



Más allá y más arriba del Cuzco. En torno a los ushnus de puna durante el Horizonte Tardío

Resumen

Discuto la importancia de los pisos ecológicos (y la altitud) para contextualizar la arquitectura sagrada pre-colonial, tomando el caso del ushnu inca. Actualmente, el número de ushnus identificados en la puna ha superado largamente al de ushnus de la región quechua. ¿Pueden proyectarse los modelos originalmente sugeridos para los ushnus de la región quechua a los de zonas más elevadas, con distintos modos de subsistencia? Al explorar la relación entre pisos ecológicos, modos de subsistencia y divinidades, este artículo introduce viejas preguntas al reciente debate sobre estas plataformas de piedra y propone una metodología de trabajo.

Palabras claves: Yllapa ushnu, ushnu de puna, arquitectura inca, rayo.

Abstract

I discuss the importance of ecological levels (and altitude) to contextualize sacred pre-colonial architecture, taking the case of inca ushnu. Currently, the number of ushnus located in the puna has largely surpassed the number found in the quechua level. Can we project the models originally suggested for the quechua ushnus to those at higher elevations? Exploring the relations between ecological levels, livelihood, and divinities, this article re-introduces old questions to recent debates about these stone structures, and proposes a working

methodology.

Keywords: Yllapa ushnu, ushnu of the puna, inca architecture, lightning.

Autor: Gabriel Ramón Joffré (glramon@pucp.edu.pe)

Artículo publicado originalmente en la Revista Huaycapata numero 9

<https://sites.google.com/site/revistahaucaypata/home>

Figura 1. Aypate, 2827 msnm, Ayabaca, Piura. Foto Gabriel Ramón. Figura 2.

Introducción

En el homenaje al fallecido arqueólogo norteamericano Craig Morris, fui invitado a sustentar mi propuesta sobre los ushnus hallados en el piso ecológico puna (sobre los 3900/4000 msnm). Sugerí la utilidad de abandonar la tendencia –frecuente entre arqueólogos- de “solarizar” todas las manifestaciones de la religión pre-colonial andina. Para evitar esta homogenización artificial, es preciso tomar en cuenta otros entes sagrados de los Andes reconocidos en los testimonios coloniales tempranos. Por ejemplo, el rayo (Yllapa, Liviac, Catequil) o más ampliamente, lo que Mariscotti (1973 y 1978) denomina “el señor de los fenómenos meteorológicos”. Por razones de espacio, incluyo aquí sólo mis consideraciones metodológicas, ya que la versión completa del estudio aparecerá posteriormente. Mi objetivo es presentar las coordenadas del debate sobre las plataformas de piedra que denominamos ushnu (husno, husnu, osno, osño, ozño, usno, usnu, uzno, vsnu) y proponer algunas hipótesis de trabajo. Espero que mis consideraciones ayuden a pensar estos altares y otros tipos de estructuras religiosas pre-coloniales desde una perspectiva más amplia, más abierta. La presente quedaría en una discusión de claustro, si no ejemplificara una vieja polémica en arqueología andina, que mencionaré más adelante. Siguiendo a Avendaño, usaré al rayo como ejemplo, que nos guiará hacia la

puna (1).

Mapa 1. Ubicación de algunos ushnus en Ecuador y Perú.

Figura 2. Huánuco Pampa, 3658 msnm, La Unión, Huánuco. Foto Gabriel Ramón.

Para comenzar, anoto cuatro principios que guían mi aproximación al ushnu:

(a) Cronología. La categoría ushnu debe preceder a los incas, pero es prematuro proyectarse antes del Horizonte Tardío.

(b) Cronología interna. Carecemos de indicadores temporales certeros para distinguir entre los ushnus inca: una cronología relativa basada en criterios formales (P.e. número de plataformas, detalles estilísticos) es todavía una meta. Del mismo modo, las especulaciones sobre "áreas originarias" del término en cuestión deben ser propiamente fundamentadas.

(c) Función. Según las fuentes publicadas y la etnografía religiosa, el ushnu fue un altar (Santo Thomas 1951 [1560], Bertonio 1984 [1612]), y el ushnu inca un altar político. Complementariamente, el término ushnu se vincula a diversos significados (P.e. arcaduz, cátedra, cueva, enfermedad, estela, gnomon, pan de azúcar, pozo, tribunal) y existen diversos usos mencionados en las fuentes coloniales, o deducidos a partir de ellas.

(d) Forma. Reconociendo la gran variedad morfológica de los ushnus inca, mis límites van entre sitios como Aypate (Piura), Huamanillo (Ayacucho), Maucallacta (Arequipa), Pumpu (Junín) y Tambo Colorado (Ica). Otros ejemplos en el Mapa 1 y para los detalles ver las fotografías (figuras 1-4). Salvo que tengamos información documental, no extiendo esta categoría a edificaciones formalmente distintas. A diferencia de algunos autores, aún no puedo reconocer el ushnu de Choquequirao (Cuzco), el de Machu Picchu (Cuzco) ni el de Incallajta (Bolivia) (2).

Investigaciones actuales sobre los ushnus de puna La primera referencia explícita a los ushnus, aquí tratados, la hizo un atento jesuita: "Altar de las huacas hecho de piedras

labradas, como se ve en la puna” (Bertonio 1984 [1612]). Hoy en día, más de una docena de arqueólogos está lidiando con este tipo de ushnus. Primero, la misión de la Universidad de Varsovia que -junto con colegas arequipeños- trabaja en las alturas de ese departamento, en las zonas asociadas a los nevados Coropuna y Solimana. Liderados por Mariusz Ziólkowski, han identificado entre siete y diez de estas estructuras, la mayoría en la puna(3). Segundo, los arqueólogos Yuri Cavero y Cirilo Vivanco de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Cavero ha publicado un interesante opúsculo sobre el tema, basado en su tesis de licenciatura (Cavero 2009).

Figura 3. Huamanillo, 4350 msnm, cerca al pueblo de Putaccasa, Huancasancos, Ayacucho. Foto Gabriel Ramón.

Mientras tanto, Vivanco está dando a conocer numerosos ushnus de puna en Ayacucho- como los que presentó en el homenaje a Morris- y forma parte del equipo multinacional de investigadores sobre el ushnu con sede en Londres. Este equipo -en el cual he participado en los últimos dos años- es dirigido por los arqueólogos Frank Meddens, Colin McEwan y Nicolas Branch (ver Meddens et al. 2007) (4). En cuarto lugar, y aunque centrado en los ushnus de la zona quechua, el arqueólogo José Luis Pino; especialmente a raíz de su valiosa propuesta para Huanucopampa (Pino 2005) y su incursión en los yllapa ushnu. Con Vivanco y Pino participamos del debate, animado por las interrogantes de los historiadores sanmarquinos Luis Arana y Guillermo Flores(5).

Figura 4. Tambo Colorado, Pisco, Ica, 1928. El ushnu está al extremo derecho de la imagen. Palmer 1928.

1 Mi propuesta inicial sobre los ushnus de puna fue leída en el seminario organizado en el Instituto Cultural Peruano Británico (Septiembre 2008, El ushnu en los documentos coloniales). La versión ampliada en el seminario de

Arqueología Sudamericana de la Universidad de Londres (Mayo 2009) y en el Centre for Anthropology del Museo Británico (Abril 2010).

2 Un buen conjunto de imágenes de los ushnus de puna en Cavero 2009.

3 Ver especialmente Ziółkowski (2008: 134-6). Agradezco al arqueólogo Janusz Wołoszyn por enviarme detallada información sobre el proyecto de la Universidad de Varsovia. Ver también: http://www.maa.uw.edu.pl/obp/esp_projekt6.htm [Consultada el 11.11.2011] y <http://maucallacta.com/Complejo-Arqueologico-Maucallacta.html>. [Consultada el 11.11.2011].

Figura 5. Francisco Bautista Cayampe en Putaccasa, Huancasancos, Ayacucho. Parte de sus animales se observan en segundo plano. Foto Gabriel Ramón.

4 http://www.britishmuseum.org/research/research_projects/inca_ushnus.aspx [consultada el 10.10.2010; y <http://www.gg.rhul.ac.uk/Incaushnus/ethnography.html>. [consultada el 10.10.2010]

5 Nuestra lista aumentaría exponencialmente si incluimos a los arqueólogos que han hallado ushnus mientras realizaban sus proyectos. Acá me limito a quienes han tenido a los ushnus de puna como componente central o importante en sus investigaciones.

Figura 6. Vista general del área de la puna desde la plataforma de Huamanillo, cerca a Putaccasa, Huancasancos, Ayacucho. Foto Gabriel Ramón.

Dos escuelas: Andes, incas, ushnus

Las líneas maestras de los estudios sobre el ushnu fueron trazadas por Tom Zuidema (1979). Combinando observaciones arqueológicas, información colonial y etnografía, este

antropólogo holandés propuso un valioso modelo analítico. Esto le permitió sugerir dos atractivas hipótesis, potencialmente detectables mediante estudios arqueológicos. Primero, los ushnus estarían relacionados físicamente (por su localización/orientación) al calendario imperial inca. Segundo, la estructura interna del ushnu se vincularía a los rituales de libación: como corolario deberíamos encontrar conductos para líquidos en la construcción de las plataformas.

Figura 7. Cerro Huamanillo, desde el pueblo de Putaccasa, Huancasancos, Ayacucho. Foto Gabriel Ramón.

Cabe anotar, que Zuidema partía de la evidencia asociada a la plaza mayor cuzqueña (el Haucaypata inca), que justamente es una excepción: allí las fuentes coloniales no mencionan plataformas ushnu. Más aún, carecemos de evidencias materiales sobre el ushnu de esa plaza. Sin embargo, estas significativas diferencias no fueron enfatizadas al sugerir el modelo. Por esto, el citado artículo pertenece a una tendencia muy precisa en los estudios andinos, que se remonta a los famosos artículos de Tello sobre Wiracocha. Esta escuela "aditiva" o pananadina insiste en los rasgos comunes, que luego califica de inca o andino: generaliza, antes de distinguir. Este método, en muchos sentidos ha significado un pachacuti académico, ya que permitió interrogar el material arqueológico desde una perspectiva 'estereoscópica' (como bien apuntó Yuri Berezkin), pero tiene limitaciones también detectables en el tratamiento de los ushnus y más puntualmente aquellos de la puna (6).

6 La ponencia de José Luis Pino, para el homenaje a Morris, publicada en *Arqueología y Sociedad* 21, es un buen ejemplo de esta tendencia. Su lista, útil como apéndice para nuestro debate, soslaya las diferencias geográficas (latitud, altitud) y temporales entre los testimonios sobre ushnus.

En la otra orilla, una segunda escuela, 'distintiva' o intra-andina, se puede remontar a las peripatéticas indagaciones de Max Uhle por diversos rincones de los Andes y está materializada en la obra de John Rowe y sus discípulos. Ellos han insistido en la diferencia, en el valor semántico de la variabilidad cronológica y geográfica (Ramón 2005). Mientras la primera escuela enfatiza en la larga duración, las permanencias, las estructuras, la segunda se especializa en percibir los índices de la transformación. No es casual que sean los historiadores quienes presenten más cuestionamientos a las propuestas de Zuidema (P.e. Cummins 1992), y que Rowe sea reconocido como un historiador de la cultura material *latu sensu*. Para reconciliar lo más útil de ambas tendencias, es preciso tener en cuenta que incluso las estructuras son históricamente construidas: lo que en la práctica significa que debemos justificarlas, no asumirlas(7).

7 Indicios del debate en Hammel (1965), Urton (1996) y, desde otra orilla, Urbano (1989). Un contrapunto directo entre Rowe y Zuidema, justamente sobre arqueoastronomía inca en *Latin American Research Review*, Nros. 14 y 16.

Este debate entre dos escuelas atraviesa toda la historiografía andinista, especialmente la dedicada al mundo pre-colonial, y es legible en la actual controversia sobre los *ushnus* de puna. Avanzando hacia el debate religioso vinculado a estas estructuras, y la concepción del Tahuantinsuyo en general, cito las ilustrativas observaciones de Trimborn (1968: 115): "Luis Valcárcel ve la enorme multiplicidad de dioses incas como un conjunto de 'facetas' de un dios, del cual los otros son meramente símbolos; pero esto es una sobresimplificación. Los dioses en los Andes, tienen, sin embargo,

cierto número de rasgos compartidos. Muchos de ellos, por ejemplo, son héroes culturales.

También es típico el vínculo entre dioses y fenómenos naturales (especialmente astrales) y la existencia de divinidades plurales, con varios aspectos (usualmente tres o cinco)". Para Trimborn, el tamaño y diversidad del panteón inca eran resultado del paulatino proceso de conformación imperial, que iba asimilando entidades locales mientras se expandía. Es decir, el panteón era fruto de negociaciones, no necesariamente de una imposición absoluta. Esto va en la ruta de la valiosa síntesis de Pärssinnen (1992), que privilegia la contingencia histórica y la variabilidad política interna dentro del Tahuantinsuyo. En este contexto imperial, ¿qué sucedió con los ushnus de puna? Como anotamos, el texto de Zuidema permite observar que hay diferencias (no sólo formales) entre el ushnu del centro y los de provincias, entonces: ¿cuáles serían las diferencias esperables entre los ushnus de la zona quechua y la puna?

Pisos ecológicos y subsistencia: de las entrevistas a la cuadrícula

Por razones logísticas, generalmente los arqueólogos permanecen periodos cortos en la puna. Ello tal vez explique que hayan obviado tres aspectos reconocidos por los antropólogos.

(a) La puna es un área con un complejo cultural propio (Flores Ochoa 1975 y Ricard 2006).

(b) La puna fue una zona de importancia política y económica en el pasado, no una simple periferia (Browman 1974 y Flores Ochoa 1970).

(c) Los antropólogos suelen realizar su trabajo de campo en periodos largos (observando los cambios estacionales), mientras los arqueólogos generalmente visitan la puna en el verano serrano (de junio a septiembre) justamente para evitar lluvia, granizo, rayos y truenos. Además de documentar la importancia de estos fenómenos naturales en la vida cotidiana

de los pastores y sus ganados, los antropólogos han registrado la existencia de un calendario regido por las actividades pastoriles, distinto al agrícola de la zona quechua.

En suma, y confirmando las tempranas observaciones del geógrafo Carl Troll (1943) los estudios etnográficos en los Andes nos muestran que cuando cambia la ecología también lo hacen las actividades de subsistencia. Avanzando en esa dirección: ¿qué sucede con las concepciones religiosas? Al estudiar retablos mexicanos Giffords (1992: 71) notó que la especialidad de los santos cristianos influye en la distribución de sus territorios de popularidad: "Cada ocupación suele tener sus patrones. Por ejemplo un agricultor puede rezar a San Isidro Labrador, patrón de los agricultores, o un vaquero a Santiago, por la fertilidad de su ganado. Naturalmente un área con gran población agrícola mostrará predilección por San Isidro, mientras que una área ganadera tendrá a Santiago como su favorito" (énfasis agregado). Ya que en los Andes cada piso ecológico se vincula a una actividad económica prioritaria (P.e. quechua con agricultura de maíz) se puede establecer un vínculo entre zonas de vida, actividades de subsistencia y deidades. Es a partir de este vínculo que conviene interrogar la evidencia arqueológica(8).

Altas y alturas: el rayo, Santiago e Yllapa

La etnografía andina ha demostrado la relación ecológicas. Por ejemplo, el minucioso trabajo de Escalante y Valderrama entre los pastores de Cotabambas (Apurímac) confirma la importante presencia de Santiago en la puna. Además de ser el patrón del pueblo, y de los ganaderos en general, Santiago habría reemplazado al dios padre [Taytacha Dios] en la jerarquía religiosa. Según el testimonio de Victoriano Taparaku: "... Aquí en Apumarka, no hay ni un hombre que no sirva a Santiago o al Llaqtayuq-machu." (Valderrama y Escalante 1992: 134). "... Taytacha Dios ya muy viejo por eso a Santiago le está transfiriendo sus poderes. Por eso el taytaku Santi, con la mamita y los angelitos, le ayudan a sostener el mundo. Si no

fuera así, de todo nos puede pasar.” (Valderrama y Escalante 1992: 122) (9).

Y esta asociación documentada en Apurímac, puede extenderse a otras punas, como Bolivia, justamente caracterizada por la gran altitud de sus centros poblados. En ese país: “Santiago es patrono de más parroquias que cualquier otro santo” (Berg 1989: 190, n. 84; ver también Monast 1966: 52-55, 57, 89). En el periodo colonial temprano este santo cristiano ocupó buena parte del radio de acción de Yllapa. Quien siga la documentación colonial temprana podrá observar la constante presencia de Yllapa (en la sierra sur), Lliviac (en la sierra norcentral, entre Ancash y Lima), Catequil (en la sierra norte, especialmente Cajamarca) o sus otros equivalentes (Gade 1983; Gisbert 1980: 28-9; Schenone 1992: I 22; II: 707-713; Yaranga 1976). Una relectura de las deidades nativas en las fuentes coloniales tempranas atenta a los cambios altitudinales permitirá confirmar que a medida que ascendemos a la puna, el sol (o su equivalente cristiano) pierde importancia .

Para concluir con nuestra conexión entre Santiago/Yllapa y la puna, cabría responder a una potencial objeción. Si en el caso de Santiago hablamos de un santo colonial, ¿cómo podemos transferir nuestras observaciones al periodo pre-colonial? Cabe indicar que se trata solamente de proponer interrogantes desde la evidencia colonial, y Santiago/Yllapa es un indicio valioso. Esta metodología no es reciente, como indiqué anteriormente, el grueso de las sugerencias de Zuidema sobre el ushnu se basa en evidencia colonial. Y este procedimiento es corriente en la arqueología andina, especialmente para los periodos tardíos. Así como los datos históricos nos permiten proponer el panorama general, la evidencia etnográfica ayuda a obtener una mejor visibilidad de lo que nos cuentan las fuentes y de este modo facilita establecer conexiones entre objetos y documentos (Ramón 2008: 1-13), como en el caso de los potenciales ushnus de puna.

Visibilidad arqueológica del rayo

Con base en las observaciones precedentes, podríamos sugerir dos hipótesis:

(a) En el Horizonte Tardío el panteón de puna fue distinto al panteón quechua.

(b) Como integrante de ese panteón de puna, el rayo primaria o tendría gran importancia.

¿Cómo probarlo materialmente? o ¿cómo darle visibilidad arqueológica al rayo? El intenso debate sobre la dificultad de identificar las huellas pre-coloniales de algo aparentemente tan obvio como el ayllu (Isbell 1997) nos da una idea de la dificultad de conectar conceptos y objetos en arqueología. Podríamos decir que algo análogo sucede con buena parte de las deidades andinas, a excepción de aquellas ricamente ilustradas en la cerámica de las sociedades del Intermedio Temprano/Horizonte Medio. En el caso del sol, además de las representaciones iconográficas, sus movimientos en el firmamento pueden ser rastreados con relación a la orientación de las edificaciones (alineamiento). Sin embargo, casos como el rayo durante el Horizonte Tardío resultan más elusivos. Hay –al menos- una pista que podemos seguir para incrementar su visibilidad (11).

En un apéndice de su manual de climatología, Schwerdtfeger (1976: 192-3) nota que los viajeros del XIX o XX relatan las casi diarias tormentas con rayos en el altiplano boliviano y el sur peruano entre noviembre y marzo. Esto es confirmado cuantitativamente revisando datos de diversas estaciones meteorológicas de gran altitud. El rayo es el personaje principal de las tardes y/o noches durante esos meses, lo cual explica su importancia telúrica. Aunque se suele pensar que los rayos caen en cualquier parte, hay razones para dudarlo: justamente los viajeros suelen mencionar que han sido capillas en las partes altas de la puna las que resultaron fulminadas. El conocimiento del paisaje ayuda a entender estos patrones. Nuestro trabajo de campo en la puna de Ayacucho, 2008, nos dio importantes pistas al respecto. Especialmente una conversación con Francisco Bautista, pastor cerca al área de Putaccasa, un

poblado menor a una hora en carro de Huancasancos (Ayacucho).

Como muchos otros paisajes puneños, esta zona es una gran explanada rodeada de algunos cerros (figura 5).

Mientras Francisco Bautista explicaba las características de los cerros circundantes al área donde pasta su ganado indicó que algunos eran poderosos o “bravos”. Uno de estos era Huamanillo, donde justamente se ha identificado un ushnu, llamado boquete por nuestro informante. Este cerro se caracterizaba por la constante presencia de granizo “bravos siempre ahí, ahí paran chikchi, granizo, porqué es bravo pues” y otros fenómenos atmosféricos asociados, como el rayo (Ramón 2009: 84-85). Dentro del paisaje de puna, hay ciertos puntos que sobresalen por su circunstancia geográfica, que va asociada a la fuerte presencia de fenómenos atmosféricos. No es casual que este tipo de plataformas, estos altares, hayan sido precisamente localizados en su cima. (figura 6 y 7). Como reconoció Sopher (1967: 18-19, utilizando a Malinowski) la ritualización de la ecología tiene un carácter selectivo, con énfasis en lo impredecible. Los trobriandeses (Papua Nueva Guinea) tenían muchos rituales vinculados a la riesgosa pesca en profundidad y pocos para la bastante segura pesca en lagunas. Algo semejante sucede con el rayo y los pocos lugares donde su presencia es más o menos constante son idóneos para reverenciarlo.

Los indicios anteriores se vinculan a la localización de estas plataformas. Sin embargo, quedan por explorar otros tres criterios complementarios. Primero, necesitamos determinar si los ushnus de puna tienen alguna orientación relacionada con el calendario ganadero o el agrícola. Segundo, buscar trazos en la estructura que se vinculen al rayo. Tercero, hallar vestigios de los rituales asociados a su culto. Esta búsqueda se esquematiza en el Cuadro 1.

La evidencia sobre los tres criterios complementarios es todavía preliminar y proviene de los rituales asociados al ganado. Como se sabe el punto central del calendario pastoril

es la marcación de los animales (señalakuy) siempre en alto riesgo de ser fulminados por el rayo¹². Hay dos datos sobre este complejo ritual que pueden ser útiles para consolidar el vínculo entre los elementos tratados. Primero, en la puna de Chumbivilcas (Cuzco), al enterramiento ceremonial de los animales fulminados por el rayo se le denomina usnuy, y usnu es la tumba, sobre la que van piedras y un cactus denominado waraq'o (Roel 1966: 29). Si la víctima del rayo es humana, sus familiares le consultarán que hacer a Santiago, por medio del paqo. En el caso del ganado, leyendo la coca el paqo dirá si Santiago sugiere enterrarlo o usar su carne (como alimento). Estos huesos irán al usnu. Segundo, el lugar para guardar los restos de la ceremonia del marcado ("señal") en la sierra sur de Lima, Tupe, se le denomina usño en lengua jacaru.

Este acto de llevar la señal es complementario a la herranza, y se hace el día de la lava señal, o -si el sitio es lejano- al día siguiente. El usño tupino es "una especie de altar hecho de piedra en forma de una pequeña hornacina: y cuenta con una tapa de piedra que encaja a la entrada. El acto de guardar la señal le permitía al tupino comunicarse con aquel poder sobrenatural que protegerá a sus animales y hará aumentar su ganado" (Delgado 1965, cf. Quispe 1969: 98). Estas dos referencias, entre otras halladas en los Andes, justifican la vinculación de los elementos tratados. Culminemos ahora tratando un controversial indicio contenido en las fuentes coloniales tempranas.

De los documentos a los objetos (sobre Yllapa usno). Antes de terminar quiero aludir al nombre de la entidad que hemos venido tratando. Tanto la ponencia de Pino como la mía aludían al Yllapa usno (o su equivalente modernizado Yllapa ushnu), pero con interpretaciones distintas: enfatizamos en los ancestros y el rayo, respectivamente. La palabra Yllapa aislada aparece en muchos documentos coloniales. Sin embargo, junto al otro término (usno) sólo en la Relación... de Cristóbal de Albornoz 1984 [1584] sobre su labor en Huamanga

(Ayacucho)¹³. En este listado de los objetos recogidos por el extirpador de idolatrías el término conjugado aparece -al menos- diecisiete veces¹⁴. Apoyándome en la discusión previa, empleo el término Yllapa en su acepción más común, rayo, por tres razones, una interna y dos externas.

(a) Al concluir el listado de su labor extirpadora el propio Albornoz aclara “Y oznos que fueron más de noventa, donde abía yllapas, relánpagos, truenos, que por sus nombres están asentados en la visita” (Relación...: 287).

(b) Proyectando hallazgos realizados por muchos etnógrafos, este término permite asociar la deidad principal de la puna con el ushnu: un altar para el rayo¹⁵.

(c) La Relación... de Albornoz es sobre la región de Ayacucho. Justamente este departamento se caracteriza por dos rasgos: 45% de su territorio es puna (Díaz Martínez 1985: 4 [1969]) y hay una gran cantidad de ushnus en ese nivel ecológico (Cavero 2009 y Meddens et al. 2007).

A fin de evitar malentendidos, cabe aclarar que la identificación con el rayo sólo define la función principal del altar (ushnu) pero no la parafernalia asociada. Seguramente estos altares para el rayo (Yllapa ushnu), incluyeron objetos portátiles aún por determinar. Lamentablemente, desconocemos su forma concreta, ya que los indicios no son concluyentes en la citada Relación... Al comentar el otro documento de Albornoz (donde se hace la asociación entre Yllapa y los difuntos embalsamados), una especialista en religión andina y cultura de puna coincide con nuestra interpretación: “Aunque Albornoz no lo diga expresamente, creo que no hay razón para dudar de que estos antepasados derivaban su importancia y se denominaban así, por hallarse mitológicamente emparentados con el Rayo, es decir, con el señor de los fenómenos meteorológicos”

——-

8 En un estudio inicial sobre la alineación de los sitios religiosos costeros, ya Urton (1982) había observado la

necesidad de no proyectar necesariamente los calendarios de la región quechua. En una reciente conferencia en Lima, Jeffrey Parsons, con larga experiencia en la puna, reconoció la necesidad de tomar en cuenta las particularidades culturales de cada piso ecológico al interpretar sitios arqueológicos (Daniel Dávila, com. pers.).

9 En algunos testimonios etnográficos sobre Santiago hay un elemento interesante: su primacía se anota como un fenómeno reciente, algo que está en proceso. Sin embargo, la evidencia revisada muestra que se trata de una situación de larga data, es precisamente por ello que en Apumarka ya habían decidido tener a Santiago como patrón.

10 El libro de Bolin (1998), sobre pastores de puna cuzqueños, es también una buena introducción a los aspectos más cotidianos de la percepción sagrada de la puna, marcada por Santiago. Rösing (1990) ha dedicado una monografía completa al rayo, centrada en Bolivia. Sería útil incorporar a Tunupa en el debate sobre Yllapa, para trazar diferencias y semejanzas.

11 Sobre el ushnu y los rayos ver las útiles observaciones de Monteverde (2010: 64-65). Sin embargo, no creo que la presencia de cantos rodados sea un indicador claro de la asociación con el rayo, ya que los cantos rodados son frecuentes en todo tipo de edificación. Una manera de evaluar la indicada hipótesis sería observar el relleno de los ushnus de la costa (donde no caen rayos), pero eso está pendiente.

12 Cavero (2009: 123-6) ha sugerido algo parecido, pero sin sustentar la asociación entre esta festividad y este tipo de estructura. Ver mis comentarios a la segunda edición de ese libro en Ramón 2010.

13 Sobre la controvertida figura de Albornoz y su obra, sigo a Guibovich (1990) y Ramos (1992). Hay dos documentos atribuidos a este personaje a los que aludiremos indicando sus nombres para distinguirlos, la Relación... [1584] y la Instrucción...

[1583/4].

14 La presencia del término “Yllapa usno” en el documento incluye un detalle adicional. Los dos términos aparecen divididos por una coma (p.e. “dos yllapas, usnos”). Sin embargo, siempre hay coincidencia de número entre ambas partes. La coma tal vez sea un agregado del copista. Agradezco a Francisco Ferreira haberme facilitado una copia del documento original conservado en el Archivo de Indias.

(Mariscotti 1978: 369, énfasis agregado). Fuera de Ayacucho, en los Andes nor-centrales también se pueden identificar ancestros que incluyen el término Lliviac (el equivalente de Yllapa en esa área), que justamente son llacuaces, es decir pastores de puna (cf. Duviols 2003: 226, 268, 274, 290, 402, passim). Aunque en la región quechua y la costa hay muchos ancestros embalsamados descritos en el periodo colonial temprano, ninguno ha recibido la denominación de Yllapa. Mientras tanto, en la puna los ancestros reciben (ocasionalmente) el apelativo Yllapa por su vinculación con el rayo ya que se sitúan en su esfera de influencia (16).

Perspectivas

La discusión sobre el nombre de la entidad de la que tratamos es sólo un detalle para mostrar la dificultad que suelen tener los arqueólogos para desprenderse de sus esencialismos al incursionar en los documentos históricos. Como advirtió Macera (1988: XLIX) uno de los paradójicos privilegios de la arqueología pre-colonial es que “no tiene nombres propios”, y consecuentemente nos obliga a trabajar más bien con categorías. Los Yllapa ushnus o ushnus de puna, o como quiera que los llamemos, son precisamente eso, una categoría, que podrá ser contrastada o corregida con futuros datos de campo o de archivo.

La información etnográfica e histórica presentada nos sugiere la necesidad de no proyectar los modelos establecidos para los

ushnus de quechua a los ushnus ubicados a mayores altitudes. Más precisamente, se trataría de usar estos modelos sólo como un conjunto de interrogantes para estudiar los ushnus de puna, pero sin descuidar los fenómenos sagrados que caracterizan esa zona. Todavía es necesario definir como se materializó en la arquitectura sagrada la relación entre el Tahuantinsuyo, con su capital en zona quechua, y los territorios conquistados en la puna.

En general, hay múltiples líneas que podemos seguir para documentar la variabilidad de los ushnus y de los altares pre-coloniales. Primero, además de la tipología sugerida, basada en pisos ecológicos, es necesario contar con otras complementarias (sustentadas en aspectos formales, materiales constructivos, estilos técnicos y/o detalles estilísticos de estas plataformas). Segundo, sería útil considerar la posibilidad de que los casos costeros estén vinculados a un calendario distinto (como los ushnus de Tambo Colorado, Incawasi o Pachacamac). Tercero, convendría distinguir entre el (o los) ushnu(s) de la capital (Cuzco) y los otros ushnus principales, los capac ushnu, considerando sus evidentes diferencias formales. Ojalá las observaciones aquí presentadas puedan servir como un conjunto de interrogantes que ayuden a evitar la homogenización del pasado pre-colonial. No se trata de un problema limitado al ushnu, sino a la comprensión del Tahuantinsuyo como imperio en el cual también era preciso negociar.

Agradecimientos

Este texto preliminar debe mucho a las conversaciones sostenidas con el arqueólogo José Luis Pino y con mis colegas del proyecto Ushnu: site, symbol and landscape, especialmente con el arqueólogo Frank Meddens y el geógrafo Francisco Ferreira, con quien realizamos las entrevistas en la puna ayacuchana y me proporcionó valioso material bibliográfico. Martha Bell y Sara Joffré revisaron y comentaron una versión preliminar. El trabajo de campo y las investigaciones fueron posibles gracias a la beca de post-doctorado del Arts and

Humanities Research Council, en el marco del proyecto Inca ushnu landscape, site and symbol in the Andes, con sede en el Museo Británico (2008-2010).

Bibliografía

Albornoz, Cristóbal de, 1984 [1583/4]. Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayoc y haciendas. *Revista Andina* 2 (1): 194-222.

Albornoz, Cristóbal de, 1996 [1584]. Relación de la visita de extirpación de idolatrías. En *El Retorno de las Huacas*: 265-287. (Editado por Luis Millones). Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Berg, Hans van den, 1989. La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos Ámsterdam.

Bertonio, Ludovico, 1984 [1612]. Vocabulario de la lengua aymara. CERES. IFEA. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Cochabamba.

Bolin, Inge, 1998. *Rituals of respect. The secret of survival in the high peruvian Andes*. Texas University Press. Austin.

Browman, David, 1974. Pastoral Nomadism in the Andes. *Current Anthropology* 15(2): 188-196.

Cavero, Yuri (2009). *Ushnus y Santuario Inka en Lucanas y Huancansancos, Ayacucho*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Huamanga.

Cavero, Yuri, 2010. *Inkapamisan: ushnus y santuarios inka en Ayacucho*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Municipalidad Distrital de Lucanas. Huamanga.

Cummins, Thomas, 1992. Reseña a Inca Civilization in Cuzco de T. Zuidema. *American Anthropologist* 94 (1): 222.

Delgado de Thays, Carmen, 1966. *Magia y Religión en Tupe (Yauyos)*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Díaz Martínez, Antonio, 1985 [1969]. *Ayacucho: hambre y esperanza*. Mosca Azul Editores. Lima.

Duviols, Pierre, 2003 (editor). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Francés de Estudios Andinos.

Lima.

Flores Ochoa, Jorge, 1970. Notas sobre los rebaños en la visita de Gutiérrez Flores. *Historia y Cultura* 4: 63-70.

Flores Ochoa, Jorge, 1975. Sociedad y cultura en la puna alta de los Andes. *América Indígena* 35 (2): 297-319.

Gade, Daniel, 1983. Lightning in the Folklife and Religion of the Central Andes. *Anthropos* 78: 770-88.

Giffords, Gloria, 1992. Mexican folk retablos. University of New Mexico. Albuquerque

Gisbert, Teresa, 1980. Iconografía y mitos indígenas en el arte. Gisbert y Cía. La Paz.

Guibovich, Pedro, 1990. Nota preliminar al personaje histórico y los documentos. En *El Retorno de las huacas, Estudios y Documentos del Siglo XVI*: 23-41, (Luis Millones compilador). Instituto de Estudios Peruanos. Lima

Isbell, William, 1997. *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press. Austin.

Hammel, Eugene, 1965. Reseña a The Ceque System of Cuzco de T. Zuidema. *American Anthropologist* 67 (3): 780-5.

Macera, Pablo, 1988. Explicaciones. *Trabajos de Historia, Vol. I: IX-LXXVI*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Mariscotti, Ana María, 1973. La posición del Señor de los Fenómenos Meteorológicos en los Panteones Regionales de los Andes Centrales. *Historia y Cultura* 6: 207-215.

Mariscotti, Ana María, 1978. Los curi y el rayo. *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas. París 1976, 2-9 Septiembre, Vol. IV*: 365-375. París.

Meddens, Frank; Branch, Nicholas; Vivanco, Cirilo, Riddiford, Naomi y Rob Kemp, 2007. High Altitude Ushnu Platforms in the Department of Ayacucho Peru, Structure, Ancestors and Animating Essence. En *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*: 315-56. (Editado por John Staller) Springer. New York.

Monast, Jacques, 1966. *L'univers religieux des Aymaras de Bolivie. Observations recueillies dans les Carangas*. Centro Intercultural de Ziółkowski, Mariusz, 2008. Coropuna y

Solimana: los oráculos de Condesuyos. En Adivinación y Oráculos en el Mundo Andino Antiguo: 121-159, (Editado por Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski). Instituto Francés de Estudios Andinos. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima

Zuidema, Tom, 1980. El ushnu. Revista de la Universidad Complutense 28 (117): 317-62.