrada durante el mes lunar que sigue al mes del equinoccio de la estación seca, en octubre, cuando escasea el agua. En la luna, *quilla*, de la ceremonia, *raimi*, del agua, *uma*, los incas amarraban y golpeaban a sus llamas y a sus perros en la plaza, mientras que ellos mismos y sus hijos lloraban. Expresaban así un gran dolor, buscando llamar la atención de *Viracocha Pachacamac*, exponiendo sus propios sufrimientos y los de sus animales. Suplicaban al más poderoso de los *camac* para que les concediera el líquido vital (Guamán Poma de Ayala 1936:254-255, fig. 21). Este cronista informa también que los incas lapidaban a las parejas adúlteras, colgaban a los que mantenían relaciones sexuales prohibidas, apaleaban a los brujos, entregaban a los traidores a los animales salvajes (Guamán Poma de Ayala 1936, figs. 22, 25). Los supliciados, condenados a muertes atro-



Figura 13.



Figura 14.

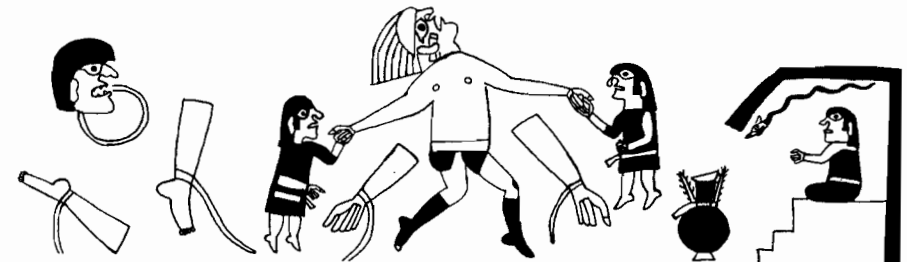


Figura 15.



Figura 16.



Figura 17.



Figura 18.

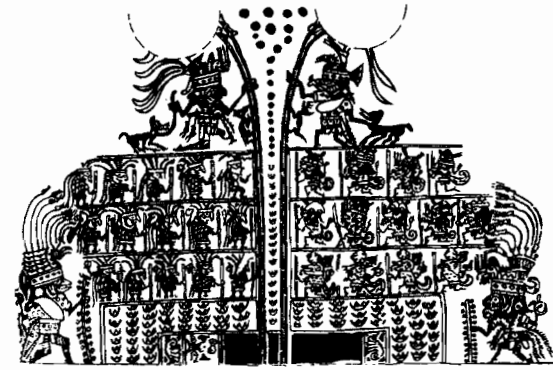


Figura 19.



Figura 20.



Figura 21.

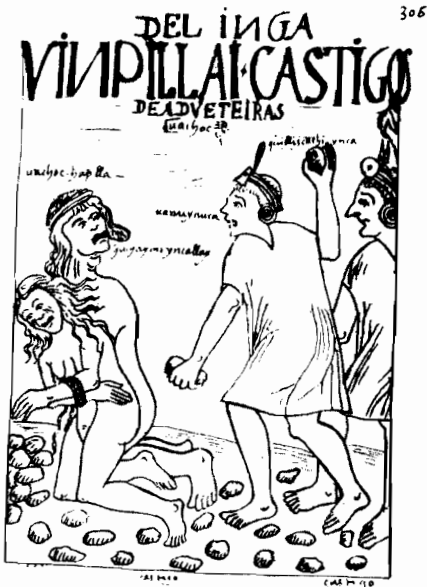


Figura 22.



Figura 23.



Figura 24.



Figura 25.

ces, eran quienes se juntaban con los que no debían, quienes usaban sus saberes con fines nefastos, o quienes no cumplían sus deberes; eran de hecho quienes faltando al respeto por el orden ancestral no cumplían con sus obligaciones rituales. Sabemos que el incumplimiento de una obligación ritual tenía como consecuencia inevitable la enfermedad o la muerte del culpable o de uno de sus próximos parientes. Entendemos entonces que la finalidad de los suplicios infligidos a los transgresores del orden era calmar la ira ancestral, ofreciendo a los poderosos inmortales los sufrimientos de quienes los habían ofendido. De hecho la furia de los *camac* arriesgaba perturbar la circulación de la fuerza vital. Esta cólera se manifestaba bajo la forma de un desastre, natural o social, cuya consecuencia extrema y aterradora podía llegar a ser el aniquilamiento del tiempo y espacio actuales y el retorno del orden en un nuevo ciclo y estado del mundo andino, un *pachacuti*. Es de notar que cuando se producía una catástrofe natural o social, los incas celebraban de manera excepcionalmente grave los actos rituales del *Uma raimi quilla*, en el marco de una ceremonia extraordinaria, el *Itu* (Acosta 1954:176, Cobo 1956 [1653]:II:220-221, Guamán Poma de Ayala 1936:284). Los actos rituales del *Uma raimi quilla* y el sacrificio celebrado en estos contextos tendrían el significado de ritos de expiación.

Gracias a las informaciones etnográficas es posible constatar ciertas continuidades en cuanto a la forma y el significado de los ritos de fin de estación seca; algunos ejemplos deberían bastar. A mediados del siglo XX, en algunas comunidades aimaras, para terminar con la sequía se hacía sufrir a los sapos, asociados a la *pachamama*, la Madre Tierra, dejándolos secar al sol. Se infligían estos suplicios con la esperanza de llamar la atención de los ancestros para que se apiadaran de los sufrimientos de la Tierra y de todos los seres, animales, plantas, hombres, que tenían gran necesidad de agua. Y si las lluvias demoraban en llegar, se buscaba como chivo expiatorio a aquél o aquélla que hubiese cometido una falta y se le obligaba a expiarla (Tschopik 1946:567). En la actualidad, el mes de octubre sigue siendo en los Andes peruanos el mes de las grandes procesiones en honor al Señor de los Milagros, al Señor Cautivo, al Señor de los Temblores, al Señor de Luren, cristos de la pasión, prisioneros y ensangrentados, que cargan sus cruces y son crucificados para expiar los pecados de los hombres. Según el calendario de la Iglesia católica no hay ninguna razón para que estos cristos salgan en octubre

ya que están relacionados con los ritos de Semana Santa, que se celebra después del equinoccio de la estación húmeda. Sin embargo, al término de la estación seca, el fervor popular saca de las iglesias estas imágenes, asociadas unas a las fuentes de agua y otras a los movimientos telúricos, invocando la voluntad divina y rogando a Dios que libre al mundo de todos los males que amenazan y afligen a los hombres, sequías, diluvios, hambrunas, terremotos, epidemias, guerras, agresiones y represiones, robos y otras calamidades naturales y sociales. Y son numerosos quienes en octubre, vestidos de morado, hacen votos de penitencia frente a estos cristos atormentados en sus cruces, lo que parece poner de manifiesto la supervivencia de un sincretismo entre los ritos andinos y cristianos.

El paralelo establecido entre los datos icónicos y las informaciones etnohistóricas y etnológicas, permite proponer una interpretación de las representaciones mochicas de suplicios. Los hombres y las mujeres expuestos en las picotas, desollados, lapidados, serían los transgresores del orden ancestral. Soportarían los suplicios que los conducen a la muerte en el marco de una ceremonia, celebrada durante el mes que sigue al del equinoccio de la estación seca y, de manera extraordinaria, cuando las circunstancias lo demandan. Se les arrancaría la piel del rostro, dejándola colgar, para aniquilar y privarlos de la fuerza vital malévol, el poder físico nefasto, la valentía, el coraje, la bravura, depravada, con que se habrían atrevido a faltar al respeto a los ancestros míticos, incumpliendo con sus obligaciones rituales. Sus cuerpos abandonados a los buitres, decapitados y desmembrados, expuestos a la intemperie, privados del rito funerario que asegura la circulación de la fuerza vital entre la vida y la muerte, serían condenados a desaparecer para tratar de calmar la ira de los poderosos inmortales y evitar sus consecuencias. El significado particular de este sacrificio sería el de los ritos de expiación.

Explicemos ahora cómo la relación establecida, en las imágenes mochicas, entre los suplicios y las ofrendas de *Strombus* (figs. 15a y 16). John Murra (1975) ha reunido informaciones sobre los sacrificios de caracolas y de conchas marinas, hijas de la *mamacocha*, fuente del líquido vital, y ha mostrado que se presentaban a las lagunas alto-andinas cuando amenazaba la sequía, con el propósito de obtener las lluvias. Pensamos que de hecho no tendrían la finalidad de reestablecer la circulación del agua sino más bien, la de reestablecer la circulación de fuerza vital.

Queda por identificar el ser ciervo-serpiente-jaguar, que surge de las caracolas de *Strombus* y que en otras imágenes acompaña la Luna, el ancestro femenino que no deja de transformarse a lo largo de su ciclo mensual y de pasar del cielo nocturno al diurno, sin perder su identidad (fig. 16). En la iconografía mochica constatamos que el *Strombus* es uno de los atributos de los ancestros míticos, y en la descripción de los ritos y las tradiciones de Huarochirí leemos que los *camac* animaban y sustentaban, convocaban y ordenaban, sus *camasca* soplando en una caracola (Taylor 1987a:377). Estas informaciones dejan vislumbrar que el ser con la potencia del felino, la vitalidad del ofidio y la majestad del venado, surgiendo del *Strombus*, posee la fuerza vital bajo sus tres aspectos, *sinchi*, *callpa* y *capac*. Aparece como la manifestación del poder inmortal, de la autoridad absoluta, de quienes rigen el mundo andino, representaría el *cama*, el ánimo, de hecho el aliento ancestral, surgiendo al sonar de las caracolas. Según los mitos indígenas actuales, un ser mítico, el *Amaru*, vive en las lagunas alto-andinas de donde emerge con una violencia descomunal, semejante a la furia del toro salvaje, arrasando con todo lo que encuentra en su camino e inscribiendo en el paisaje una señal de su paso. Sus apariciones anuncian desórdenes que provocan iras ancestrales cuyas consecuencias son desastres naturales y sociales, hasta la reimposición del orden en un nuevo ciclo-estado del mundo, un *pachacuti*. Sus rastros recuerdan las calamidades que acarrear las faltas respecto de las obligaciones rituales, *hucha*. El ciervo-serpiente-jaguar mochica sería entonces el antepasado del *Amaru*, la temible manifestación del eterno retorno del orden ancestral, bajo diversas formas y en diferentes contextos (Hocquenghem 1983b, 1987:209-213, figs. 209-214).

Ahora bien, si las primeras lluvias en la sierra y las crecidas de los ríos en la costa, pueden ser consideradas como el signo de la reconciliación de los hombres con sus ancestros y del reestablecimiento de la circulación de la fuerza vital, podemos percibir el significado de la tumba abierta, relacionada en las imágenes mochicas con los suplicios y las ofrendas de *Strombus*. Al finalizar los ritos del *Uma raimi quilla* se celebran ofrendas a los difuntos, quienes retornando a sus orígenes, establecían una comunicación entre el mundo real y el mundo mítico (Guamán Poma de Ayala 1936:256-257; Hocquenghem 1979, 1987:86-99, figs. 39-50).

5. Los testimonios arqueológicos

Los ritos de expiación en la Huaca de la Luna

Los datos arqueológicos que disponíamos hasta 1987 hacían suponer que las escenas de la iconografía mochica representaban ritos practicados, de hecho, en los centros ceremoniales y administrativos. El descubrimiento de la tumba del Señor de Sipán y las excavaciones de este sitio mochica, realizadas por Walter Alva, Susana Meneses y Luis Chero, han confirmado en 1987 la existencia de los personajes, de los atributos, de los ornamentos y de los objetos representados en el material funerario y sobre las paredes de los templos (Alva 1994). Faltaba aún encontrar las pruebas arqueológicas de las ceremonias, los lugares sacrificiales, los rastros de los sacrificantes o de los sacrificados.

En 1995, en la plaza 3A, en la cima de la Huaca de la Luna, en el centro ceremonial y administrativo de Moche, Steve Bourget ubicó y excavó un sitio sacrificial, exponiendo los restos de hombres que a nuestro parecer fueron sacrificados, unos dentro del marco de los ritos de expiación celebrados en el contexto de una ceremonia extraordinaria, semejante a la del *Itu* inca, y otros dentro del marco de los ritos de expiación celebrados en el contexto de una ceremonia anual semejante a la del *Uma raimi quilla*.

Los informes de las excavaciones en la plaza 3A, los estudios del material y los artículos publicados por Steve Bourget (1997, 1998a, 1998b) y John Verano (1998) dan cuenta en efecto del descubrimiento de una serie de esqueletos conservados en una capa de lodo, proveniente de la desintegración de los muros de adobe del cerco, durante un período de lluvias extraordinarias, consecuencia de un descomunal evento El Niño, ENSO (Hocquenghem y Ortlieb 1992, Ortlieb y Macharé 1993, Hocquenghem 1998, anexo 2). Los datos arqueológicos indican que los cuerpos cayeron sobre arcilla húmeda y que durante el proceso de descomposición, la arena traída por el viento penetró en las cajas torácicas, lo que demuestra que quedaron expuestos a la intemperie. Algún tiempo después, una segunda serie de cuerpos cayó, esta vez sobre la capa de arcilla que había secado y resquebrajado. En este caso los rastros de moscas sobre la osamenta y el blanqueo de los huesos atestiguan una exposición de los cuerpos al aire libre, antes que estos fueran recubiertos naturalmente por arena eólica. Parece que los perros, los zorros y otros carnívoros no tuvieron acceso a la plaza, pero ese no debe haber sido el

caso de los gallinazos, que podrían ser responsables de algunos desórdenes entre las osamentas.

El estudio de los restos humanos muestra que todos los individuos eran de sexo masculino y que habían muerto a una edad comprendida entre los 15 y 39 años, siendo la edad promedio 23. Estos hombres, que debieron ser robustos, activos, de buena salud, sufrieron las secuelas de combates cara a cara. De hecho en sus osamentas se notan lesiones *antemorten* como, entre otras, fracturas de la nariz, de las costillas y de los huesos largos. En el momento de la muerte por lo menos 11 individuos tenían lesiones que estaban sanando y que databan de algunas semanas, a lo sumo un mes. En cuanto a las lesiones *perimorten*, sufridas justo antes o justo después de la muerte, se trata de cortes sobre los cráneos, indicios de recorte del rostro, fracturas de cráneos, indicios de mazazos, cortes en las vértebras cervicales, indicios de decapitación, también presentan en algunos casos, cortes en los huesos largos y en las falanges, indicios de desmembración (Verano 1998).

La disposición de los esqueletos indica que los cuerpos cayeron uno por uno, parcialmente unos sobre otros, golpeados con porras. La posición de los cuerpos, con los brazos abiertos, y a veces las piernas, hace suponer que fueron mantenidos firmemente en el suelo en el momento de la ejecución. Varios cuerpos fueron decapitados, las cabezas colocadas en un lado u otro de la fosa, las mandíbulas inferiores a veces separadas. Otros cuerpos fueron desmembrados cortando salvajemente la piel y los músculos. Podrían haberse mezclado en parte los restos de las dos secuencias de sacrificios, puesto que la mayoría de los restos del primer acto ritual no fueron sino parcialmente recubiertos por la capa de arcilla, cuyo espesor no sobrepasó de 10 centímetros. Brazos y piernas articuladas, grupos de vértebras aún en posición anatómica, cubrían el sitio. Se puede suponer que los sacrificantes regresaron en varias oportunidades al sitio sacrificial y manipularon las osamentas. Finalmente otro dato: quedaba en el lodo la huella de una soga a la altura de un puño (Bourget 1998).

Según una comunicación personal de Steve Bourget, los análisis de ADN muestran que todos los cuerpos pertenecen al mismo grupo humano, el que vivía en el centro ceremonial. No se trata entonces de los restos de enemigos, pero sin duda son restos de guerreros que representan a las dos mitades de la sociedad que

acababan de enfrentarse en un combate ritual. Capturados, fueron consagrados como víctimas sacrificiales y ejecutados.

El paralelo entre las informaciones iconográficas, etnohistóricas y etnográficas permite reconocer a la plaza 3A como un sitio sacrificial y a los cuerpos ejecutados como los restos de las víctimas sacrificiales. Se puede pensar que los guerreros cuyos esqueletos yacen en la capa de lodo fueron maltratados y capturados durante el combate ritual del primer mes lunar luego del solsticio de diciembre, durante la estación húmeda. Una estación húmeda marcada por lluvias anormales, debidas a la presencia de un mega evento, El Niño, que destruían las estructuras de los centros ceremoniales y de las casas, mientras los ríos se desbordaban, causando estragos en los sistemas de riego e inundando los campos. Estos prisioneros fueron designados como chivos expiatorios y, cargando las faltas, las deudas de toda su comunidad frente a los ancestros, fueron suplicados durante una ceremonia de expiación extraordinaria, semejante al *Itu* inca. Esta ceremonia tendía a calmar la ira de quienes animaban y sustentaban el mundo mochica y se manifestaban bajo la forma de un diluvio. Y se puede suponer que los esqueletos que yacen sobre la arcilla resquebrajada fueron suplicados algunos meses después, a fines de la estación seca, después del equinoccio del mes de septiembre, durante una ceremonia de expiación anual similar al *Uma raimi quilla* inca, que debió tener un carácter excepcional, porque las consecuencias del reciente diluvio aún se hacían sentir.

Por último, se encontraron entre los cuerpos suplicados algunos tios de cerámicas rotas y vasijas de arcilla cruda, que representan a hombres desnudos, sentados con las piernas cruzadas y con una sogá alrededor del cuello (Bourget 1998). Si estas vasijas estuviesen cocidas habrían podido formar parte de las representaciones de prisioneros depositados en las tumbas. Depositar entre cuerpos que quedaran insepultos un material funerario inutilizable podría entenderse como una forma de vejar estas víctimas sacrificiales, además de ya haberlas torturado.

A modo de conclusión

Estableciendo relaciones entre fuentes de información iconográficas, etnohistóricas, etnográficas y arqueológicas, independientes pero complementarias, hemos tratado de mostrar una vez más en qué medida era posible reconstruir el sentido y la función

de la iconografía mochica y prehispánica, así como las circunstancias y los significados de cada una de las escenas representadas.

Finalmente, no podemos terminar este artículo sin tratar de comunicar la impresión que sentimos frente a los restos de los cuerpos atrozmente mutilados en la Huaca de la Luna, así como frente a las imágenes mochicas y otras, de hombres y mujeres martirizados o de jóvenes guerreros degollados. Y tampoco sin expresar la imposibilidad de tratar de sacrificios humanos sin que no vuelva a la memoria el recuerdo de todas las ejecuciones cometidas en nombre de una justicia divina implacable, algunos dirían infinita, y el de todas las masacres y todas las fosas comunes que, en todos los tiempos, aquí como en otros lugares, atestiguan la atrocidad de los sufrimientos infligidos con el propósito de imponer y de mantener órdenes sociales inhumanos.

Bibliografía

- Acosta, Juan de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid, BAE, 1954 [1590].
- Alencastre, Andrés; Dumézil, Georges. «Fêtes et usages des indiens de Langui», en: *Journal de la Société des Américanistes*, t. XLII, París, 1953, págs. 22-118.
- Alva, Walter. *Sipán*. Lima, Ed. Backus & Johnston S. A., Colección Cultura y Artes del Perú, 1994, 330 págs.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas*. Madrid, Ed. Atlas, 1987 [1550], 317 págs.
- Bourget, Steve. «Los sacerdotes a la sombra del Cerro Blanco y del arco bicéfalo», en: *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*, n° 5, Trujillo, 1994, págs. 81-125.
- . «Pratiques sacrificielles et funéraires au site Moche de la Huaca de la Luna, côte nord du Pérou», en: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, t. 27, n° 1, Lima, 1998, págs. 41-74.
- . «Excavaciones en la plaza 3A de la Huaca de la Luna», en: S. Uceda, E. Mujica y R. Morales (eds.), *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995, Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna*, Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad, 1998(a), págs. 51-59.
- . «Excavaciones en la plaza 3A y en la plataforma II de la Huaca de la Luna durante 1996», en: S. Uceda, E. Mujica y R. Morales (eds.), *Investigaciones en*

- la Huaca de la Luna 1996, *Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna*, Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad, 1998(b), págs. 43-64.
- Cieza de León, Pedro. *El señorío de los incas*. Lima, IEP, 1967 [1553], 217 págs.
- . *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima, PUC, 1984 [1553], 352 págs.
- . *Crónica del Perú. Segunda parte*. Lima, PUC, 1987 [1553], 238 págs.
- Cobo, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid, BAE, 1956 [1653].
- Contreras, M. A. «Las guerrillas indígenas del Chyaraque y del Tocto», en: *Archivo Peruano de Folklore*, año 1, n° 1, Cuzco, 1955, págs. 110-119.
- Garcilaso de La Vega, Inca. *Comentarios reales de los incas*. Lima, Banco de Crédito del Perú, Biblioteca Clásicos del Perú 1, 1985 [1609], 515 págs.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Quichua o del Inca*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952 [1608].
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. París, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 1936 [1615], s.p.
- Gorbak, C.; Lischetti, M.; Muñoz, C. «Batallas rituales del Chirijaje y del Tocto de la provincia de Canas (Cuzco, Perú)», en: *Revista del Museo Nacional*. t. XXXI, Lima, 1962, págs. 245-304.
- Hartmann, Roswith. «Otros datos sobre las llamadas batallas rituales. Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas», Lima, 1972, págs. 125-135.
- Hocquenghem, Anne Marie. *Code pour l'analyse des représentations figurées sur les vases mochicas*. París, Institut d'Ethnologie, microfichas 78 OI 83, 1973, 444 págs.
- . «Une interprétation des vases portraits mochicas», en: *Nawpa Pacha*, Berkeley, vol. 15, 1977(a), págs. 131-146.
- . «Quelques projections sur l'iconographie mochica», en: *Baessler-Archiv*, vol. 25, Berlín, 1977(b), págs. 163-191.
- . «Les combats mochicas: essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethno-histoire et de l'ethnologie», en: *Baessler-Archiv*, vol. 26, Berlín, 1978, págs. 127-157.
- . «L'iconographie mochica et les rites andins: Les scènes en relation avec l'océan», en: *Cahiers des Amériques Latines*, n° 20, París, 1979(a), págs. 113-129.

- . «Rapports entre les morts et les vivants dans la cosmovision mochica. Les hommes et la mort», en: *Objets et Mondes*, t. 19, París, 1979(b), págs. 85-95.
- . «L'iconographie mochica et les représentations de supplices», en: *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXVII, París, 1980-81, págs. 249-260.
- . «Les crocs et les serpents: l'autorité absolue des ancêtres mytiques», en: *Visible Religion, Annual for Religious Iconography*. Brill, vol. II, Leiden, 1983(a), págs. 58-74.
- . «The Beauty of the Deer-serpent-jaguar», en: *Camak Beilage I*, Méjico-Berlín, 1983(b), págs. 4-7.
- . *Iconografía mochica*. Lima, PUC, 1987, 280 págs., 214 figs.
- . «Relación entre mito, rito, canto y baile e imagen: afirmación de la identidad, legitimación del poder y perpetuación del orden», en: *Actas del Simposio Interdisciplinario e Internacional «Cosmología y música en los Andes»*, Max Peter Baumann (ed.), Frankfurt-Madrid, Vervuert, Iberoamericana, 1996, págs. 137-173.
- . «Como una imagen del otro lado del espejo: una memoria para el futuro, una visión del orden del mundo andino», en: A. Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla, 1997, págs. 215-247.
- . *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes: raíces en el bosque seco y en la selva alta, horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima, CNRS, IFEA, INCAH, 1998, 445 págs., 80 fotos, 55 cartas.
- Hocquenghem, Anne Marie; Ortlieb, Luc. «Eventos El Niño y lluvias anormales en la costa del Perú», en: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, t. 21, n° 1, Lima, 1992, págs. 197-278.
- Lévi-Strauss, Claude. «Le serpent au corps rempli de poissons», en: *Actes du XXVII Congrès International des Américanistes*, París, 1947, págs. 633-636.
- Molina, Cristóbal de. *Fábulas y ritos de los incas. Las crónicas de los Molinas*. Lima, 1959 [1575], págs. 7-84.
- Murra, John. *El tráfico de mullu en la costa del Pacífico. Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, IEP, 1975, págs. 255-267.
- Ortlieb, Luc; Machare, José (eds.). «Registro del fenómeno El Niño y de eventos ENSO en América del Sur», en: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, t. 22, n° 1, Lima, 1993, 406 págs.

Chamanismo y sacrificio en Real Alto: antecedentes del ritual andino en el formativo temprano del antiguo Ecuador

Jorge Gabriel Marcos Pino

- Taylor, Gérald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima, IEP, IFEA, 1987(a), 616 págs.
- . «Cultos y fiestas de la comunidad de san Damián (Huarochirí) según la Carta Anual de 1609», en: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, t. 16, n° 2-4, Lima, 1987(b), págs. 85-96.
- Tschopik, Harry. «The Aymara», en: *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Washington D. C., 1946, págs. 501-573.
- Verano, John. «Sacrificios humanos, desmembramientos y modificaciones culturales en restos osteológicos: evidencias de las temporadas de investigación 1995-1996 en la Huaca de la Luna», en: S. Uceda, E. Mujica y R. Morales (eds.), *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996, Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna*, Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad, 1998, págs. 159-171.

Desde que en 1957 Estrada publicase su primer trabajo sobre Valdivia (Meggers, Evans y Estrada 1965) y Zevallos y Holm (1960) lo hiciesen sobre sus investigaciones en el yacimiento Valdivia de San Pablo, era evidente que las figurillas de piedra pulida y de cerámica, algunas de estas últimas en posición sentada para ser colocadas en banquillos zoomorfos similares a los «duhos» de los chamanes del Caribe y del Amazonas (Zerries y Lathrap 1979), estaban ligadas a ritos propiciatorios de la fertilidad y a las curaciones. En Real Alto (Lathrap, Marcos y Zeidler 1977), estas figurinas se hallaron por primera vez en contextos primarios en los entierros del montículo del Osario y se pudo marcar su uso y distribución en los pisos de las viviendas de varios períodos. De esta manera se pudieron no sólo asociar las figurinas a ritos funerarios y de curación, sino que se pudo determinar que las curaciones que involucraban figurinas se dieron al interior de las viviendas en el sector donde se encontraban las tarimas para dormir (Marcos 1988, Zeidler 1984, García y Marcos 1988). Aparte de los chamanes representados en las figurinas, se hallaron otras evidencias que apuntan a la presencia de especialistas en curaciones, magia y religión. Estos son los ritos dirigidos a controlar la lluvia, la producción agrícola. Además de existir evidencias de sacrificios humanos dirigidos a propiciar el bienestar de la población.