

# Pre-Columbian Collections in European Museums

Les collections  
précolombiennes  
dans les musées  
d'Europe

Las colecciones  
precolombinas  
en los museos  
de Europa



EDITED BY

ANNE-MARIE HOCQUENGHEM  
PETER TAMÁSI  
CHRISTIANE VILLAIN-GANDOSSI

FOR THE EUROPEAN COORDINATION CENTRE FOR  
RESEARCH AND DOCUMENTATION IN SOCIAL SCIENCES

AKADÉMIAI  
KIADÓ  
BUDAPEST

**PRE-COLUMBIAN COLLECTIONS  
IN EUROPEAN MUSEUMS**

**Las colecciones precolombinas  
en los museos de Europa**

**Les collections précolombiennes  
dans les musées d'Europe**

*Books published by Akadémiai Kiadó for the European  
Coordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences*

**COMPARATIVE RESEARCH ON EDUCATION  
OVERVIEW, STRATEGY AND APPLICATIONS IN EASTERN  
AND WESTERN EUROPE**

*EDITORS: M. NIESSEN, J. PESCHAR*

1982

A coedition with Pergamon Press Ltd., Oxford

**THE SOURCES OF LAW  
A COMPARATIVE EMPIRICAL STUDY  
National Systems of Sources of Law**

*EDITORS: CH. KOURILSKY, A. RÁCZ, H. SCHÄFFER*

1982

**DISPUTES AND THE LAW**

*EDITORS: M. CAIN, K. KULCSÁR*

1983

**THE FAMILY AND ITS CULTURE  
AN INVESTIGATION IN SEVEN EAST AND WEST EUROPEAN COUNTRIES**

*EDITORS: M. BISKUP, V. FILIAS, I. VITÁNYI*

1984 and 1987

**THE AFTERMATH OF DIVORCE — COPING WITH FAMILY CHANGE**

*EDITORS: L. CSEH-SZOMBATHY, I. KOCH-NIELSEN, J. TROST, I. WEEDA*

1985

# PRE-COLUMBIAN COLLECTIONS IN EUROPEAN MUSEUMS

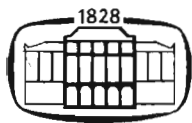
**LAS COLECCIONES PRECOLOMBINAS  
EN LOS MUSEOS DE EUROPA**

**LES COLLECTIONS PRÉCOLOMBIENNES  
DANS LES MUSÉES D'EUROPE**

Edited by

**ANNE-MARIE HOCQUENGHEM  
PETER TAMÁSI  
CHRISTIANE VILLAIN-GANDOSSI**

for the  
European Coordination Centre for Research  
and Documentation in Social Sciences



**AKADÉMIAI KIADÓ · BUDAPEST 1987**

WELSH LIBRARY · LONDON · 1987

ISBN 963 05 4730 9

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1987

Printed in Hungary

87.16842 Akadémiai Nyomda, Budapest

# CONTENTS

<b>Foreword</b> - Anne-Marie Hocquenghem .....	9
<b>The Pre-Columbian Project: A New Project of the Vienna Centre</b> - Christiane Villain-Gandossi .....	11
 <b>Part I: General Problems relating to Collections</b>	
1. <b>Arqueólogos y objetos</b> - Osvaldo R. Heredia .....	17
2. <b>Increasing our Knowledge of Pre-Columbian Civilizations by Not Collecting Pre-Columbian Objects</b> - Wilcomb E. Washburn .....	28
3. <b>Remarks on Problems of Exhibiting Archaeological Material from Peru in Ethnographical Museums</b> - Lothar Dräger .....	36
 <b>Part II: The Collections and the Museums</b>	
4. <b>The Pre-Columbian Collections at the Manchester Museum</b> - George Banks .....	43
5. <b>The North American Archaeology and Ethnography at the Museum of Mankind, London</b> - J.C.H. King .....	61
6. <b>Survey of the Pre-Columbian Collections from the Andean Highlands in the Museum für Völkerkunde, Vienna</b> - Christian F. Feest .....	71
7. <b>Les collections précolombiennes des Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles</b> - Sergio Purin .....	77
8. <b>Information about Pre-Columbian Objects from the Andean Countries in the Ethnography Department of the National Museum of Denmark</b> - Inge Schjellerup .....	87

<b>9. Informe sobre las colecciones precolombinas del Museo de América de Madrid - Paz Cabello Carro</b> .....	107
<b>10. Collections archéologiques du Musée de l'Homme: Argentine, Bolivie, Chili, Colombie et Équateur - Susana Monzon</b> .....	127
<b>11. Présentation du Musée de l'Homme de Paris et inventaire des collections d'archéologie péruvienne - Anne Vitart Fardoulis</b> .....	139
<b>12. Inventaire des collections américaines des musées de province français - Pascal Mongne et Eric Taladoire</b> .....	148
<b>13. Una colección de objetos precolombinos del Perú en el Museo Cívico del Castello (Milán): Historia, técnicas y simbolismo - Laura Laurencich-Minelli</b> .....	152
<b>14. Some remarks on Pre-Columbian Collections in the German Democratic Republic - Rolf Krusche</b> .....	158
<b>15. Christian Theodor Wilhelm Gretzer and his Pre-Columbian Collection in the Niedersächsisches Landesmuseum of Hannover - Corinna Raddatz</b> .....	163
<b>16. The Central Andean Collections at the Museum für Völkerkunde Berlin, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz - Their Origin and Present Organization - Immina von Schuler-Schömig</b> .....	169
<b>17. Las colecciones precolombinas de los Andes en el Museo Etnográfico de Estocolmo - Anna-Britta Hellbom</b> .....	178
<b>18. La collection tlingite dans le Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie des Sciences de l'URSS - G.I. Dzeniskevitch</b> ....	181
<b>19. La colección precolombina del Museo Estatal de Bellas Artes Pushkin - Svetlana Jodzhash</b> .....	191
<b>20. Les objets des cultures précolombiennes de la Mésoamérique et de l'Amérique centrale aux Musées de Léninegrad - R.V. Kinzalov</b> .....	195
<b>21. Archaeological Collections from North America in Museums of the Soviet Union - E.A. Okladnikova</b> .....	203
 <b>Part III: Analysis - Methods and Applications</b>	
<b>22. Consideraciones sobre la conveniencia de elaborar un diccionario básico para el registro museográfico de colecciones precolombinas del área andina - Inés van Oss-Maldonado</b> .....	211
<b>23. Commentaires concernant la fiche-type d'enregistrement - Sergio Purin</b> .....	215
<b>24. Problemas metodológicos que plantea el estudio de una colección arqueológica: la cerámica del Noroeste argentino conservada en el Museo Etnográfico de Berlín - Manuela Fisher y Martina Katz</b> .....	225

<b>25. Estudio de una colección de cerámicas precolombinas del Museo Etnográfico de Berlín - Richard Hass</b> .....	234
<b>26. The Recuay Monster and the Dragon: Two Mythical Beings on Moche Vessels in the Collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts - Ya.N. Nersesov</b> .....	240
<b>27. Un vase Aguada dans les collections du Musée de l'Homme de Paris - Susana Monzon</b> .....	250
 <b>Part IV: Objects and Society</b>	
<b>28. Sobre la utilización del material arqueológico para las reconstrucciones paleoeconómicas (materiales de la costa peruana) - Vladimir A. Bashilov</b> .....	259
<b>29. Moche Society and Iconography - Yuri E. Berezkin</b> .....	270
<b>30. Seres míticos y mujeres: interpretación de una escena moche - Anne-Marie Hocquenghem y Jürgen Golte</b> .....	278
<b>31. Relación entre el objeto y su significado: textiles y orden del mundo - Anne-Marie Hocquenghem</b> .....	299
<b>Figures</b> .....	305

# FOREWORD

ANNE-MARIE HOCQUENGHEM

MUSÉE DE L'HOMME

PARIS, FRANCE

A number of European museums possess collections of Pre-Columbian antiquities, particularly those in Austria, Belgium, Denmark, the Federal Republic of Germany, the German Democratic Republic, Hungary, Italy, the Netherlands, the Soviet Union, Spain, Sweden, Switzerland and the United Kingdom. Considering the importance of these objects, the number of specialists dealing with them - keepers, archaeologists, iconologists, historians - is low. And it is so despite the fact that these collections can provide information on the socio-economic, political and ideological structures of the societies which have produced these objects.

The collections in European museums, the oldest of which have existed since the 16th century, have a long history of movement and exchange. They are thus unevenly distributed, poorly documented, and insufficiently studied. As a consequence, considerable work remains to be done, and this really requires collaboration on an international level. There is a need to establish a network of researchers and museum-keepers, to plan comparative studies, to elaborate research projects, and to make publications and exhibitions which comprehensively collate those treasures scattered about Europe.

This means acquainting ourselves first with the objects stored in the museums, as well as the work (inventories, catalogues, exhibitions, collections of literature) or research (historical, iconographic, technological, stylistic) carried out there. It would also be useful to know of the projects envisaged by the various institutions. We should define the different techniques and methods of approaching archaeological objects, too, in order to try to maximize our information about the reconstruction of Pre-Columbian societies.

The designs which are sculptured, painted or engraved on a variety of surfaces - earthenware, metal, stone, shell, wood or vegetable fibre - are particularly interesting. They reveal the customs and beliefs of the societies which elaborated them. It is not possible to study and interpret these images and the things they represent without taking into account the iconographic whole of which they are a part. The structural analysis of these iconographic groups reveals reciprocal relations which unite or contrast each image within a system. This same logic should then apply to the groups as it does to their objects. The application of the comparative method both to Pre-Columbian icon-data and to ethno-historical and ethnological information about the customs and beliefs of American Indians allows us to reconstruct the meanings of the images. The same theory about the natural and social order expresses itself through these iconographic, mythic and ritual symbols. This reconstruction needs collaboration between researchers from various disciplines like ethno-history, ethnology, sociology, the history of art, and linguistics.

As a first stage it was necessary to limit this to one cultural area, the Central Andes, as we were unable to organize multi-disciplinary and international collaboration for the entirety of Pre-Columbian collections. This choice was justified by the fact that the Andean collections have hardly been studied at all, although they are vast in number, and several Andean researchers had earlier expressed an interest in meeting together in an informal working group. This was realized in 1980 when ISRA (Identity and Social Reproduction in the Andes) was established, which got affiliated in 1982 to the Institute of Higher Latin-American Studies in Paris.

It was with the purpose of organizing this interdisciplinary and international co-operation that the Vienna Centre organized and co-ordinated the Round Table in Moscow and Leningrad, from 23 to 27 February 1985. The participants in this Round Table were asked to present the state of the work and research developed by their institutes, and to consider the potential for international exchange and co-operation.

As can be seen in the following chapters of this work, the results are very encouraging.

## SERES MÍTICOS Y MUJERES: INTERPRETACIÓN DE UNA ESCENA MOCHE

ANNE-MARIE HOCQUENGHEM Y JÜRGEN GOLTE

MUSÉE DE L'HOMME

PARÍS, FRANCIA.

### LA ESCENA MOCHE

La escena que nos proponemos interpretar es una de las más conocidas y comentadas de la iconografía moche (costa norte del Perú 200 a.C., 700 d.C.) y representa la copulación entre un ser mítico con colmillos de felino y con cinturón de serpientes y una mujer. En la versión publicada por Carrión Cachot (1959, p. 17) aparecen, además, dos mujeres en una casa aparte, que parecen esperar también la visita del ser mítico; el ayudante lagartija con tocado de cóndor y el perro que frecuentemente acompañan al mismo ser; un pájaro antropomorfo que con un pequeño recipiente echa un líquido sobre la pareja que se encuentra copulando; otro pájaro que agita con un palo el contenido de una olla ubicada sobre las tres piedras del fogón. En algunas de las escenas aparecen además pequeños hombres que caminan cerca de la olla. Una cabeza y miembros cortados se ven encima de todo el conjunto.

Un detalle adicional de esta escena se puede observar en una cerámica de la colección del Museo Larco Herrera en Lima: un árbol, en cuyas ramas cargadas de frutos se ven varios monos, brota de la pareja. Este detalle nos permite retomar el análisis y la interpretación de esta escena, que se puede

relacionar con escenas Recuay y Nasca (Carrión Cachot 1955, p. 30) y la mayoría de cuyos elementos se mantienen hasta la época chimú (Carrión Cachot 1959).

#### INTERPRETACION DE LA ESCENA

Carrión Cachot (1955, p. 59; 1959, p. 17) relaciona esta escena con la fertilización de la tierra, comparándola con mitos de Huarochirí del siglo XVII. Para esta investigadora la pareja representada en las cerámicas tardías del valle de Casma es la conformada por el sol y la luna. Respecto al mismo motivo, nos dice Larco (1965, p. 101): "Creemos que la escena represente la fertilización de la naturaleza, o que tenga por lo menos un significado emparentado." Después añade: "¿Acaso signifique que la divinidad haya tenido varias mujeres a la vez? ¿O se trata de un simbolismo que deja entender que cada ser femenino requería para concebir del consentimiento del dios? ¿O nos representan simplemente un dios voluptuoso e insaciable que para satisfacer sus instintos no se contenta con una mujer, sino necesita varias a la vez?" Benson (1972, p. 144), más cautelosa, observa: "The scene seems to relate to a myth." Hocquenghem (1977, p. 12) resume el impasse del arqueólogo frente a esta escena: "La scène d'accouplement entre l'être mythique à crocs et ceinture de serpents est difficile à expliquer", pero indica que las diferentes escenas de la iconografía moche no deben ser aisladas de su contexto general, el conjunto de las imágenes presentadas sobre el material depositado en las tumbas, y no deben ser interpretadas sin tener en cuenta el sentido general de la iconografía que trata de actos ceremoniales, relacionados con los mitos y ritos andinos. Golte en una ponencia leída en el Congreso Internacional de Americanistas de Vancouver en 1979, utilizó esta escena para indicar la posibilidad de interpretar los datos iconográficos prehispánicos comparándolos con los datos etno-históricos del siglo XVI y XVII, como lo proponía

Hocquenghem (1977, 1978) teniendo en cuenta posibles cambios. Mostró cómo, por medio de esta escena y de los mitos de Huarochirí, se podrían vislumbrar los lazos de parentesco en las sociedades andinas prehispánicas. Hocquenghem (1979) retornó al estudio de esta escena que le pareció representar los actos míticos y rituales celebrados cada año en el momento del equinoccio de septiembre, al final de los ritos de la ceremonia inca de la citua o del coya caymi y de la actual ceremonia de la cequia o yarga aspiy.

En las siguientes páginas nos proponemos revisar nuevamente la información etno-histórica relacionada con la copulación entre seres míticos y mujeres para entender su función en el contexto del ordenamiento de las sociedades andinas y de la organización de la producción. De ahí volveremos a la escena de la copulación y trataremos de comprender su significado para la sociedad moche.

El tema de la copulación entre un personaje con atributos especiales y una o varias mujeres, no es ajeno a nuestras fuentes etno-históricas. Vamos a ver cuál es el contexto de este tipo de relaciones sexuales en los mitos del siglo XVI. Molina (1943, pp. 29-46), en su descripción del *coya raymi* o *citua*, indica que una mujer, hermana o hija del Inca era sacrificada (más preciso en el original: dedicada) al sol, hacía el rol de la mujer del sol. Guamán Poma (1936, p. 252/3) explica que en el mes de septiembre se festejaba la gran fiesta de la luna (*coya raymi*), porque la luna (que es esposa del sol) se junta en este mes con el sol. Para su festejo las mujeres principales "convidan a los hombres".

Las versiones más detalladas, sin embargo, son las de Francisco de Ávila, en su colección de mitos de Huarochirí. El primero de estos mitos trata de la bella Chuquisuso del ayllu Cupara y del huaca Pariacaca:

"En aquel tiempo, vivía una mujer muy hermosa en el pueblo del que hablamos; ella se llamaba Chuquisuso. Un día regaba, llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquísima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca. Entonces Pariacaca bajó, y con su manto tapó la bocATOMA de la laguna pequeña. La mujer lloró más dolorosamente, viendo que la

poquísima agua desaparecía. Así la encontró Pariacaca, y le preguntó: "Hermana; ¿por qué sufres?" Y ella le contestó: "Mi campo de maíz muere de sed". "No sufras -le dijo Pariacaca-. Yo haré que venga mucha agua de la laguna que tienen ustedes en la altura; pero acepta dormir antes conmigo". "Haz venir el agua, primero. Cuando mi campo de maíz esté regado, dormiré contigo", le contestó ella. "Está bien", aceptó Pariacaca; e hizo que viniera mucha agua. La mujer, feliz, regó todos los campos, no sólo el suyo. Y cuando acabó de regar los sembrados, "Ahora, vamos a dormir", le dijo Pariacaca. "Todavía no, pasado mañana", le dijo ella. Y como Pariacaca la amaba mucho, le prometió de todo, porque deseaba dormir con ella. "Voy a convertir estos campos en tierra con riego, con agua que vendrá del río", le dijo. "Haz primero esa obra, después dormiré contigo", dijo ella. "Está bien", contestó Pariacaca y aceptó.

En ese tiempo, los pueblos yuncas tenían, para regar sus tierras, un acueducto muy pequeño que salía de una quebrada que se llamaba Coccochalla y que estaba un poco arriba de San Lorenzo. Pariacaca convirtió ese acueducto en una acequia ancha, con mucha agua, y la hizo llegar hasta las chacras de los hombres de Huracupara. Los pumas, los zorros, las serpientes, los pájaros de toda clase, barrieron el piso del acueducto, lo hicieron ellos. Y para hacer el trabajo, todos los animales se organizaron: "¿Quién va a guiar la faena, quién ha de ir por delante?", dijeron. Y todos quisieron ser los guías. "Yo, antes que todos", "Yo", reclamaban. Ganó el zorro. "Yo soy el curaca; yo voy a ir por delante", dijo. Y comenzó el trabajo, por encima de San Lorenzo, en un cerro, de repente se echó a volar una perdiz. Saltó: "¡Pisc, pisc!", gritando. El zorro quedó aturdido; "¡Huac!", diciendo, se cayó; rodó hacia abajo. Los otros animales se enfurecieron e hicieron subir a la serpiente. Dicen que si el zorro no se hubiera caído, el acueducto hubiera seguido por una ruta más alta; ahora pasa un poco por debajo. Y aún se ve muy claro dónde cayó el zorro; el agua baja por allí mismo.

Cuando el acueducto estuvo concluido, Pariacaca le dijo a la mujer: "Vamos a dormir". Pero ella contestó: "Subamos hacia los precipicios altos; allí dormiremos". Y así fue. Durmieron sobre un precipicio que se llama Yanaccacca. Y cuando ya hubieron dormido juntos, la mujer dijo a Pariacaca: "Vamos a cualquier sitio, los dos". "Vamos", respondió él. Y se llevó a la mujer hasta la bocatoma del acueducto de Coccochalla. Cuando llegaron al sitio, esa mujer llamada Chuquisuso dijo: "Voy a quedarme en el borde de este acueducto", e inmediatamente, se convirtió en yerta piedra. Pariacaca siguió cuesta arriba, siguió caminando hacia arriba. Pero de este suceso hablaremos después. En la bocatoma de la laguna, sobre el acueducto, una mujer de helada piedra está; ella es la que se llamaba Chuquisuso. Y cuando hicieron otro acueducto, por una zona más alta, también en ese tiempo y en ese lugar llamado Huinconpa, está ahora Coniraya, helado e inerte. Allí fue donde Coniraya acabó. Pero de todo lo que hizo antes hemos de hablar en los capítulos siguientes.

El ayllu que se llamaba Cupara forma parte de la reducción de San Lorenzo de Quinti. Existe hasta ahora. De este ayllu se formó otro llamado Chahuincho; Chuquisuso pertenecía a la parte del antiguo ayllu que ahora es Chahuincho. Por esto, los habitantes de este ayllu limpian el acueducto conforme lo hacían en la antigüedad, en el mes de mayo. En esa ocasión todos, toda la gente, iba hasta la piedra en que se convirtió Chuquisuso. Llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa mujer demonio. Concluida la ceremonia, se encerraban en un cerco de troncos de quishuar, y desde allí saludaban a Chuquisuso durante cinco días, sin moverse. Después de esta adoración limpiaban el acueducto. Concluida la limpieza de la acequia, la gente bajaba al pueblo cantando y bailando. Con mucho respeto y temor traían una mujer, y decían: "Esta es Chuquisuso" y se rendían ante ella como si fuera la misma a quien representaba. Algunos la adoraban con todo lo que podían. Y así, bebían y cantaban durante toda la noche y celebraban una fiesta muy grande. Desde entonces, aún cuando vivía el antiguo y poderoso don Sebastián, en el día de Corpus

y en la Pascua grande: "Soy Chuquisuso", diciendo, una mujer servía chicha en una vasija de gran tamaño y, con un pote también grande servía a toda la gente, de un extremo a otro: "Es la chicha de nuestra madre", decía. Ella misma, también, entregaba a cada persona una porción de maíz tostado que llevaba en un gran mate. Cuando se había concluido de limpiar la acequia, los hombres se convidaban unos a otros, maíz, porotos, toda cosa buena.

Y como crecían en esas costumbres, todos los hombres: "Ya está limpio el acueducto de Chuquisuso" diciendo, iban de Huarochirí y de todos los pueblos a ver la acequia. Del mismo modo, aún ahora, cuando han concluido de limpiar la acequia, todo cuanto presienten que deben hacer, hacen, adoran (a la acequia). Los alcaldes y otra clase de personas no los atajan de hacer estas costumbres; no les dicen: "Sin razón alguna adoran." Siguen festejando la limpieza de la acequia porque los vence el deseo de cantar y beber con los demás hasta embriagarse. "He limpiado la acequia, sólo por eso voy a beber, voy a cantar", dicen, mienten al padre.

Y esto, de hacer, lo hacen los hombres de todas partes. Pero algunos, cuando tienen un buen sacerdote, lo olvidan; y otros, adoran y beben a escondidas. Y así, de este modo, viven hasta hoy."

(Ávila 1975, pp. 46-50)

Chuquisuso y Pariacaca, la una del ayllu Cupara que pertenece a los Yungas, y el otro, huaca que controla las fuentes de la altura, se juntan después de un regateo, que le da a Chuquisuso y su ayllu agua de regadío, campos de tierra con riego, y un acueducto, que posteriormente toma el nombre de "acueducto de Chuquisuso" construido por pumas, zorros, serpientes, pájaros de toda clase, bajo el curacazgo del zorro. Chuquisuso al haber sido mujer de Pariacaca se convierte en piedra, precisamente en el punto donde queda la bocatoma del canal en la quebrada de Coccochalla.

El siguiente mito trata de un guardián, Anchicara, que controla un manantial en la altura. Es el manantial que da agua a las chacras de los Allauca. Nuevamente la mujer, Huayllama, pertenece a un grupo de los Yungas que sufre de la falta de aguas de regadió.

"En tiempos muy antiguos había un hombre que se llamaba Anchicara. Este Anchicara estaba siempre junto a un manantial que se llamaba Puruy; cuidaba el agua a fin de que fuera a las chacras de los Allauca. Cuando se encontraba así, cuidando, llegó al sitio una mujer muy agraciada, de Surco; la mujer se llamaba Huayllama. Llegando, le dijo: "Hermano: a mi chacra llega sólo un poquito de agua. Tú eres el único que llevas toda esta agua. Y nosotros, ¿de qué hemos de vivir?" Luego que habló, se metió al ojo del manantial; allí se sentó. Anchicara, éste del que hablamos, se enamoró al instante de la mujer, porque era muy hermosa, y la saludó con gratas palabras. La mujer entonces no permitió que soltara el agua hacia aquí (lugar donde habla el narrador). Anchicara le habló. "No, hermana, no hagas eso. ¿De qué han de vivir mis hijos?" Y volvió a dirigirse a ella, gratamente. En ese momento se presentaron los hijos de éste al que hemos llamado Anchicara y echaron la corriente del agua hacia la laguna que lleva el nombre de Lliuya. Esa laguna está formada por dos pequeñas que se encuentran muy cerca del manantial del que hablamos, un poco abajo; se llaman Lliuyacocha y Tutacocha.

En esta laguna hay ahora tres o cuatro piedras largas, pequeñas, de formas parecidas entre sí. Están de pie, sobresaliendo del agua. Dicen que son los hijos de Anchicara. Si los hijos de Anchicara no hubieran desviado el agua del manantial hacia la laguna, aquí (el lugar de origen del narrador) habría llegado muy poca agua, pues aun así la que ahora sale de la laguna es escasa.

Cuando Anchicara concluyó por no ceder el agua a la mujer Huayllama, pecaron ambos, y: "Aquí hemos de quedarnos para siempre" diciendo, se convirtieron en piedra. Esa piedra está allí, ahora, así como los hijos de Anchicara se encuentran en la laguna Lliuya. Eso es todo lo que sabemos de estas cosas que hemos contado.

Luego, mucho tiempo después, cuando ya vivían en este pueblo, entonces, los huacasas de Allauca iban al manantial Puruy. Cuando acababa el tiempo o turno de las lluvias, iban a limpiar el acueducto. Entonces los huacasas, fueran muchos o pocos, en cuanto llegaban a la laguna Lliuya, soplando y tocando sus antaras, tomaban el agua de la superficie de la laguna; luego, iban a saludar al agua donde está Anchicara, y al tiempo de saludarlo, le ofrendaban un poco de coca. Volvían, en seguida, a la laguna, después de haber saludado a Anchicara, y adoraban a los hijos de éste, en la misma laguna Lliuya Tutacocha, y a la propia laguna también la adoraban. En los tiempos antiguos sacrificaban llamas; ahora, en la actualidad, como ya no tienen llamas, les ofrecen sólo cuyes, sólo ticti, y cualquier otra cosa. Cuando concluían las ceremonias empezaba el trabajo de la limpieza de las acequias para toda la gente. Aquí termina el relato sobre cómo fueron y son las cosas de que hemos hablado."

(Ávila 1975, pp. 126-127)

A diferencia del mito anterior en este caso no se cede el agua a la mujer. Al contrario, los hijos de Anchicara insisten en que son ellos los poseedores del agua y llevan ésta a las lagunas Lliuyacocha y Tutacocha. Allí, los hijos que le han salvado el agua al ayllu de Allauca se convierten en piedras y son adorados en lo subsiguiente. También Anchicara y Huayllama se convierten en piedras. Mientras que Anchicara recibe del ayllu de Allauca como ofrenda "un poco de coca", sus hijos reciben adoración y sacrificios de llamas del mismo ayllu.

Mientras en el mito anterior el intento de la mujer de obtener agua de regadío es frustrado, y los derechos del ayllu Allauca son mantenidos, el siguiente muestra la estructura del primero. Es un huaca el cuidador de la laguna en la altura, Collquiri, que recibe el servicio de los del ayllu de Concha. Collquiri se acerca, por consejo de Cuniraya, a la mujer Capyama del ayllu de Yampilla:

"En Yansa, dicen que había un huaca que se llamaba Collquiri. Como eran servidos (el huaca y la laguna), los hombres de Concha tuvieron agua que fortalecía el maíz del cual se alimentaban, durante incontables años. Fue en ese tiempo que el huaca Collquiri sintió un gran deseo de tener mujer. Y la empezó a buscar caminando hasta Yauyo, a Chaclla; la buscó por todas partes. Y aun así, habiéndola buscado en esta forma, no encontró ninguna. Entonces, un día, Cuniraya, de quien sabemos quién es, le dijo: "Oye: tu mujer está muy cerca, por aquí nomás." Al oír estas palabras, el huaca se regocijó mucho, y nuevamente se puso a andar. Desde la cima de una montaña, que está arriba de Yampilla, empezó a mirar hacia Yampilla. Y vio a una mujer excelsa, de las más excelsas; estaba cantando. El nombre de esta mujer, dicen, era Capyana. Y como vio que era tan bella, inmediatamente: "Esta ha de ser mi mujer", decidió en su corazón. Al instante envió a uno de sus muchachos. "Anda, hijo (le ordenó), anda, dile a esa mujer: "Madrecita: una de tus llamas ha parido en la montaña que está cerca, arriba; con estas palabras le contarás, a ella. Al oír la noticia, vendrá en seguida." De este modo envió al mensajero. El hombre fue, cuando se le ordenó de este modo. "Madre mía: tu llama ha parido aquí cerca, arriba de este cerro" diciendo, le contó. Al oír la noticia la mujer se dirigió a su casa, inmediatamente, muy contenta. Ya en su casa, colgó un tambor de oro en el centro de su cuerpo y guardó dos pequeñas bolsas de coca dentro del seno; después, llevando un porongo de chicha, se fue muy apurada, hacia el cerro. A esto que llamamos puruncu (porongo), los de Concha le dan el nombre de lataca. Cuando el huaca Collquiri vio venir a la mujer, de ese modo adornada, se marchó al instante hacia Yansa. El muchacho que le sirvió de mensajero guió, mientras tanto, a la mujer: "ya estamos por llegar, es por aquí cerca", le decía, mintiendo. Collquiri se convirtió en un callcallo, y esperó, un poco hacia arriba de Yansa Yampilla. En cuanto llegó, la mujer quiso atrapar al callcallo: "Voy a agarrarlo", dijo. Al oír esta voz el callcallo, saltando de un sitio a otro, no se dejaba atrapar. Al fin, la mujer pudo agarrarlo y lo guardó en su seno. Pero al tiempo que corría detrás del

callcallo, la mujer derramó del rataca (lataca) un poco de la chicha que traía. Esa chicha derramada se convirtió en un manantial que hasta hoy se llama Ratactucpi. El callcallo, mientras tanto, bajo del seno de la mujer hacia el vientre y allí le hizo una herida grande y dolorosa. "No sé lo que puede ser este animal" diciendo, la mujer pretendió verlo. En ese momento, el callcallo cayó al suelo y quedó convertido en un hombre joven y hermoso. "Hermana: tú me acariciaste a mí, me pusiste en tu seno qué hemos de hacer. Yo fui quien te hizo llamar", le dijo el hombre, con voz dulce; así la saludó. La mujer quedó enamorada al instante del mozo. Y siendo así, durmieron juntos. Como ya habían dormido, ya después, él la llevó al pueblo de la laguna Yansa. El padre, la madre, los hermanos y todo el ayllu de la mujer, la buscaban, llorando. "¿A dónde pudo haber ido?" preguntándose, la buscaban. Tiempo después, mientras aún preguntaban por ella, un hombre de Yampulla, de nombre Llacahua, dijo: "Tu hija ha engrandecido mucho; su marido es alguien que no sé bien qué es." Al oír estas palabras, todos vinieron. Cuando encontraron a la mujer, le hablaron a Collquiri: "¿Para qué robaste a mi hija, a mi hermana? ¿Fuiste tú quien hizo que, hasta el cansancio, la buscara por todos los pueblos? Ahora he de hacerla volver." Así le dijeron. El contestó: "Padre, hermano, tú me reconvienes demasiado por no haberte avisado a ti, mi padre. ¿Qué puedo darte en cambio? ¿Casas, chacras, llamas, hombres? ¿No basta eso? ¿Oro, plata? ¿Qué es lo que necesitas o deseas?" El hermano no creyó en las promesas y dijo: "He de llevármela, de todos modos." Oyéndolo, ella contestó: "Yo no puedo volver; también yo me casé de todo corazón." Entonces Collquiri, al oír esta respuesta, habló: "Padre: tú no puedes quitarme a mi mujer. Ya, sí te ofrecí darte todo lo que quieras. ¿No aceptarías la humedad que camina (ucuricuc)? Entonces, un hombre que se encontraba detrás de los hermanos de la mujer, habló: "Padre, reúnenos. ¿Qué es el ucuricuc?" Prestaron atención a lo que dijo este hombre y tomaron acuerdo, despacio, en orden, todos, consultándose. Después habló el mayor: "Está bien, hijo: haz de mi hija tu mujer, pero cumple la promesa que acabas de hacer." Y concluidas de

pronunciar estas palabras, se fueron. Collquiri le dijo: "Padre; dentro de cinco días nos encontraremos en tu pueblo." Cumpliendo su promesa, Collquiri fue caminando debajo de la tierra durante cinco días, hacia Yampilla. Cuando ya había avanzado lejos, dudó. "¿A dónde estaré yendo?" preguntándose, quiso salir afuera; se encontraba en ese momento, por ahí, en la otra banda de Aparhuayqui. Apenas sacó la cabeza, el agua empezó a brotar como una fuente. Entonces, cerrando la grieta con un poco de leña, volvió dentro de la tierra. Y caminando así, salió afuera, arriba de Yampilla, cerca. El manantial que se formó en ese lugar lleva, hasta ahora, el nombre de la mujer (de Collquiri), Capyama. Cuando se formó el manantial llamado Capyama, salió tanta agua de allí que amenazaba arrasar todas las tierras de los Yampilla. Empezó a arrastrar las ocas que estaban secándose al sol, la quinua que estaba tendida en las eras, todo cuanto tenían los hombres lo alcanzaba el agua y cargaba en su corriente. Entonces, los hombres de Yampilla, enfurecidos, gritaron: "¿Para qué has juntado tanta agua? Hazla volver en seguida. Nosotros ya estamos acostumbrados a tener poca agua." Hablaron todos, juntos. Al oír el griterío, los padres de Capyama, llamaron: "Yerno: todos los hombres están enfurecidos contra mí. No sueltes tantísima agua. Cierra el manantial; oye, Collquiri, detén esa agua"; así le hablaron. Collquiri pretendió tapar la boca del manantial con todo lo que tuvo a la mano; pero el agua derribaba los tapones, y vencía, corría atropellando todo. "¡Cierra!", le seguían gritando, y como el vocerío aumentaba, el mismo Collquiri volvió a entrar en la fuente; se quitó el manto (yacolla) con que estaba vestido y, además de cubrir con la tela la boca de la fuente, él mismo se sentó sobre el ojo del manantial. Sólo entonces disminuyó la fuerza de la corriente. Este manantial que, para brotar, es cernido por el tejido del yacolla de Collquiri existe todavía en la actualidad."

Hasta aquí el mito de Collquiri y Capyama se asemeja estructuralmente al de Pariacaca y Chuquisuso, pero encontramos con más detalle el regateo entre el ayllu de la mujer y el huaca. El resultado, sin embargo, es parecido: el

ayllu de la mujer obtiene el derecho sobre un canal subterráneo y un manantial llamado Capyama. Sin embargo, las aguas de la laguna Yansa, antes de la construcción del canal subterráneo ya pertenecían al ayllu Concha, que servía al huaca Collquiri. De ahí surge la necesidad de un deslinde entre los derechos del ayllu Concha y los del ayllu de Yampilla, que se relata en lo siguiente:

"Y así, cuando la boca de la corriente de agua fue atracada, empezaron a brotar otros manantiales en lugares próximos, donde nunca hubo agua. Pero, entonces, el agua de los hombres de Concha comenzó a secarse y esa gente se enfureció. "¿Por qué regala el agua (a Yampilla)? ¿Con qué hemos de vivir nosotros?", decían enojados. Y fueron donde Llacxsamisa, del que hemos hablado, que era el vigilante del agua. "Oye, Llacxsamisa ¿por qué haces que se seque nuestra agua?", le preguntaron. "¿Con qué ha de seguir viviendo la gente?" Y, hablando, todos los Concha lo arrojaron a la laguna. El huaca Collquiri, viendo lo que ocurría, pensó: "Es verdad lo que dicen. ¿Con qué han de vivir ellos?" Y envió a uno de sus muchachos (huarma) que se llamaba Rapacha; le dio esta orden: "De un extremo de esta laguna, por dentro, haz caer tierra y piedras. Así señalaremos lo que corresponde a estos hombres de Concha." Rapacha, entonces, al que ya nombramos, empezó a desatar la laguna, Collquiri se puso a construir un muro nuevo, uno muy alto; comenzó a trabajar desde los cimientos. Ese muro (que contiene el agua) y que fue hecho sin tierra ni barro es, hasta ahora, como si fuera la propia boca de los hombres de Concha. Así lo dicen. Cinco veces explicó Llacxsamisa a los hombres para que recordaran bien lo señalado: "cuando el agua haya llegado a este sitio, cercarás la boca de la laguna. Entonces, en ese tiempo mismo, llevarás el agua hacia abajo, a las chacras. Soltarás esta agua cuando el sol haya salido. Sólo cinco veces debes regar el maíz 'añay'. Para que se cumplan estas instrucciones, tú has de dar la orden", dijo. E hizo que reconocieran bien las piedras que él iba mostrando como señales (de la capacidad de la laguna). Y como hizo reconocer bien las señales, los descendientes de esos hombres, generación tras generación,

hasta ahora, observan las instrucciones que dio para el reparto, ellas son respetadas porque son ya una costumbre. A las medidas que tiene la laguna los hombres la llaman "cospitacri" y también le llaman "turcacaya". Enseñó pues, bien, sobre las piedras, cómo debían conocerse esas medidas de la laguna; sólo conociendo esas instrucciones pueden distinguir nuestros ojos como ojos adiestrados (todas las señas del estanque). Desde entonces, los hombres de Concha, más o menos por el mes de marzo, van, hombres y mujeres, a cerrar la boca del estanque. Para ese acto de cerrar la puerta del estanque, llamado "tupucuy", Llacxsamisa dijo: "Habrá tiempo suficiente", y diciendo esto y otras palabras, fijó las señales y dio instrucciones. Y todos los de Concha respetaban lo que su boca dijo: creyendo en él iban. Y cuando hubo yañca, él mandaba cumplir, en cada turno y tiempo, lo que había establecido: "Ya ha de haber (agua) para el riego, habrá días suficientes", decía, y sólo lo que él mandaba se cumplía; todo se hacía en Concha conforme a lo dispuesto. Aun a la medianoche, cuando el agua del estanque empezaba a desbordarse, el yañca echaba afuera a todos los hijos de Llacxsamisa, dondequiera que habitaran: "Anda (les decía), es tu parte". Y como el único oficio del yañca era éste, cuidaba de cumplirlo de día y de noche, aplicaba las reglas que habían quedado en la memoria. "Vivimos porque él existe; no tendría fuerza el maíz y no habría vida si él no nos protegiera", decían, y le temían. Y por la misma causa, los hijos y hermanas (descendientes) de Llacxsamisa, vigilaban cuidadosamente la laguna: "No vaya a rebalsar el agua del estanque", decían. Porque, cuando el agua se desbordaba de la laguna en Yansa, se precipitaba hasta el río, blanca como si se hubiera convertido en nieve, de repente, y de verdad, en estos casos, se convertía en hielo. Por eso la cuidaban. Como dijimos ya, por todo lo que dijimos, para ir a tapar la boca de la laguna Yansa y sacar el agua, iban también huacasas. Pero no dejaba de ir ninguna persona, hombre o mujer; salía la gente de todas partes y ofrendaba cada quien, a solas, coca y chicha, durante el acto de cerrar la boca del estanque. Y todo lo que ponían como ofrenda a la laguna Yansa lo recogía el

yañca, él lo recibía. También llevaban una llama o sus cuyes, y también, ticti, todo producto o cosa con la que se podía adorar, sacrificando u ofrendando. Y así, cuando todos habían entregado las ofrendas y se había llevado la cuenta, mediante quipus, del número de los ausentes, el yañca empezaba la adoración; oraba: "Padre Collquiri: tuya es la laguna, también el agua. Dame bien, el agua, este año." Y ya, cuando el yañca concluía de decir estas palabras, empezaba a masticar su coca y a beber su chicha. Luego, hombres y mujeres iniciaban el trabajo de cerrar la boca de la laguna. Cuando el agua empezaba ya a empozarse, cinco veces iban, con tres o cuatro huacasas, siempre. Poco antes de esta última ceremonia, dicen que un hombre y una mujer entraban a alguna chacra muy grande; llevaban chicha en un cántaro también grande, uno o dos de sus cuyes y coca y, venerando con estas ofrendas, iban y soltar el agua."

(Ávila 1975, pp. 131-138)

El significado de los mitos de Huarochirí aquí relatados es múltiple. Quizás el mito de Capyama y Collquiri sea el que ilustra mejor su función en el deslinde de derechos entre diversos grupos sociales en cuanto a la repartición de aguas de regadío. Por un lado existe una fuente de agua, relacionada con un huaca y con un grupo social, que protegido por el huaca conduce su agricultura de riego. Aparece otro grupo que carece de agua y reclama agua de la fuente que pertenece al ayllu y al huaca. Este ayllu se relaciona con el huaca satisfaciendo su deseo de tener mujer y se convierte en ayllu "suegro" o "yerno" del huaca. Esta relación le proporciona, a manera de dádiva por la mujer cedida, un canal y derechos sobre el agua. Las relaciones sociales entre los grupos que dependen de la misma fuente de agua son conceptualizadas por medio de relaciones de parentesco entre el huaca, que tiene el derecho primigenio sobre el agua, que aparece como ancestro del ayllu poseedor de la fuente, y el ayllu que obtiene el derecho a una parte del agua de la fuente y las obras de regadío

correspondientes. El mito regula los derechos de cada uno de los grupos con sumo detalle, señala hitos y, como para verificar el acontecimiento mítico, señala la petrificación del actor, que es el origen del derecho. El mito de Anchicara y Huayllama muestra la diferencia de derechos adquiridos y derechos habidos. El problema básico de Huayllama es que Anchicara es guardián de la fuente, pero no tiene poder para ceder derechos. Su linaje, sus hijos, le hacen recordar esto, y son ellos los que se convierten en piedra y con esto en petrificación de derechos. Son ellos los que reciben finalmente los sacrificios mayores del ayllu que ha mantenido sus derechos, mientras el ayllu de la mujer, a pesar de la relación de parentesco con ellos, no tiene acceso a la fuente de agua. La adquisición de nuevos derechos de un ayllu frente a otro, por lo tanto, no se hace simplemente por el establecimiento de relaciones de parentesco, sino que requiere una petrificación mítica. Es el mito el que establece la ley.

La complejidad de los derechos en el sistema de regadío tiene entonces su contraparte en la complejidad mítica. Es el mito el que ordena los ayllus entre cognates y afines frente a la fuente de agua (el huaca). Con esto, por supuesto, se regula una jerarquía entre poseedores "natos" del poder del huaca, y afines de éste. El mito entonces regula las relaciones y los derechos sobre los bienes. Su importancia tiene que ser reafirmada continuamente en ritos que se llevan a cabo alrededor de la representación petrificada del mito, con sacrificios para los personajes míticos originarios del derecho. Estos ritos se repiten en momentos precisos a lo largo del año agrícola y se practican con ocasión de la limpieza de los canales y en otros momentos resaltantes de los ciclos de cultivo. La complejidad de los ritos es organizada en un ciclo ritual, que también es un ciclo de tareas agrícolas, que se repite continuamente, ligado a la aparición de las constelaciones. Este ciclo ritual es bastante uniforme en todos los Andes, si bien, como hemos visto entre los ayllus de Huarochirí, los objetos de veneración, los huaca, pueden ser diversos, según el tipo de derechos que se tenga. Si nos hemos detenido sobre las diferentes versiones de mitos de

huaca y mujer, lo hemos hecho porque precisamente permiten establecer, por un lado, la función del mito y del rito y, por otro lado, son versiones figuradas en la escena moche que hemos descrito al principio. No sólo el tema central de la escena que estudiamos, la unión del ser mítico con la mujer, sino todos sus detalles, pueden ser explicados por los mitos. El acompañante subordinado de Collquiri que le trae la mujer, al igual que los otros detalles, aparecen tanto en el mito como en el dibujo. El hecho de que en el mito de Collquiri este mensajero parezca zoomorfo nos puede dejar sin cuidado, ya que los ayudantes de las divinidades en otros ritos de la misma región son pájaros, serpientes, zorros. También aparece el recipiente del cual un pájaro vierte un líquido. Los hombrecitos se podrían interpretar como la familia de la mujer. Los restos humanos podrían indicar que las mujeres eran efectivamente dedicadas, sacrificadas al ser mítico. La olla que calienta sobre las tres piedras del fogón no tiene explicación inmediata en los mitos de Huarochirí, aunque se indica que el rito de conmemoración a Chuquisuso se celebraba con un gran festín y que el festín se organizaba en la ceremonia Inca de la Citua o del Coya Raymi. Todavía tiene lugar hoy durante la ceremonia de la sequía. Esta olla toma todo su sentido si se consideran los ritos matrimoniales andinos en el siglo XVI, y hoy en día.

"La ley del matrimonio era con esta ceremonia: proponían en presencia de los que trataban el casamiento al varón y mujer que se avían de casar, y en medio de estos dos una olla nueva, i en ella arina de maíz y sebo de carnero, y quemavano todo con mucho fuego, que aticavan los desposados asta que se encendía la olla, y en viendola con fuego, decia el padrino, ya estays casados ..." (Calancha 1638, p. 554).

La casa con dos mujeres que aparece en la escena moche, no se encuentra en los mitos de Huarochirí. Pero si explicamos el mismo esquema, significaría la existencia de dos grupos sociales "afines" de la divinidad o del grupo social emparentado cognáticamente con la divinidad que controlaría la fuente de agua de irrigación. Si comparamos la naturaleza de los sistemas de irrigación en la región de Huarochirí

(Espinoza Soriano 1971, Mitchell 1981) con los de la región moche (Kosok 1965, Golte 1980), podemos entender que, en la costa norte, de una fuente principal de agua dependen varios canales secundarios, y que exista por tanto una necesidad de organizar jerárquicamente los grupos que dependen de la misma fuente de agua (según una información de Peter Lerche, actualmente en los valles de la costa norte las concubinas de un hombre casado son llamadas "canales").

Para acentuar la relación del mito representado con los derechos de irrigación, casi todas las representaciones están enmarcadas por unas "grecas" onduladas.

Si bien el detalle adicional de esta escena del ceramio de la colección Larco permite ligarla con una multitud de vasijas de épocas posteriores, especialmente chimú (véase Carrión Cachot 1959), el árbol con frutos y monos no aparece ligado directamente a este tema en los mitos de Huarochirí. Aparece como una de las creaciones de Cuniraya:

"Y después de ese tiempo, del cerro Llantapa surgió un árbol llamado Pullao y se trabó en lucha con la otra montaña de nombre Huicho. Pullao era como un arco gigante, y sobre él estaban refugiados los monos, los pájaros, el caqui, todas las aves." (Ávila 1975, pp. 43-44).

Probablemente, también en el dibujo del ceramio el árbol sea expresión del resultado de la unión entre el ser mítico y la mujer: la abundancia, fruto de la combinación del agua con la tierra, y de la comunicación entre el mundo de arriba y la tierra. En este sentido, obviamente, la relación tiene un significado que va más allá de la creación de lazos de parentesco y obligaciones subsiguientes. Significa el acto de fertilización inicial del año agrícola y, en su representación ritualizada, un acto de creación cíclica, necesario para la reproducción del mundo. En los ceramios chimú de la misma escena, el signo **pawsa**, símbolo de la fertilidad (en forma de S), ahonda aún más este significado (Isabell 1978, p. 143).

Sin embargo, los hombres andinos conceptúan dos tipos de relación con la divinidad. Aparecen aquellos que tienen una filiación directa con la divinidad, y los que se relacionan con ella por intermedio de la prestación de la mujer, es

decir, que son sus parientes afines. Cognates y afines, lo muestra claramente el mito de Anchicara y Huayllama, no tienen los mismos derechos sobre los bienes, y en este sentido la diferenciación entre cognates de la divinidad por un lado, y afines por el otro, representa al mismo tiempo el origen de la desigualdad social. La filiación directa con la divinidad le da al grupo de los cognates la posibilidad de erigirse en grupo superior al de los afines y, por supuesto, tanto afines como cognates de la divinidad tienen la posibilidad de volverse superiores de aquellos que no tienen ningún parentesco con ella. El mito se convierte, de esta manera, en fundamento de relaciones sociales jerarquizadas.

Cobo (1893, IV, p. 123) explica este tipo de jerarquización en su narración de los ritos de la fiesta itu, que se celebra en épocas de grandes necesidades y apremio:

"Era esta fiesta propia de los Incas y ellos solos la usaron mucho tiempo; pero después fueron dando licencia por vía de merced para que la pudiesen hacer en sus tierras otros Señores de los que estaban en su obediencia. La cual principalmente se hacía cuando el Inca casaba alguna hija ó sobrina suya con algún Señor extranjero, lo cual hacía muchas veces para diferentes efectos y pretensiones; al cual, después de haberle encarecido la merced que le hacía en tomar su deudo y la obligación en que quedaba por esta razón y héchole saber cómo también emparentaba con el Sol, de quien ellos decendían, en señal desto, por muy singular favor, le daba licencia para hacer en su tierra esta fiesta del Itu, mediante la cual tuviese remedio en las necesidades para que había sido instituída; y a estos tales juntamente con la licencia les daban las vestiduras é instrumentos con que la habían de hacer, del depósito que desto tenían en el Cuzco, que era la última merced y de más estimación que se les podía hacer; y luego en la dicha tierra donde se concedía el celebrarla, se diputaba casa en que se guardasen las vestiduras y aparejos para ella."

Se construía así, con elementos derivados de una simple reciprocidad matrimonial entre patrilinajes, una cadena descendiente de poder, la que por un lado permitía la

posibilidad de mando, en una cadena de relaciones suegro-yerno y, por otro lado, la posibilidad de acceso a los superiores en una cadena yerno-suegro.

Obviamente, un elemento tan central de la estructuración jerárquica, que relacionaba los linajes con los bienes materiales, en la administración de los cuales residía la función de la centralización, especialmente en las sociedades de la costa norte, no solamente tenía que ser codificado en un mito, sino tenía que ser reactualizado continuamente en los ritos. De ahí que la unión sexual entre divinidad y mujer resulta ser una constante en el calendario ritual andino. Es también comprensible que se represente en forma de imagen un acto que tiene una función central en el ordenamiento de la sociedad. Al ver la continuidad de las imágenes, desde la época moche hasta la época chimú, no hay razón para no ligarlas con las versiones de mitos y ritos recogidas posteriormente.

Si se acepta este postulado, las imágenes nos permiten hacer deducciones acerca del contexto social de su origen. De esta manera, los datos etno-históricos expuestos nos dan la posibilidad de vislumbrar el funcionamiento de sociedades precolombinas como la de moche y de la estructuración de su jerarquía interna. Es así que los íconos moche nos permiten entender el carácter de la sociedad que los produjo.

## REFERENCIA

- Avila, F. de (1966): **Dioses y Hombres de Huarochirí**. Narración quechua recogida por... (¿1598?). Traducción de José María Arguedas. Lima.
- (1967): "Tratado y relación de los errores, falsos Dioses, y otras supersticiones, y ritos diabolicos en que viuián antiguamente los yndios de las Provincias de Huaracheri, Mama, y chaclla..." Traducción al alemán de Hermann Trimborn, En: **Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas**, Band VIII. Berlín.
- (1975): **Dioses y hombres de Huarochirí**. Traducción y prólogo de José María Arguedas, apéndice por Pierre Duviols. México.
- (1980): **Rites et traditions de Huarochirí**. Texte quechua établi et traduit par Gerald Taylor. París.
- Benson, E.P. (1972): **The Mochica. A Culture of Peru**. New York, Washington.
- Cabello de Balboa, M. (1951): **Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo**. Lima.
- Calancha, A. de la (1638): **Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con Sucesos Ejemplares en esta Monarquía**. T. Barcelona.
- Carrion Cachot de Girard, R. (1959): **La Religión en el Antiguo Perú**. Lima.
- Cobo, B. (1893): **Historia del Nuevo Mundo**. T. IV. Madrid.
- Donnan, Ch.B. (1976): **Moche Art and Iconography**. Los Angeles.
- Espinoza Soriano, W. (1971): "Agua y riego en tres Ayllus de Huarochirí (Perú), Siglo XV y XVI" en **Revista del Museo Nacional**, t. XXXVII. Lima.
- Golte, J. (1980): "Notas sobre la agricultura de riego en la costa peruana" en **Allpanchis** N° 15, pp. 57-67. Cusco.
- Hocquenghem, A.M. (1977): "Les érotiques et l'iconographie mochica" in **Objets et Mondes**, t. 17, fasc. I, pp. 7-14, París.

- Hocquenghem, A.M. (1978): "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* N° 26, pp. 127-157, Berlin.
- (1979): "L'iconographie mochica et les rites de purification" en *Baessler Archiv* N° 27, Heft I, pp. 211-252. Berlin.
- (1980-81): "L'iconographie mochica et les représentations de supplices" en *Journal de la société des américanistes* t. LXVII, pp. 249-260. Paris.
- Isbell, B.J. (1978): *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin.
- Kelm, H. y Münzel, M. (1974): *Herrscher und Untertanen. Indianer in Peru* (Catálogo). Frankfurt/Main.
- Kosok, P. (1965): *Life, land and water in Ancient Peru*. Lima.
- Kutscher, G. (1950): *Chimu. Eine altindianische Hochkultur*. Berlin.
- Larco Hoyle, R. (1965): *Checan. Studie über die erotischen Darstellungen in der peruanischen Kunst*. München, Genf, Paris.
- Mitchell, W. (1981): "La agricultura de riego en la Sierra Central de los Andes: Implicaciones para el desarrollo del estado" en *La tecnología en el mundo andino*. Ed. Heather y Soldi. pp. 135-167. México.