



ENTRE MÚLTIPLES CUERPOS, CONCEPTOS Y TIEMPOS: EL SACRIFICADOR CAMÉLIDO¹

AMONG MULTIPLE BODIES, CONCEPTS, AND TIMES: THE CAMELID SACRIFICER

David E. Trigo Rodríguez²

La presente investigación analiza el mito andino del Sacrificador Camélido, ser que sacrifica y/o castiga a humanos que infringen ritos y normas sacralizadas en torno a la fertilidad animal y humana, mito problematizado por su amplia difusión, continuidad temporal y adaptaciones culturales (multicorporalidad). Sin embargo, este trabajo identifica sus atributos específicos presentes en casi todas sus versiones prehispánicas o actuales, cuyo trasfondo es entendido desde la teoría de la agencia entre humanos y no humanos (camélidos y objetos). Inserto en relaciones sociales interespecie, el Sacrificador Camélido posee atributos que aluden a la noche u oscuridad mitológica como escenario de rememoración, ambientación que permite la emergencia de sus estados de metamorfosis y el rol invertido respecto a quien ejerce el sacrificio punitivo.

Palabras claves: devorador, decapitador, Tiwanaku, *conopas*, *qarqacha*.

This research analyzes the Andean myth of the Camelid Sacrificer, a creature that sacrifices and/or punishes humans who violate rites and sacred norms related to animal and human fertility. The myth poses analytical challenges due to its broad diffusion, temporal continuity, and cultural adaptations (multicorporality). However, this work identifies its specific attributes that recur across nearly all its pre-Hispanic or contemporary variants. These are interpreted through the lens of agency theory, exploring relationships between humans and non-humans (camelids and objects). Embedded within inter-species social relations, the Camelid Sacrificer has attributes that allude to the night or mythological darkness—a setting for remembrance, that enables metamorphic states and a reversal of roles in relation to the agent that performs the punitive sacrifice.

Key words: Devourer, decapitator, Tiwanaku, *conopas*, *qarqacha*.

Ciertos mitos en los Andes como “la rebelión de los objetos” (Métraux 1932; Quilter 1990), o “los Mellizos” en la Amazonía (Métraux 1932), poseen amplia difusión y continuidad temporal, en el primer caso desde culturas prehispánicas, manuscritos coloniales y relatos contemporáneos, los que poseen adaptaciones particulares. Requiriendo el estudio de este tipo de mitos, un enfoque antropológico y arqueológico que considere, por su persistencia, que sus atributos y estructura han sido descritos de formas reconocibles en la narrativa prehispánica (iconografía) y en la oralidad indígena actual (Lévi-Strauss 1968 [1958]:243-246).

Con características similares, el Sacrificador Camélido (abreviado SC) constituye un mito que

evoca a un camélido antropomorfizado que asesina o sacrifica ficticiamente a un ser humano, cumpliendo siempre un rol regulatorio con los humanos (Baitzel y Trigo 2019; Trigo y Baitzel 2022). Su estudio requiere el uso interdisciplinario de diferentes enfoques y datos (arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos) y una delimitación espacio-temporal amplia, considerando la problemática de identificar los atributos específicos que persisten del mismo en muchas de sus versiones y que, aunque con transformaciones, se han mantenido vigentes a lo largo del tiempo.

La presente investigación busca articular y estudiar diferentes casos que desarrollan el mito, como un *corpus* mayor legible y discernible, con el

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Taller “Humanos y Camélidos: Interacciones Sociales e Historia Evolutiva”, organizado y patrocinado por el IAR (Institute of Andean Research), realizado en asociación con el Instituto de Estudios Andinos, en Arica, Chile (julio 2023). Este manuscrito fue revisado por pares externos y editado por el Comité Editor de *Chungara*, y por Susan D. deFrance, editora invitada.

² Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), Cochabamba, Bolivia, david_falcoragrest@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6644-4817

Recibido: abril 2024. Aceptado: marzo 2025.

DOI: 10.4067/s0717-73562025000100405. Publicado en línea: 13-mayo-2025.



propósito de entender las relaciones sociales rituales entabladas míticamente entre humanos y camélidos.

Agencia, Dones y Dueños no Humanos

Como especies compañeras (Haraway 2003), la relación entre humanos y camélidos presenta un vínculo con complejos símbolos y mitos, incluyendo imaginados orígenes comunes y fuerzas sobrenaturales que rigen a ambas especies (Nielsen 2024a:504). Su relación, en el caso que estudiaremos, puede enmarcarse en un animismo cuya ontología postula un carácter social a las relaciones entre humanos y no humanos, y una búsqueda (chamánica) para percibir la perspectiva del otro no humano (Viveiros de Castro 2004:478-481).

El SC encarna en esta relación las consecuencias de la ruptura de normas sociales míticas establecidas entre ambas especies, asumiendo diferentes corporalidades tanto materiales (objetos/artefactos) como discursivas (imágenes y relatos orales) y siendo los objetos agentes secundarios en torno a los cuales se establecen relaciones sociales (Gell 2016 [1998]:43-59; Jones y Boivin 2010:341-342), percibidos y/o concebidos actualmente (e inferimos, prehispánicamente) por los humanos como “sujetos” dentro de las relaciones sociales y rituales interespecie (Allen 2020), incluida su existencia discursiva como una versión de este ser y no solo como representación (Debray 1994:175-182; Gell 2016 [1998]:38).

Dichas relaciones sociales buscan, por una parte, establecer reciprocidad mediante un intercambio de dones sacralizado en el acto del sacrificio (Mauss 1979:166-176), así como dones comensales constituidos en bebidas estimulantes (*chicha*) para establecer ritos de intensificación y alianza interespecie mediante el brindis entre humanos y no humanos. Y el consumo de alucinógenos (*vilca* o San Pedro) en algunos de los ritos es probablemente realizado por especialistas (chamanes) que parecen asumir la búsqueda de la perspectiva del no humano para regular su relación con las sociedades humanas, pues, las corporalidades materiales o discursivas del SC se hallan insertas en estos ritos.

Existen dos roles homólogos en estas relaciones: el del dueño humano (pastor y caravanero), que maneja los rebaños de camélidos, se alimenta de estos, sacrifica miembros, y la mítica figura del dueño sobrenatural de estos (Flores 1974) asumida por el SC que toma las mismas acciones con los humanos, ambos realizando un intercambio de dones e inmiscuyéndose a su vez, homóloga y paralelamente, en aspectos específicos

como la fertilidad, el castigo y la muerte de sus contrapartes con fines reguladores.

Materiales y Métodos

En el caso prehispánico se consideraron artefactos que contienen discursos iconográficos que aluden total o parcialmente al SC, y que estuvieron insertos en las relaciones sociales rituales entre camélidos y las sociedades de pastores y caravaneros. He considerado la importancia de una nueva lectura interpretativa de algunos de los atributos de estos discursos gráficos prehispánicos, mismos que previamente han sido identificados y definidos (Baitzel y Trigo 2019; Chávez.1992, 2002; Trigo y Baitzel 2022), buscando esta vez atributos del mito del SC que se hayan difundido y mantenidos vigentes con posterioridad, y que permiten entender mejor la agencia interespecie que supone este mito.

Se manejarán conceptos de la antropología del arte, que toma los objetos como “índices” de las relaciones sociales que los originan o que estos causan. Estos objetos poseen un “prototipo” que es la identidad visual (representada en el índice) o no (anicónico) que puede llegar a ser un agente, o ser su representación visual esquemática, pero con atributos necesarios y/o mínimos para su reconocimiento. O cuando ello no se da (anicónico), es un índice de su presencia espacio-temporal y no de su aspecto (Gell 2016 [1998]:43-59). Estos conceptos resultan ser importantes para considerar las manifestaciones de agentes no humanos no solo de formas gráficas, e incluso no solo materiales en nuestro caso.

Los índices producidos por “artistas o creadores” (humanos y/o atribuidos a orígenes divinos) tienen como “destinatarios” públicos a quienes ejercen agencia, o a quienes manifiestan agencia a través del índice, conclusiones a las que se llega por “abducciones” o inferencias (Gell 2016 [1998]:43-59).

Consideraré como “índices” los objetos que poseen el discurso visual del SC, y que cumplirán un rol para generar las relaciones sociales:

1. Los índices serán objetos utilizados en ceremonias específicas interespecie de intercambio de dones como agentes activos que visibilicen un prototipo, insertos en dinámicas comensales colectivas (consumo de bebidas, comida) y chamánicas de índole más individual y especializada (consumo de alucinógenos).

En este caso, el SC constituirá un “prototipo” que cumple las cualidades de agente, reconocible

de formas visuales y narrativas con atributos específicos:

2. Alusión a un ambiente nocturno: condición necesaria para un tipo de rememoración mitológica que articula las diferentes versiones del SC a través del tiempo, y que permite que se manifiesten los siguientes atributos.

3. Metamorfosis: antropomorfización del camélido y/o zoomorfismo del humano como consecuencia de infringir una norma reguladora (ya sea para la aparición del ente castigador o como castigo del infractor). La existencia de seres de atributos mixtos entre humano y camélido aludiría parcialmente a este concepto.

4. Rol invertido: del Sacrificador y el objeto de sacrificio (animal por humano) y de atributos (capacidades humanizadas de ejercer violencia y comunicación) como consecuencia de infringir una norma reguladora.

La intencionalidad de la agencia de los índices será en ciertos grados la misma de los creadores y destinatarios y seres no humanos: la propiciación de la fertilidad. En los casos etnográficos, los índices podrán hacer explícita la agencia entre humanos y camélidos y en los arqueológicos, índices similares permitirían abducir o inferir dicha agencia.

El Sacrificador Camélido (SC)

Han existido diferentes líneas de investigación sobre el SC prehispánico, particularmente en torno a la iconografía del Sacrificador Camélido Tiwanaku (TCS). Una primera puntualizaba el reconocimiento de sus rasgos anatómicos centrados en la cabeza del personaje (Cook 1994:192-193, lam.51c; Isbell y Knobloch 2009:179-180). Una segunda consideró otros atributos del camélido para definir al TCS y su vinculación y/o antecedente en los camélidos antropomorfizados de la iconografía lítica de Khonkho Wankane (O. Rivera 1996:504). Trabajos posteriores sobre estas composiciones ahondarían en su identificación y vinculación con Pucara, pero sin relacionarlas con el TCS (Janusek 2015; Janusek y Ohnstad 2018; Ohnstad 2011).

Una tercera emergerá a partir de nuevos hallazgos textiles con complejas escenas del TCS en Moquegua, definiendo al TCS sobre la base de un *corpus* mayor de sus representaciones y atributos, considerando su heterogeneidad y su aparición en objetos portables difundidos entre los grupos pastores y caravaneros (Baitzel y Goldstein 2014; Baitzel y Trigo 2019; Plunger 2009).

Una cuarta línea ahondará no solo en las imágenes explícitas, sino también en la etnohistoria y etnografía (Baitzel y Trigo 2019; Trigo y Baitzel 2022) para sugerir inicialmente que el SC está presente en diferentes periodos y culturas de los Andes. El presente trabajo continúa con esta línea.

El surgimiento del SC

Los seres de atributos mixtos entre humano y camélido presentan antecedentes tempranos en el norte chileno, entre los años 900/1000 - 400/300 AC en cubiletes líticos de las tumbas de neonatos humanos de la aldea Tulán-54, cuya sociedad dependía del consumo alimenticio de camélidos y de alucinógenos como la *vilca* en su religión (Núñez et al. 2006: figura 7; Núñez et al. 2017:27, figura 15). Así como el denominado “Señor de los Camélidos”, un ser de cuerpo humanizado y pies de camélido que aparece en el Alto Loa entre 800 AC-100 DC como posible deidad de los caravaneros (Berenguer 2017:47-65).

Entre los años 250-500 DC el repertorio de Khonkho en la cuenca del Titicaca expone la centralidad del culto al camélido, al presentar seres con atributos de humano y camélido (Janusek 2015:350-355; Janusek y Ohnstad 2018), cuyas características permiten identificarlos como versiones iniciales del SC (Baitzel y Trigo 2019). Habiendo constituido Khonkho Wankane un centro ceremonial de caravaneros y pastores, emplazado en la convergencia de sus rutas y con ocupaciones temporales para los ritos, presenta estelas antropomorfas adoradas como proto *huacas* (Janusek 2015:358-359; Pérez et al. 2017; Smith y Pérez 2015) y en las que se plasmaron imágenes del SC.

Estos camélidos antropomorfizados o SC tienen atributos comunes con personajes de la iconografía Pucara (200 AC -200 DC) del norte del Lago Titicaca, ya que seguramente bienes culturales Pucara circularon por la zona sur del mismo, permitiendo más que una reinterpretación de su iconografía en Khonkho el desarrollo de un particular repertorio iconográfico (Ohnstad 2011, 2013). Sin embargo, es innegable la íntima relación de atributos en los temas de camélidos entre los repertorios de Pucara y Khonkho, que pueden ser agrupados en dos conjuntos:

Conjunto 1

Incluye en Pucara a la Mujer con Camélido (Figura 1a), una deidad femenina vinculada con la

fertilidad y vida, composición asociada a motivos de plantas y camélidos (alpacas) con cargas en la espalda aludiendo a las caravanas, además en algunos casos se le asocian camélidos con un apéndice en la espalda en forma de “L” con remate de cabeza zoomorfa casi como un ala (Chávez 2002, 1992: figuras 184-188).

En Khonkho la estela Jinch'un Kala presenta un ser interpretado como un “imitador de llamas” o “criatura cameloide alada” que es un camélido antropomorfo con “ollares” circulares, cuatro extremidades animales con pezuñas y flecos, y un brazo humano que sujeta un cetro (Figura 1b) semejante al de la Mujer con Camélido (Janusek 2015:355; Ohnstad 2011, 2013:58). Tanto las alas como la cola y el “tocado” de este camélido antropomorfo terminan en remates de cabezas zoomorfas, que recuerdan a las alpacas aladas asociadas a la Mujer con Camélido. Existe también mampostería templaria (Figura 1c) que muestra camélidos alados y cabezas antropomorfas

trofeo (Janusek y Ohnstad 2018; Ohnstad 2011:124, figuras 2 y 3).

La estela Tata Kala presenta un camélido antropomorfo alado “danzando” (Figura 1d) que sujeta una cabeza humana trofeo entre sus brazos humanizados (Janusek 2015:358), siendo este el primer SC como tal (Baitzel y Trigo 2019). Guarda atributos comunes con los camélidos alados asociables al tema de la Mujer con Camélido, y aunque es difícil establecer el género del SC de este conjunto y de los otros motivos de la iconografía de Khonkho, posiblemente se vinculen al género femenino por su correlación de atributos con la Mujer con Camélido o a un género fluido entre femenino y masculino.

Conjunto 2

Incluye el tema del Hombre Felino (Figura 2a), de atributos masculinos humanos y felinos que porta hachas y cetros (o plantas), además de cabezas u

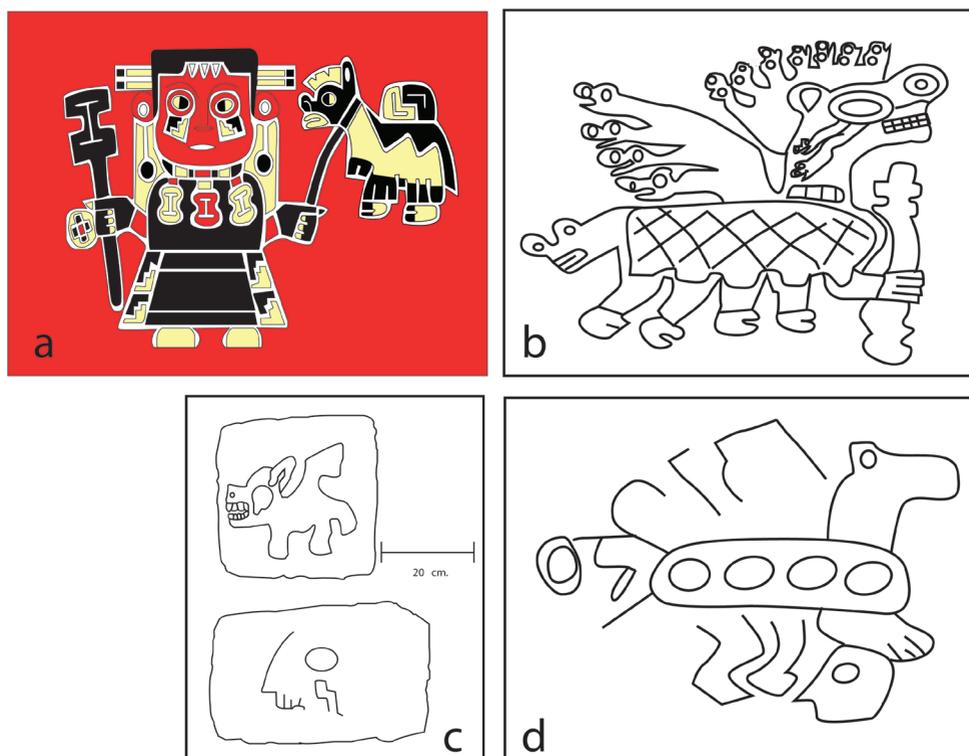


Figura 1. (a) mujer con camélido Pucara (adaptado de Chávez 2018), (b) camélido antropomorfizado de la estela Jinch'un Kala (adaptado de Ohnstad 2013:figura 5.3), (c) mampostería templaria de con camélido alado y cabeza trofeo (adaptado de Ohnstad 2011:figura 3), (d) TCS de la estela Tata Kala (adaptado de Ohnstad 2013:figura 5.5).

(a) *Woman with Pucara Camelid* (adapted from Chávez 2018), (b) *Anthropomorphized camelid from Jinch'un Kala stela* (adapted from Ohnstad 2013:figure 5.3), (c) *Templar masonry from with winged camelid and trophy head* (adapted from Ohnstad 2011:figure 3), (d) *TCS from Tata Kala stela* (adapted from Ohnstad 2013:figure 5.5).

otras partes de sus víctimas humanas; representaría el conflicto y aspectos políticos y sociales Pucara (Chávez 1992, 2002). Este personaje se relaciona a un camélido silvestre: el guanaco de perfil, representado con una cuerda con círculos emergiendo de su nuca o cuello (Figura 2b), asociado a plantas en un ambiente nocturno u oscuro. O ataviado con dicha cuerda, además de un lagrimal en zigzag, un tocado y una franja corporal de diseños circulares y triangulares (Figura 2c) visibles en la vestimenta del Hombre Felino (Figura 2a), esto es que podría estar vestido con la indumentaria de este último personaje. En esta escena el guanaco está intercalado con plantas con una base o remate circular tripartito y aves.

La estela Jinch'un Kala no solo presentará un camélido antropomorfo alado, sino también personajes humanizados que poseen un tocado similar al del Hombre Felino Pucara (Figura 2d) y que yacen en posición ascendente. Estos se relacionan con personajes similares con costillas resaltadas en posición de caída

(Figura 2e) de las estelas Jinch'un Kala y Wila Kala (Ohnstad 2011:130-131), posibles representaciones de un tipo de tratamiento mortuario con descarnamiento y desecamiento por cal (Pérez et al. 2017; Smith y Pérez 2015).

Ohnstad (2011:127-128) relaciona los atributos de dos “felinos rampantes” humanizados de la estela Wila Kala (Figura 2f) con los atributos de los camélidos (guanacos) Pucara, tales como los lagrimales en zigzag o la cuerda con círculos que emerge de sus nuca. Más que felinos, y por estos atributos, serían camélidos antropomorfizados asociados a los camélidos con atributos del Hombre Felino. Los restos arqueo faunísticos de Khonkho incluyen camélidos silvestres como vicuña y guanaco (Gasco y Marsh 2013), por lo que no es incongruente sugerir su representación en el arte de Khonkho.

El Sacrificador Camélido Tiwanaku (TCS)

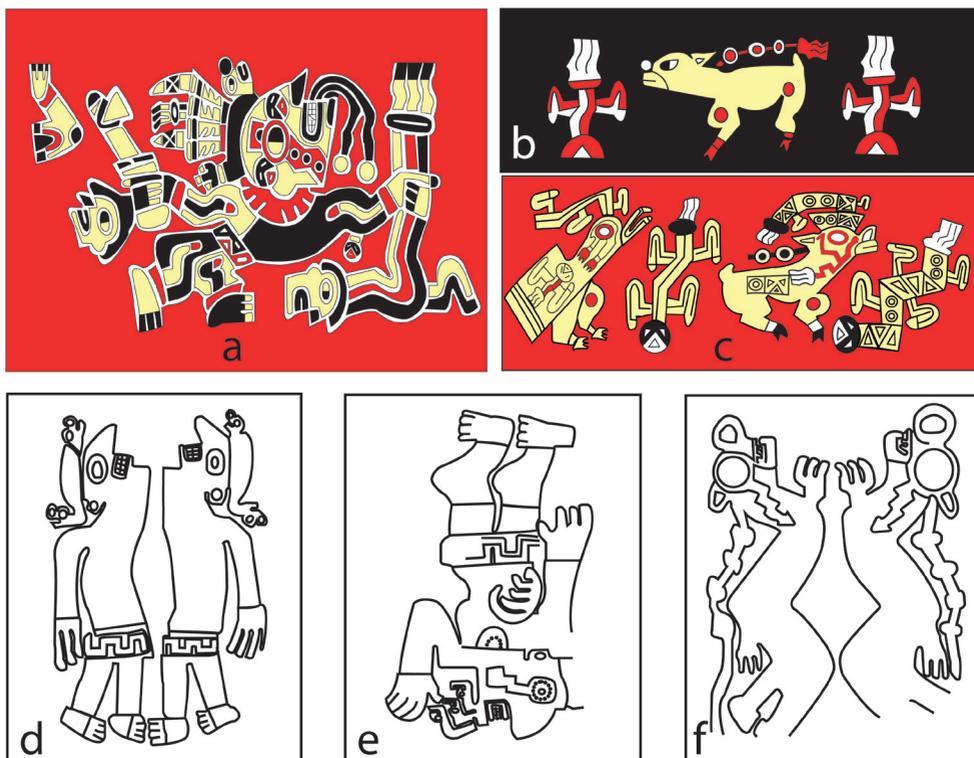


Figura 2. Temas Pucara: (a) Hombre Felino (adaptado de Chávez 2018), (b) guanaco naturalista y (c) guanaco ataviado (adaptados de Chávez 1992). Temas de Khonkho: (d y e) personajes antropomorfos de la estela Jinch'un Kala (adaptado de Ohnstad 2011:figura 5), (f) camélidos antropomorfizados de la estela Wila Kala (adaptado de Ohnstad 2011:figura 4).

Pucara themes: (a) Feline Man (adapted from Chavez 2018), (b) Naturalistic Guanaco and (c) Guanaco ataviado (adapted from Chavez 1992). Khonkho themes: (d and e) Anthropomorphized characters from the Jinch'un Kala stela (adapted from Ohnstad 2011:figure 5), (f) Anthropomorphized camelids from the Wila Kala stela (adapted from Ohnstad 2011:figure 4).

El TCS sucederá a los SC de Khonkho, manteniendo la composición del camélido con cuerpo humano en acciones de capturar y decapitar a una víctima humana, tema gráfico presente en objetos como vasijas, tabletas de madera, huesos grabados, textiles y mampostería lítica (Baitzel y Trigo 2019). Sin embargo, existirá una evidente diferenciación de género del TCS entre versiones masculinas y femeninas.

Durante el Horizonte Medio (600-1150 DC), las representaciones de camélidos machos y TCS serán reconocibles por atributos anatómicos comunes: la dentadura con caninos en gancho y molares pronunciados en fauces abiertas, diferentes de la dentadura felina de colmillos en “N” en una boca cerrada (Isbell y Knobloch 2009), que empero puede aparecer en ciertos TCS (Baitzel y Trigo 2019), además de orejas que delatan posturas agresivas, enormes ollares cilíndricos, patas bidactilares, etc. (Figura 3 a-e).

La parafernalia de sus cuerpos presenta igualmente diseños comunes, como sucedía en Pucara, entre camélidos machos y TCS: gargantillas semicirculares (Figura 3c-e y 3f-h), franjas rectangulares en la espalda con remate de cabeza zoomorfa (Figura 3a-e) o antropomorfa en el TCS (Figura 3f), cabezas antropomorfas abstractas (Figura 3d-e) (Cook 1994:196-197, lam. 52; Horta y Paulinyi 2023:259, figura 10) o realistas en los incensarios efigie (Figura 3b) o en el TCS (Figura 3f-h), de las que emergen plantas, conformando un tipo de “bulto” que cargan camélidos y TCS (Figura 3a-f) (Baitzel y Trigo 2019; Torres 2018).

Sobre dichas cabezas y las plantas que emergen de estas, existen dos conjuntos de composiciones combinadas tanto en camélidos como en el TCS:

Por una parte, cactáceas como el San Pedro o *Trichocereus bridgesii* (Stone 2023:231-232; Torres 2018:296) que están en el lomo de los camélidos (Figura 3a y e) o en su costado en los incensarios (Figura 3b) y en el lomo del TCS (Figura 3f), estando las flores de este cactus presente en toda la parafernalia de camélidos y Sacrificadores (Figura 3a-h), y que aluden a un ambiente nocturno, pues florecen de noche (Stone 2023:232).

El otro conjunto de cabezas y plantas, restringido a solo las representaciones de camélidos machos en la estela Bennett (costado del camélido) y en tabletas de rapé (lomo), puede ser interpretado como una alusión a un tipo de vaso conocido como prosopomorfo (Berenguer 1998) que alude a un rostro (Figura 3a y d) del que emergerían mazorcas de maíz (Torres

1984:140) que incluso se asocian a las patas de los camélidos (Figura 3d).

Anadenanthera colubrina o *vilca* está también representada mediante íconos circulares emergiendo de una cabeza abstracta cercana a un camélido (Figura 3d) o en los lagrimales de los Sacrificadores (Figura 3f y h) (Knobloch 2000). Algo no inesperado, ya que tabletas y tubos con camélidos o Sacrificadores son utensilios para el consumo de *vilca* (Figura 3d, e, g y h).

Resulta importante el hecho de que en vasos-kero el TCS macho muestra representaciones más antropomorfas o más zoomorfas (Trigo y Baitzel 2022), especialmente entre las vasijas de Ch'iji Jawira donde hay una dualidad “hombre-camélido” en torno a la importancia de los camélidos en los ritos de este sector de Tiwanaku (Alconini 1995:189-204). Por ejemplo en *wako*, retratos humanos con narigueras que imitan el ollar circular del camélido (Figura 4a), o un par de keros de atributos comunes (Figura 4b y c) que muestran camélidos con estos ollares y presentan cabezas (¿trofeo?) en su cuerpo. Uno de estos keros poseyó inserto en su interior una efigie de cabeza humana en su contexto original (Alconini 1995; C. Rivera 1994:93, 2003:300), ambos tipos de simbolismos podrían aludir a la decapitación asociada a formas naturalistas del TCS (Baitzel y Trigo 2019; Trigo y Baitzel 2022).

Entre las vasijas con el TCS destaca el *Chacha-Karwa* (Figura 5a-b), hallado por comuneros de Tiwanaku dentro de un posible bolsón de ofrenda cerámica en La Karaña (Baitzel y Trigo 2019; Rivera 1996; Trigo y Baitzel 2022). Esta singular pieza guarda características comunes con recipientes efigie de camélidos Tiwanaku del mismo supuesto contexto (Figura 5c). Su vidriado sugiere que la pieza fue manufacturada en los últimos periodos de Tiwanaku o incluso en la colonia hispana¹. Este TCS presenta flecos de lana como prenda de vestir (Figura 5d) que sugieren que se trata de un personaje disfrazado, y sus orejas presentan calaveras humanas (Figura 5d), decoración asociada a la banda de tres lados con cabezas humanas² del TCS del dintel de Hettner (Figura 5e), sus orejas también presentan perforaciones y representaciones de tiras de lana análogas a las *tikas* o flores textiles de la ceremonia de la *Llama-tinka* contemporánea que propicia la fertilidad de los camélidos (Lecoq y Fidel 2003; Tomoeda 2013).

El TCS macho y el sometimiento a los caravaneros en ambientes nocturnos

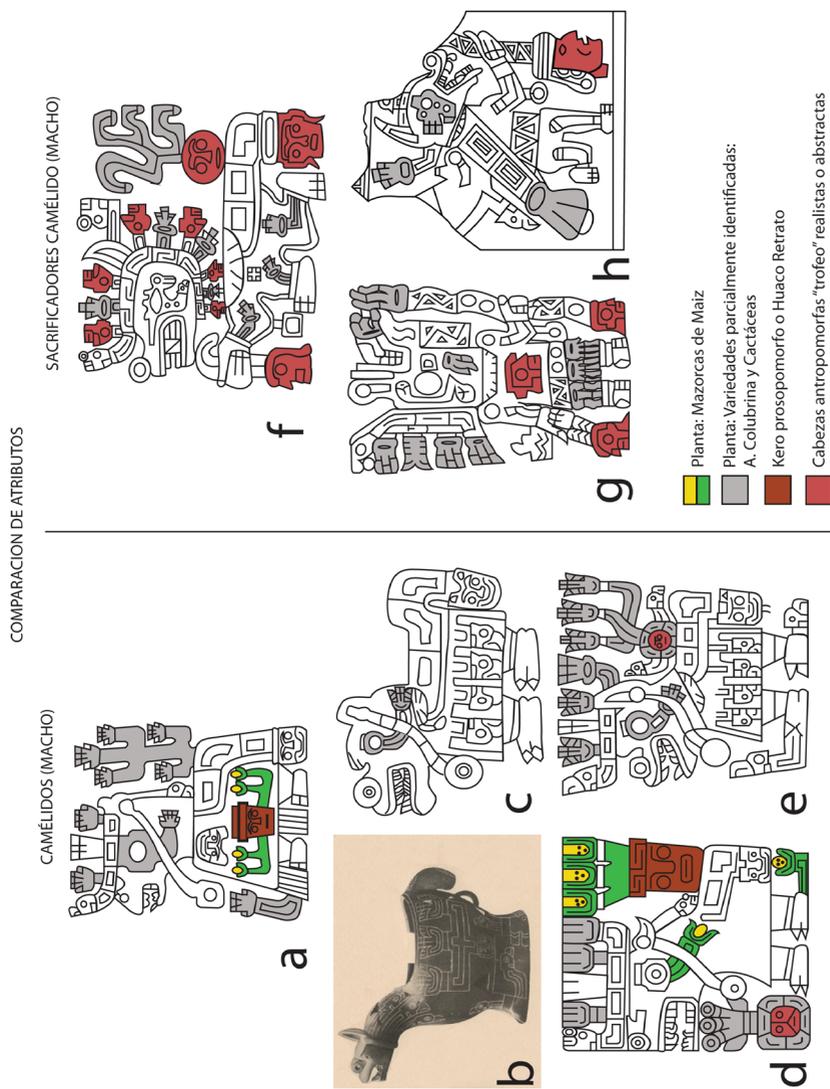


Figura 3. Camélidos machos Tiwanaku: (a) estela Bennett, (b) incensario (extraído de Posnansky 1957 T.III: Plancha XLI.C. a), (c) placa de plata Isla de Coati V.A 611517 del Museo Etnológico de Berlín, (d and e) tabletas de las tumbas 5 y 44 de Solcor 3 (adaptado de Liagostera 2006: figura 10a; Torres 2001: figura 10a). TCS machos: (f) detalle Dintel Hettner VA10883 del Museo Etnológico de Berlín, (g) tableta de Niño Korín Cód. 1979.19.1a del Museo de las Culturas del Mundo de Gotemburgo, (h) tubo de hueso de Mizque Cód. 03607 del INIAM-UMSS (todos los gráficos, salvo los indicados, son dibujos del autor).
Tiwanaku male camelids: (a) Bennett stela, (b) Incense burner (extracted from Posnansky 1957 T.III: Plate XLI.C. a), (c) Coati Island silver plate VA 611517 from the Ethnological Museum of Berlin, (d and e) Tablets from Solcor 3 tombs 5 and 44 (adapted from Liagostera 2006: figure 10a, and Torres 2001: figure 10a). TCS males: (f) Detail Hettner lintel VA10883 from the Ethnological Museum of Berlin, (g) Niño Korin tablet Code 1979.19.1a, the Museum of World Cultures, Gothenburg, (h) Mizque bone tube Code 03607. INIAM-UMSS (all illustrative drawings, except those indicated, are by the author).



Figura 4. Keros de Ch'iji Jawira del Museo Regional de Tiwanaku: (a) Cód. 338 MRT; (b) Cód. 706 MRT (fotos del autor), (c) Cód. 721 MRT (foto cortesía de R. Hidalgo).

Ch'iji Jawira Keros from the Regional Museum of Tiwanaku: (a) Code 338 MRT; (b) Code 706 MRT (author's photos), (c) Code 721 MRT (photo courtesy of R. Hidalgo).

El sometimiento de humanos por seres con atributos mixtos o Sacrificadores se ha reflejado en el arte prehispánico, mostrando a los primeros en dimensiones pequeñas y a los segundos en grandes. Desde Pucara hasta Tiwanaku y Wari, los cautivos humanos sometidos a los Sacrificadores poseen costillas resaltadas y brazos hacia la espalda en ademán de estar atados, y aparecen partes parciales de los cautivos (medios cuerpos, piernas, brazos y cabezas) que sugieren su desmembramiento (Chávez 2002; Trigo e Hidalgo 2018). Posiblemente parte de esta convención se mantuvo hasta la colonia hispana, pues en 1615 Guamán Poma graficaba el sometimiento y humillación de indígenas adultos representados en menor tamaño en los servicios a españoles sobredimensionadamente grandes (Rivera 2015:180-181, 214).

Esta convención sobre el sometimiento está presente en escenas del TCS macho, representado sobredimensionadamente grande en instrumentos de consumo de alucinógenos como huesos grabados o textiles (Figuras 6a-b y 7a-c).

Si bien el TCS macho portaría diferentes cabezas trofeo de su víctima humana, usualmente un personaje genérico (Figuras 3f-g, 6a y b), existe un conjunto específico de motivos de cautivos (Figura 7a), torsos (Figura 7b) y cabezas trofeo (Figura 7c) del TCS con un tipo de turbante o gorro con abultamiento circular posterior en materiales de los años 650-1000 DC (Trigo y Baitzel 2022)³. Un personaje

denominado “Arquero” con este tipo de turbante (Trigo 2019), es representado en versiones de cuerpo completo asociado a crías de camélido (Figura 7d), o parcialmente de cuerpo superior guiando una caravana de llamas con carga (Figura 7e), y como cabeza aislada (Figura 7f). Características comunes con los motivos de la víctima de los TCS referidos, lo que sugiere que este personaje sería una víctima específica del TCS, exponiendo así la captura y decapitación de caravaneros y/o pastores humanos (Trigo y Baitzel 2022).

La relación entre ambos temas iconográficos puede ser el “sometimiento” gráfico de camélidos a humanos y viceversa, visible en la sobredimensión en un caso del TCS respecto al Arquero/caravanero (Figura 7a-c) y en el otro el del Arquero/caravanero sobredimensionado en relación a los camélidos (Figura 7d-e). El primer caso podría aludir a la alta representatividad del camélido macho como líder de caravana (Baitzel y Trigo 2019), y a la existencia de ejemplares de camélidos particularmente grandes, por ejemplo, en Khonkho se hallaron restos de llamas machos castrados de grandes tamaños (Gasco y Marsh 2013).

Estas escenas en tazones Tiwanaku muchas veces omiten la presencia del Arquero/caravanero, repitiendo únicamente los camélidos con carga interconectados con cuerdas (Trigo 2019), composición datable entre 500/600 DC 1150 DC (Janusek 2003; Rivera 2003:310, figura 11.26). Y podrían representar

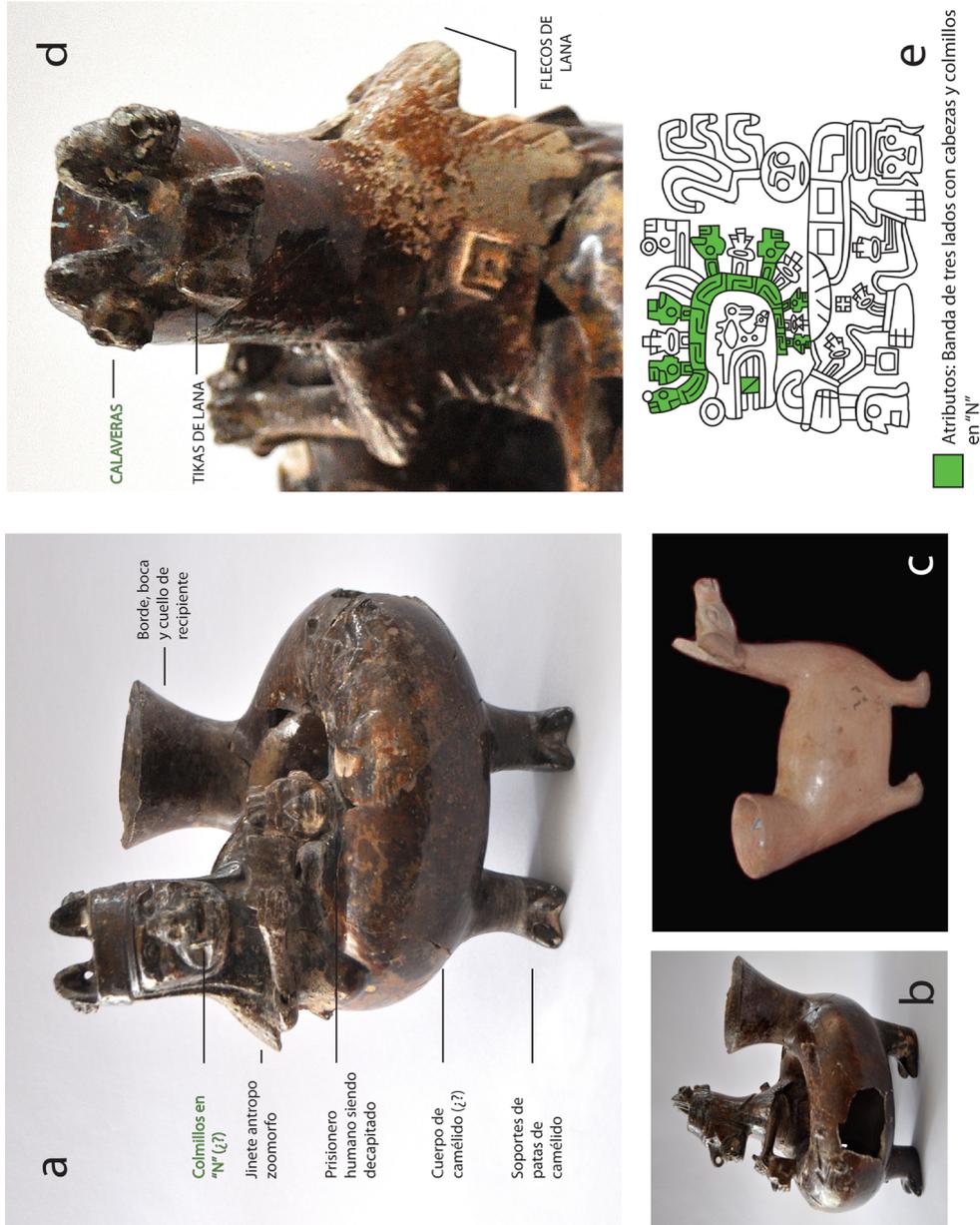


Figura 5. Vasijas provenientes de La Karaña del Museo Regional de Tiwanaku: (a-b) y (d) Cód. 1150 MRT (fotos del autor), (c) Cód. 696 MRT (foto cortesía de R. Hidalgo), (e) detalle de dintel de Hettner VA10883 del Museo Etnológico de Berlín (dibujo del autor).
Vessels from La Karaña of the Regional Museum of Tiwanaku: (a-b) and (d) Code 1150 MRT (photos by the author), (c) Code 696 MRT (photo courtesy of R. Hidalgo), (e) Detail of lintel of Hettner VA10883 from the Ethnological Museum of Berlin (drawing by author).



Figura 6. (a) Tubo de hueso Cód. 27163 del Museo de la Universidad de Tarapacá, Huaca de San Juan de Puripica Valle de Azapa, excavado por Guillermo Focacci; (b) despliegue de la iconografía del TCS del tubo anterior (foto y dibujo cortesía de Mariela Santos).
 (a) Bone tube Code 27163 from the Museo de la Universidad de Tarapacá, Huaca de San Juan de Puripica Valle de Azapa, excavated by Guillermo Focacci; (b) display of TCS iconography from the above tube (photo and drawing courtesy of Mariela Santos).

actividades caravaneras nocturnas considerando aspectos etnográficos:

1. Pues el líder humano se halla detrás de la caravana durante el día (Lecoq y Fidel 2019:figura 6), pero cuando guía la caravana por senderos desconocidos o de noche la dirige adelante usando cuerdas (Sagárnaga 1987:102-103).

2. Las llamas en los campamentos caravaneros nocturnos son atadas unas con otras por cuerdas formando un círculo (Lecoq y Fidel 2003: figura 9a), de manera similar a las llamas enlazadas de los tazones Tiwanaku, incluso algunas escenas de estos están plasmadas sobre un fondo negro (Berenguer 2000:47).

Los camélidos hembras: fertilidad, oposición y complemento del TCS

Las vasijas efigie de camélidos hembras Tiwanaku poseen un vientre abultado que resalta su estado de gestación y generalmente están echadas de costado (Villanueva 2016:172-173). Otros atributos adicionales (Trigo y Baitzel 2022) son que su nariz no poseerá ollares circulares como las versiones de camélidos machos, sino pequeños orificios, además ciertos conjuntos de estas efigies presentaran diferencias: la boca cerrada y levemente delineada en los ejemplares de La Karaña (Figura 8a, c y d), Akapana Oeste 1 (Mattox 2011:67-69, figura 3.7), Piñami en Cochabamba (Figura 8e), o en OMO M12 en Moquegua (Goldstein 2013:figura 4.9 a). Solo en los ejemplares de Pariti la boca de los camélidos estará abierta, con una dentadura que emula la de las llamas hembras reales sin caninos pronunciados (Korpisaari y Pärssinen 2011:Plate 22 a y b; Villanueva 2016:figura 8).



Figura 7. TCS: (a) Tapiz de Río Muerto M43A Moquegua, (b) tapiz tumba M10S-16, Omo M10 Moquegua (Dibujo de Sarah Baitzel), (c) tubo de hueso de Mizque Cód. 03607 del INIAM-UMSS. Personaje Arquero/Caravanero: (d) kero de la iglesia de Tiwanaku, cód. 2664 del Museo Regional de Tiwanaku, (e) tazón Cód. CFB 1331 del Museo de Metales Preciosos de La Paz, (f) kero Tiwanaku Derivado de Ciaco-Arani Cód. 219 INIAM-UMSS (fotos y dibujos del autor salvo otra referencia).

TCS: (a) Dead River Tapestry M43A Moquegua, (b) Tapestry tomb M10S-16, Omo M10 Moquegua (Drawing by Sarah Baitzel), (c) Mizque bone tube Code 03607 from INIAM-UMSS. Archer/Caravanero character: (d) Kero from the Tiwanaku Church, Code 2664, the Regional Museum of Tiwanaku, (e) Bowl Code CFB 133, the Precious Metals Museum of La Paz, (f) Tiwanaku Kero derived from Ciaco-Arani Code 219, INIAM-UMSS (photos and drawings by author except other reference).



Figura 8. Vasijas efigie de camélidos hembras de La Karaña del Museo Regional de Tiwanaku: (a) Cód. 710; (c) Cód. 706 y (d) Cód. 702, (e) Cód. 03090101-64 Vasija efigie de Piñami del INIAM-UMSS. Piezas de la ofrenda Pariti del MUNARQ: (b) Cód. PRT 482, (f.1-f.2) Cód. PRT 111 (fotos y dibujo del autor).

Effigy vessels of female camelids from La Karaña from the Regional Museum of Tiwanaku: (a) Code 710; (c) Code 706 and d. Code 702, (e) Code 03090101-64 Piñami effigy vessel from INIAM-UMSS. Code 702, (e) Code 03090101-64 Piñami effigy vessel from INIAMUMSS. Pieces of the Pariti offering from MUNARQ: (b) Code PRT 482, (f.1-f.2) Code PRT 111 (photos and drawing by author).

Estas efigies son utensilios que estuvieron probablemente insertos en ritos de propiciación de la fertilidad de los camélidos, funcionando como recipientes para consumo de bebida (*chicha*), pues poseen un agujero en el lomo para el llenado de la misma, y pitones cerca de su cola o sexo para su consumo (Figura 8a, c-e). Existiendo variantes que representan al camélido con el vientre abultado pero de pie (Figura 5c) (Mattox 2011:figura 3.7) y el agujero de llenado en la cola sugiriendo su función de distribución de bebida.

Usualmente carecen de parafernalia con ciertas excepciones: algunos con una “X” en la cabeza, y el rostro radiado en el lomo del camélido en la boca de la vasija (Figura 8a-b), pudiendo tratarse de una alusión a los keros con esta temática, que sería similar a las composiciones de camélidos machos. En otros casos parece existir una talega o faja rodeando el abdomen del camélido (Figura 8c) o manchas en el rostro del animal (Figura 8e)⁴. A diferencia de la iconografía Wari que muestra camélidos hembras en estado de parto, los temas Tiwanaku las muestran en estado de gestación, como es el caso de estas efigies, con excepción de un posible caso donde, de acuerdo a Burkholder (2018), se aludiría a un camélido antropomorfo de características femeninas que estaría en estado de parto de un ser humanizado, sugiriéndose un mito de origen (Figura 8f.1-f.2). Si bien el TCS macho ejercería el sacrificio de víctimas humanas, este otro personaje estaría asociado al concepto de TCS al poseer también atributos mixtos, pero aludiría a la fertilidad vinculada a los humanos, asociándose por sus atributos a las versiones de camélidos hembras en estado gestante (Trigo y Baitzel 2022).

El SC habitando ídolos devoradores

Siglos después de la caída de Tiwanaku se generan las *conopas*, efigies de camélidos naturalistas realizadas en piedra o madera, con un orificio en la sección que alude al lomo del camélido (Figura 9a y b). Creadas y distribuidas durante el tiempo inca, con una forma inspirada en los recipientes cerámicos Tiwanaku y Wari de camélidos antes referidos (Sillar 2016), e interpretables como avatares o prototipos del SC prehispánico (Trigo y Baitzel 2022).

Las *conopas* articularon el culto de la fertilidad de los camélidos entre los niveles domésticos y privados, comunales y estatales incas (Sillar 2016), y cuya función es ampliamente descrita por diversos documentos del periodo Colonial hispano, donde aún

llegaron a estar vigentes (Albornoz 1989:165-172 [1581-1585]; Arriaga 1999 [1621]:42, entre otros).

En diferentes regiones de los Andes peruanos del siglo XX, las *conopas* prehispánicas halladas o heredadas por los indígenas, lejos de ser consideradas como “objetos” son entes reanimados que pueden ser el camélido mismo, pasando fluidamente del estado de objeto al de animal, con el rol de “sujetos” en los ritos para propiciar la fertilidad de los camélidos (Allen 2020; Flores 1974; Tomoeda 2013).

El rol actual del orificio del lomo de las *conopas*, llamado *qocha* (laguna en quechua) (Flores 1974:252), es el de recipiente por donde las *conopas* ingieren su alimento ritual: grasa, coca y licores como la *chicha*. El precio de no realizar los ritos y dar el alimento a las *conopas*, no solo será la infertilidad y ausencia de protección de los camélidos, sino que estas devoren el corazón del hechicero y/o los dueños humanos de las mismas (Allen 2020:219-222; Flores 1974:254; MacQuarrie 1994:205-209; Tomoeda 2013:146-151). Esta ingesta se relaciona con el sacrificio ritual de camélidos que realizan los indígenas desde tiempos prehispánicos denominado actualmente *wilancha*, las fuentes etnohistóricas describen que el hechicero y colectividades indígenas extraían el corazón del camélido y lo devoraban tras su sacrificio por degollamiento (Arriaga 1999 [1621]:51; Guamán Poma 2015 [1615]:522; Polia 2017:412).

Esta inversión del rol del camélido de las *conopas* en el rito, lo tornaría en el SC que ejecuta el sacrificio a los humanos de la misma forma en que los camélidos son sacrificados por estos, adquiriendo en su acción atributos humanos, ya que la ejecución de dicho sacrificio no puede darse ni siquiera ficticiamente por medios animales. Y expondría el sacrificio mediante la ingesta como un castigo por no haberse realizado el correcto intercambio de dones entre humanos y camélidos (Trigo y Baitzel 2022).

Algunas narraciones coloniales sobre las *conopas* dan pautas acerca de otra funcionalidad previa del agujero de su lomo en la *conopa* tipo *Vilcana* (Figura 9b), utilizado por chamanes para moler *vilca* en ritos de curación (Albornoz 1989 [1581-1585]:172), función análoga a las tabletas de rapé Tiwanaku con iconografía de camélidos del norte chileno (Polia 2017:247).

Otro nombre de la *conopa* es el de *Illa llama* (Albornoz 1989 [1581-1585]:165-166), la palabra *illa* no solo alude a este tipo de ídolos, sino que también es la raíz de palabras que describen la acción de



Figura 9. *Conopas* prehispánicas provenientes del altiplano de Oruro del INIAM-UMSS: (a) Cód. NN09-47, (b) Cód. NN09-1643 (fotos del autor).

Pre-Hispanic conopas from the Oruro highland of INIAM-UMSS: (a) Code NN09-47, (b) Code NN09-1643 (author's photos).

moler en mortero, *yllani* en quechua (Gonzales 2007 [1608]:366-367), lo que refuerza la interpretación de que ciertas *conopas* fueron morteros rituales (Trigo y Baitzel 2022).

El manuscrito de Huarochirí de 1608 tiene un pasaje en quechua antiguo cuya traducción es

conflictiva e importante para entender la antigüedad del mito de las *conopas* devoradoras, pues refiere una noche de cinco días durante la cual objetos como morteros y batanes devoran humanos y posiblemente también los camélidos que comienzan a perseguirlos (Taylor 1999:38).

El pasaje alude al mito de “la rebelión de los objetos” (Quilter 1990), pero también a las llamas como perseguidoras y posibles devoradoras nocturnas de los humanos, y asimismo alude a la animación de *conopas* que encarnan llamas y son morteros, además de avatares del SC (Trigo y Baitzel 2022).

Existen diversas interpretaciones del pasaje, como que los camélidos a los que alude son llamas machos (Quilter 1990:46; Trigo y Baitzel 2022:117), o que estas descienden de los cerros (Arguedas y Duviols 2012:33). No son necesariamente opuestas, ya que por ejemplo Nielsen (1997:352) menciona que en Lipez Potosí denominan *orco llamakuna* o “llamas de los cerros” a las llamas machos de las caravanas, por la relación de los caravaneros con las montañas-deidad de sus tierras de origen o aquellas de sus rutas.

Si las *conopas* son índices materiales del SC, la continuidad de las manifestaciones del SC ha sido heterogénea en otros casos, como en Cayanguera Potosí, donde Stobart (2015:206 y 225) describe una *illa* corpórea en un peñón *huaca* de grandes dimensiones, donde “diablos” sincréticos con el cristianismo brindan la fertilidad al ganado camélido con la sanción de poder “devorar” a los humanos que no realicen los ritos de intercambio. Stobart sugiere que el culto de las *conopas* mantiene su vigencia en los Andes peruanos pero está ausente en Bolivia.

Sin embargo, otras etnografías rescatan memorias de su presencia en este tipo de ritos en comunidades de pastores de Ventilla en Potosí con el nombre de *Ultis*, y la presencia de figuras de camélidos utilizadas como *illás* es aún vigente en sus ritos (Lecoq y Fidel 2003:28, figuras 6.4 y 6.5). O las *Wirgin*, que son rocas portables con formas de camélidos que veneran los pastores de Cerrillos en Potosí ante quienes liban con licores y sacrifican camélidos enterrando cerca el corazón de dichos animales durante la ceremonia del enfloramiento de los camélidos o *K'illpa* (Nielsen 2024b:328-334).

En ceremonias similares de comunidades cercanas a la montaña-*huaca* Ausangate (Perú), los humanos consumen *chicha* en vasijas con forma de camélidos, bebiendo con los camélidos machos como parte de su agencia social en pago por su esfuerzo al acarrear maíz desde regiones selváticas para la preparación de esta bebida (Flores y MacQuarrie 1994:192; MacQuarrie 1994:229, 243 y 247).

Este tipo de vasijas se asemejan a los recipientes Tiwanaku o Wari de efigies de camélidos, que pudieron inspirar a las *conopas*, y parecen haberse mantenido en tradiciones de otras regiones del sur, como en la Puna

de Jujuy donde son llamados *Chuiayuros*, vigentes desde periodos prehispánicos hasta hoy, cuando aún son usados en ritos para propiciar la fertilidad de los camélidos, y apareciendo en contextos prehispánicos domésticos y funerarios y en ritos de despacho de almas al final de su vida útil en la actualidad (Menacho 2007; Nielsen 2024b:510; Zaburlín 2016).

El SC en la *qarqacha* devoradora

La memoria oral indígena rescata seres de atributos mixtos entre humano y camélido, que podrían aludir al SC al vincularse con Tiwanaku, como el caso de los *Wari runa* de atributos de vicuña y humano, a quienes los kallawayas solicitan protección, y que de acuerdo a su mitología presentan grandes o pequeñas dimensiones, habiendo adquirido su estado como castigo por su orgullo como constructores de ciudades, incluida Tiwanaku (Oblitas 1963:96-97).

Otros mitos narran la metamorfosis de humanos a seres mixtos de este tipo, igualmente como castigo, y también con atributos del SC, como es el caso de la *qarqacha* de la mitología de Ayacucho en Perú, cuyo mito podría haberse originado en la Colonia hispana tardía, para censurar la endogamia de los pastores de las alturas (Taïpe et al. 2023:135-136).

La *qarqacha* es definible como un humano (hombre y/o mujer) que mantiene relaciones incestuosas (con parientes consanguíneos, adventicios o rituales), transformándose por la ruptura de dicho tabú en un camélido (llama o vicuña) durante las noches cuando duerme (Cavero 1990; Morote 1953; Taïpe et al. 2023). Estado físico o espiritual que puede ser temporal en vida o permanente a su muerte, y que incluirá también formas mixtas con cuerpo de camélido y rostro humano (Figura 10), llamas bicéfalas o incluso una pareja de llamas apareándose, en alusión a la pareja incestuosa humana transformada (Cavero 1990:143-144).

Existe un mito similar en el que una pareja de hijos del Inca cometen incesto y son exiliados a las montañas, convertidos en llamas por el dios Viracocha, y sacrificados luego por el Inca para finalmente convertirse en estrellas del cielo nocturno (MacQuarrie 1994:207-208). Evidentemente el mito no podría ser inca, por la probable tolerancia hacia el incesto que parece tuvo este pueblo, pero censura a los incestuosos y los ubica en metamorfosis con animales que lo cometen y en un paradero nocturno final.



Figura 10. Retrato de la *qarqacha* devorando cráneos humanos (dibujo de autoría y cortesía de Marcos Bustamante, 2023).

Portrait of the Qarqacha devouring human skulls (drawing authored by and courtesy of Marcos Bustamante 2023).

Volviendo al mito de la *qarqacha*, el condenado a este estado puede hallar una cura devorando humanos: ya sean los sesos de cuatro niños, o adultos enteros que hubieran cometido incesto (Morote 1953; Taipe et al. 2023). Tornado en un predador nocturno, puede ser apresable con una soga de lana de llama convirtiéndose entonces en presa de los humanos cuando es derrotado (Morote 1953; Taipe et al. 2023), merodea en las montañas-deidad que son las “dueñas” de los animales salvajes y domésticos, pues la *qarqacha* asume la forma de uno de estos últimos (Cavero 1990:184-185).

El acto de “devorar” cabezas o cuerpos humanos constituye una inversión en torno a ritos prehispánicos y actuales, pues en Tiwanaku y Wari existieron recipientes en forma de cabeza de camélido que eran usados por humanos para beber de ellos (Korpisaari y Pärssinen 2011:111, Plate 59a; Glowacki 2012: figuras 139 y 140), mismos que se originarían en ceremonias menos metafóricas que aún persisten

entre los qaqachaka, en las que se ingiere el cerebro de los camélidos en ritos propiciatorios para su fertilidad (Arnold y Hastorf 2008:65, 92). Además de existir antecedentes prehispánicos de seres de atributos animales y humanos que ingieren cabezas y cuerpos humanos como castigo o rito regulatorio (Korpisaari y Pärssinen 2011:111, Plate 39e; Trigo e Hidalgo 2023; Villanueva 2021; Young-Sánchez 2004:39, figura 2.21).

La *qarqacha* presenta características del SC (metamorfosis, rol invertido y escenario nocturno), siendo su corporeidad paradójica, ya que no es material sino oral, y según la narración un solo cuerpo contendrá al transgresor (humano) y a su castigador (camélido) en diferentes estados. Aún en su estado de camélido, no solo buscará devorar a otros humanos incestuosos o no (Morote 1953), sino que delata mediante la palabra el nombre de la “persona” que es en estado humano, es decir, se “rebela” contra su “sí mismo” humano por medio del habla en las noches.

Esta característica es similar a la de otros mitos actuales de Potosí, que refieren que en tiempos primigenios con oscuridad y carencia de sol, pastores y camélidos dialogaban (Nielsen 2024a:502), o mitos coloniales en los que un camélido habla a su pastor para advertirle de un peligro (Taylor 1999:33).

Posiblemente la *qarqacha* retoma la cualidad mitológica del habla enfocada en la advertencia, y el narrador de su mito no solo refiere la confesión enunciada por este ser, sino que podría cederle la palabra en su narración, brindarle autonomía de voz y agencia propia (Howard 2020:164).

La *qarqacha* presenta particularidades respecto de otros mitos similares, como el “tema del matrimonio con la naturaleza” (Ortíz 2012), en el cual un humano y un animal tienen pasiones y el sancionador final de la infracción es un humano, pues en el caso de la *qarqacha* la transgresión es completamente humana y el sancionador es el animal.

Interpretaciones y Discusión

Fuerzas hambrientas y Comensalismo Ritual Humano/Camélido

Los objetos como índices del prototipo SC se caracterizan por ser utensilios para consumo de bebidas (*chicha*), particularmente en los ejemplos Tiwanaku de vasijas que aluden a camélidos machos o hembras y a versiones más zoomorfas o antropomorfas del SC (Figuras 4a-c, 5a, 8a-e). Incluso las representaciones gráficas de camélidos machos insertos en tabletas para consumo de alucinógenos parecen hacer alusión a vasos-kero y a mazorcas de maíz (Figura 3a y d).

En la cultura actual de los Q'eros de Cuzco existe una ceremonia de brindis ritual interespecie mediante la ingesta de *chicha* tanto en humanos como en camélidos, como un don de pago a estos por los trabajos de caravaneo de maíz desde los cultivos de los Q'eros en tierras bajas hasta el altiplano (Flores y MacQuarrie 1994:192). También en sus ceremonias de *pallchay* (adornado de flores de los camélidos) y *ahata uchuchiy* (hacer beber *chicha*), se realiza el mismo rito en el que los humanos beben *chicha*, específicamente con las llamas machos que acarrearán el maíz, y en estos ritos circulan vasijas con formas de camélido (MacQuarrie 1994:229, 243, 247).

En estos ejemplos etnográficos, los humanos entienden su interacción con los camélidos a partir de relaciones sociales rituales, siendo el rol de la

iconografía (camélidos) de los utensilios o índices de esta agencia importantes, pues los registros etnohistóricos sugieren que los indígenas adoraban los animales pintados en utensilios como los vasos-kero (Álvarez 1998 [1588]:80).

Aunque el SC Tiwanaku (TCS) no representa la ingesta de un humano como castigo, sino su decapitación, algunos de los objetos Tiwanaku que aluden al SC fungen como índices de ritos comensales entre humanos y camélidos, quizás en pago por las actividades caravaneras de estos animales de forma análoga a los ejemplos etnográficos.

De hecho, Tiwanaku no invirtió recursos y esfuerzos en infraestructura caminera. A diferencia del caso inca, estableció una única colonia en Moquegua, y en las rutas que conectaban el altiplano con esta colonia se insertaron demarcadores como geoglifos de camélidos con keros en su lomo (Goldstein 2013:figura 4.6a y b; De la Vega et al. 2017). Lo anterior sugiere la vinculación de este tipo de ritos con los gremios caravaneros y la importancia religiosa que estos suponían como enlace con Tiwanaku.

Desde el Formativo (1500 AC-500 DC) en la cuenca circum Titicaca, las caravanas de camélidos se movilizaban a corta y larga distancia, por la necesidad de acceso a recursos complementarios (Hastorf et al. 2023). La emergencia de Tiwanaku tuvo como una de sus bases económicas los gremios caravaneros y las rutas comerciales, sin que estos perdiesen su autonomía (Browman 1984; Núñez y Dillehay 1995; Smith y Janusek 2014; Stanish et al. 2010; Vining y Williams 2020).

Los registros etnográficos del SC en objetos como las *conopas* y sus ritos señalan su necesidad de alimento ritual (*chicha* entre otros) o el castigo de los transgresores humanos mediante la ingesta, quizás porque la ingesta es una acción importante en las relaciones sociales interespecies, pues estas son comensales desde tiempos prehispanicos (Tiwanaku). Y de hecho se extienden a casi toda relación entre humanos y no humanos en los Andes, ya que los ritos de adornado de flores de los camélidos se llevan a cabo en fechas en que diferentes grupos andinos interpretan que variadas entidades sobrenaturales vagan hambrientas en la tierra, por lo tanto, son tiempos idóneos para realizar estas ceremonias comensales (MacQuarrie 1994:208).

El precio de transgredir estos ritos señala, en el caso de las *huacas* montaña, también el mismo castigo mediante la ingesta de los humanos (Gisbert et al. 2010:217-218; Sheild 2019). Quizás como explica Allen (2020), estas manifestaciones son versiones fractales de una entidad

mucho mayor como es la *Pachamama*, que tiene la capacidad de “devorar” a los seres que origina y “cría” si no recibe su alimento ritual (Bugallo 2020:138-139). El ejemplo del peñón de Cayanguera Potosí, que brinda fertilidad a los camélidos o amenaza con devorar a los humanos (Stobart 2015:206, 225), se halla más cerca de la corporeidad de estas *huacas* montaña, sin dejar de aludir al SC en funciones.

El rito nocturno y diurno del adorno de flores de los camélidos

En la actualidad diversas comunidades andinas ejecutan el rito diurno de adorar con flores reales o textiles a los camélidos para propiciar su fertilidad, y cuya ceremonia posee diferentes nombres: *K'illpa*, *Pallchay*, *Señalakuy*, *Wayñu*, *Llama-tinka*, *Enflorada*, etc. (Lecoq y Fidel 2003; MacQuarrie 1994; Nielsen 2024b; Tomoeda 2013). En este ritual se realizan las ceremonias comensales interespecie referidas y los ídolos con forma de camélidos o *illas*, en todas sus variantes, actúan como sujetos o agentes (incluyendo las *conopas* y, en consecuencia, el SC).

Se han sugerido antecedentes prehispánicos para este rito, uno de los cuales estaría en Tiwanaku (Trigo y Baitzel 2022:122). Sin embargo, su antigüedad puede no solo ser previa, sino que se enmarcaría, en algunos casos, en un ámbito nocturno y poseería otras implicancias en torno al SC.

Las representaciones Tiwanaku de flores del cactus del San Pedro en la iconografía de camélidos machos (Stone 2023:231-232; Torres 2018:296), y como sugiere este trabajo también en los TCS, resultan importantes pues esta planta florece de noche (Stone 2023:232) infiriéndose que:

1. Es probable que existiera una ceremonia de adorno de flores de los camélidos en Tiwanaku ambientada en la noche, persiguiendo igualmente propiciar la fertilidad de estos.

2. En estas ceremonias no solo se habría dado el consumo de bebidas como la *chicha* a los camélidos enflorados, por la alusión iconográfica de mazorcas de maíz y keros en estos (Figura 3a y d, f y h), sino también el consumo de alucinógenos, pues el San Pedro es usado para lograr estados de trance en ritos chamánicos (Stone 2023; Torres 2018), al igual que la *vilca* referida en dichas imágenes. El consumo combinado de *chicha* y *vilca* en brebajes y keros por los chamanes también ha sido registrado (De Ondegardo 2017 [1559]:166-167; Saignes 1993; Torres 2018) y podría estar aludido en estas referencias gráficas.

Consecuentemente emerge el rol del chamán como especialista inmiscuido en dichas ceremonias, pues las imágenes referidas se hallan plasmadas en utensilios para el consumo de *vilca*, esto porque muchas de las imágenes de Sacrificadores, entre las que incluiremos el TCS, se vinculan con este tipo de especialista (Horta y Paulinyi 2023). La presencia de este especialista estaría asociada al manejo pastoril de rebaños de camélidos, pues en los periodos Colonial y Prehispánico, los chamanes estaban encargados de los rebaños de camélidos de las *huacas* (Hernández Príncipe 2021 [1622]:139) y podrían simultáneamente haber sido pastores.

3. Al igual que las versiones actuales de este rito, donde las *illas* pueden ser índices de la presencia del SC, en la versión Tiwanaku de la ceremonia el SC habría estado presente como lo sugeriría el atributo de las flores de San Pedro en las imágenes del TCS.

4. En esta ceremonia, en el caso Tiwanaku parece darse una relación entre la indumentaria no solo floral de los camélidos machos y el TCS, sino con otros elementos que sugieren la posibilidad de que el TCS tuviera corporalidades más zoomorfas o más antropomorfas, existiendo una diferencia solo gradual entre las representaciones de camélidos y las de su Sacrificador.

5. La alusión al SC como agente sancionador y regulador con los humanos dentro de estos ritos parece enfocarse en el caso Tiwanaku al gremio de caravaneros por estar el TCS sometiendo a un personaje (Arquero) que alude al caravanero en un ambiente nocturno.

Posiblemente la presencia del San Pedro y la noche no se limiten a las imágenes Tiwanaku de camélidos, sino que ambos atributos se hallen también presentes en las escenas previas de Pucara (Figura 2b y c), donde los camélidos también exhiben la misma indumentaria que los Sacrificadores asociados a plantas similares al San Pedro de la iconografía Tiwanaku. ¿Sugieren, al igual que el caso Tiwanaku, una versión más zoomorfa del SC en la ceremonia del adorno de flores?

Indumentarias y transformaciones: camélido y/o humano

El rol de la indumentaria en los casos referidos resulta importante. Arnold (2020:170) refiere que las envolturas animales, las ropas de fibra de camélido en el *Ayllu Qaqachaka*, permiten la transformación metafórica de los humanos en animales en contextos rituales: las autoridades como “pastores”, las mujeres

como “llamas hembras” y los hombres como “llamas machos”. En los casos antes referidos se podría sugerir lo inverso: la antropoforzación de los camélidos mediante la vestimenta, sugiriendo corporalidades fluidas en las ceremonias de adorno de flores Tiwanaku y quizás Pucara.

La etnografía actual también registra entes no humanos con los roles de “dueños/as” “pastor/a” de los camélidos, como *Coquena* en las mitologías de la Puna de Jujuy, que asume simultáneamente formas humanas masculinas o femeninas, a la vez que formas de camélido silvestre como la vicuña y que en esta última forma con género masculino también posee la habilidad de volar (Bugallo 2020:146-152). Posiblemente esta multicorporalidad de los “dueños” podría apreciarse en las versiones del SC de Khonkho y Pucara, sobre todo por la presencia de indumentaria común entre personajes antropomorfos o camélidos que revisten sacralidad.

Noche mitológica: metamorfosis, roles inversos y crianza mutua

La noche mitológica es, sobre la base de lo desarrollado, un importante atributo porque alude a tiempos previos en mitos actuales casi como un requisito discursivo de memoria, vinculado en las etnografías a mitos generales con un pasado previo al sol donde animales y humanos dialogaban en la oscuridad (Viveiros de Castro 2004:464), o donde específicamente camélidos y pastores lo hacían (Nielsen 2024a:502).

Podría aludir también a los ritos nocturnos del pasado prehispánico (Pucara y Tiwanaku) que propiciaban la fertilidad de los camélidos, donde estos adquirirían atributos antropomorfos (SC) y regulaban el intercambio de dones con los humanos. En este sentido la noche cumple también en los pueblos de pastores andinos contemporáneos un rol no solo mitológico, sino un escenario para indicadores astronómicos, como la constelación de la llama con su cría (*Yacana*) que anuncia la temporada de partos (Urton 1981:122-123).

La noche mitológica de ciertas narraciones albergaría, en ciertos mitos andinos, alusiones a tiempos antiguos que podrían incluir versiones cambiadas de los ritos y las inversiones de rol y metamorfosis que caracterizaban a los camélidos míticos como el SC.

En consecuencia, se puede inferir que pasajes como los del manuscrito de Huarochirí, que aluden a objetos y camélidos persiguiendo y devorando humanos en una noche prolongada (Taylor 1999:38),

sean en realidad fragmentos de mitos, donde se puede inferir una agencialidad rota entre humanos y camélidos, por evidenciar el castigo o sanción contra los primeros por los segundos, pero sin detallar la agencia vulnerada. Ya que en las etnografías actuales al morir los pastores en algunos casos deben atravesar inframundos donde objetos y animales domésticos pueden vengarse de los maltratos recibidos en su agencia con el difunto (ver Allen 2020:200) aclarando los fragmentos mitológicos referidos.

El escenario nocturno permitiría la aparición del SC bajo la modalidad de la *qarqacha*, corpórea solo en narraciones míticas, ¿con el antiguo fin de sancionar por ingesta la transgresión de una agencia humano-camélido? La respuesta a esta pregunta es compleja, ya que este mito sanciona el incesto humano por parte de un animal naturalmente incestuoso, exponiendo la conversión del humano incestuoso en camélido como una involución animal o retorno a un estado salvaje.

Taipe et al. (2023) consideran que si el incesto es una prohibición universal a la endogamia, y permite la reciprocidad y el intercambio de mujeres de un grupo humano con otro, la *qarqacha* actuaría como un castigador que asegure dicho intercambio entre grupos humanos, regulando aspectos de la fertilidad humana. Pero ¿por qué un SC como la *qarqacha* regularía la fertilidad humana, mientras otros como el TCS o las *conopas* regulan las de los camélidos?

Este aspecto podría ser entendible considerando que en algunos casos, humanos y camélidos tienen orígenes mitológicos comunes o paralelos que implican fuerzas sobrenaturales que rigen a ambos (Nielsen 2024a:504). Entonces la *qarqacha* se hallaría inserta en lo que se denomina “crianzas mutuas” entre especies (Allen 2020:200; Pazzarelli 2020:89, 93; Viveiros 2004:473). Después de todo, al inmiscuirse los pastores en los actos reproductivos de los camélidos, ¿no tendrían estos el mismo derecho con los humanos?

Esta interpretación podría contar con antecedentes prehispánicos interpretables bajo características etnográficas de las crianzas mutuas: desde posibles camélidos antropomorfizados (Figura 8f.2), que se interpreta están dando a luz a humanos (Burkholder 2018), hasta el hecho de que algunos TCS se hallan insertos en textiles (Figura 7a-b) de tumbas de infantes (Baitzel y Goldstein 2014; Plunger 2009). O más antiguamente en Tulán, camélidos antropomorfizados estén asociados a las tumbas de neonatos. Pues en las sociedades pastoras andinas los bebés humanos

están vinculados a los entes no humanos hasta pasar ritos que les concedan el estado humano de miembros de su comunidad (Allen 2020:200; Pazzarelli 2020:89 y 93).

Conclusiones

Esta investigación ha propuesto que el mito del Sacrificador Camélido presenta desde una gran continuidad temporal hasta una gran difusión cultural con diferentes adaptaciones, pero que se enmarca siempre en la relación social ritual que caracteriza la agencia entre humanos y camélidos; misma que hace comprensible muchas facetas de este mito en las sociedades pastoras andinas, centrando la intencionalidad de la agencia en el cuidado y propiciación de la fertilidad interespecie y las sanciones emergentes de su incumplimiento.

Al considerar al Sacrificador Camélido como agente de una agencia interespecie de mucha antigüedad y continuidad, se devela no solo su intencionalidad,

sino que parece posible inferirlo más cabalmente cuando el mito es representado o ha sobrevivido parcialmente, ya sea en la evidencia arqueológica como en la etnográfica. Todo ello permite considerar diferentes reflexiones e interpretaciones en torno al posible hecho de que en el pasado las relaciones sociales rituales entre humanos y camélidos fueron muy parecidas a las actuales.

Agradecimientos: Un profundo agradecimiento a los diferentes académicos y museos que siempre apoyaron esta investigación; a Sarah Baitzel, con quien emprendí hace años esta línea investigativa e importantes discusiones en torno a la iconografía andina. En el INIAM-UMSS a Ma. Muñoz y Genaro Huarita, a Susan DeFrance por la paciencia y confianza, así como al Institute of Andean Research. Finalmente, a los editores de *Chungara* y a los revisores anónimos por sus comentarios.

Referencias Citadas

- Albornoz, C. 1989 [1581-1585]. Instrucción para descubrir todas las huacas del Piru y sus camayos y haciendas. En *C. Molina C. de Albornoz, Fábulas y Mitos de los Incas*, editado por H. Urbano y P. Duviols, pp.135-198. Dirección General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Culturas de España, Madrid.
- Álvarez, B. 1998 [1588]. *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú*. Editado por M. Carmen, M. Rubio, J. Villarías y F. Pinto. Editorial Polifemo, Madrid.
- Alconini, S. 1995. *Rito, Símbolo e Historia en la Pirámide de Akapana, Tiwanaku: Un Análisis de Cerámica Ceremonial Prehispánica*. Editorial Acción, La Paz.
- Allen, C. 2020. Inqaychus andinas y la animacidad de las piedras. En *Ensayos de Etnografía Teórica Andes*, editado por O. Muñoz, pp. 193-226. NOLA editores, Madrid.
- Arguedas, J.M. y P. Duviols 2012. *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Arnold, D. 2020. Envolturas generativas: procesos vitales en los Andes meridionales. En *Ensayos de Etnografía Teórica Andes*, editado por O. Muñoz, pp. 163-192. NOLA editores, Madrid.
- Arnold, D. y C. Hastorf 2008. *Head of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press Inc., Walnut Creek.
- Arriaga, P. 1999 [1621]. *La Extirpación de Idolatría en el Pirú*. Editado por H. Urbano. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.
- Baitzel, S. y P.S. Goldstein 2014. More than the sum of its parts: Dress and social identity in a provincial Tiwanaku child burial. *Journal of Anthropological Archaeology* 35:51-62.
- Baitzel, S. y D. Trigo 2019. The Tiwanaku Camelid Sacrificer: Origins and transformations of animal iconography in the context of Middle Horizon (A.D. 400-1100) State Expansion. *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology* 39 (1):31-56.
- Berenguer, J. 1998. La iconografía de Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de frontera. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 7:19-37.
- Berenguer, J. 2000. *Tiwanaku: Señores del Lago Sagrado*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Berenguer, J. 2017. *Taira, el Amanecer del Arte en Atacama*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Browman, D.L. 1984. Tiwanaku: Development of Inter Zonal Trade and Economic Expansion in the Altiplano. En *Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes*, editado por D.L. Browman, R.L. Burger y M.A. Rivera, pp.117-142. BAR International Series 194, Oxford.
- Bugallo, L. 2020. Pachamama y Coquena: Seres poderosos en los Andes meridionales. En *Ensayos de Etnografía Teórica Andes*, editado por O. Muñoz, pp. 115-162. NOLA editores, Madrid.
- Burger, R. 2021. La sobrevivencia y transformación de Pacchas anulares en el Cusco: Un ejemplo de continuidad y cambio artístico e ideológico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 26 (1):135-161.
- Burkholder, J.E. 2018. Mothers and others female images and life cycle rituals in the Southern Andes. En *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*, editado por W. Isbell, M. Uribe, A. Tiballi y E. Zegarra, pp. 601-630. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.
- Cavero, J. 1990. *Incesto en los Andes las "Llamas Demoniacas" como Castigo Sobrenatural*. CONCYTEC, Ayacucho.

- Chávez, S. 1992. *The Conventionalized Rules in Pucara Pottery Technology and Iconography: Implications for Socio-political Developments in the Northern Lake Titicaca basin. Vol. I, II y III*. Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, Michigan State University, Detroit.
- Chávez, S. 2002. Identification of the camelid woman and feline man themes, motifs, and designs in Pucara Style pottery. *Andean Archaeology II*, editado por W.H. Isbell y H. Silverman, pp. 35-69. Kluwer Academic/Plenum Press, New York.
- Chávez, S. 2018. Identification, definition, and continuities of the Yaya-Mama Religious Tradition in the Titicaca Basin. En *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*, editado por W. Isbell, M. Uribe, A. Tiballi y E. Zegarra, pp. 17-49. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.
- Cook, A. G. 1994. *Wari y Tiwanaku: Entre el Estilo y la Imagen*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- De la Vega, E., C. Stanish, M. Moseley, P. Williams, B. Vining, C. Chávez y K. La Favre 2017. Qawra Thaki: el sistema de caminos transversales entre el altiplano y los valles occidentales del sur peruano. En *Nuevas Tendencias en el Estudio de los Caminos*, editado por S. Chacaltana, E. Arkush y G. Marcone, pp. 100-123. Ministerio de Cultura del Perú, Lima.
- De Ondegardo, P. 2017 [1559]. Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo de Ondegardo. En *Crónicas Tempranas del Siglo XVI*, Tomo II, editado por C. Velaochaga, A. Herrera y R. Warthon pp. 151-177. Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Cusco.
- Debray, R. 1994. *Vida y Muerte de la Imagen: Historia de la Mirada en Occidente*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- Eisleb, D. y R. Strelow 1980. *Tiahuanaco. Vol. III Altperuanische Kulturen*. Museum fur Volkerkunde, Berlin.
- Flores, J. 1974. Enqa, Enqaychu illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes* 63:245-262.
- Flores, J. y K. MacQuarrie 1994. El ser humano se relaciona con los camélidos. En *Oro de los Andes: Las Llamas, Alpacas, Vicuñas y Guanacos de Sudamérica*, Vol. 1, editado por J. Ochoa, K. MacQuarrie y J. Portús, pp. 36-287. Impresor S.A., Madrid.
- Flores, J. y K. MacQuarrie 1994. Pastoreo andino contemporáneo. En *Oro de los Andes: Las Llamas, Alpacas, Vicuñas y Guanacos de Sudamérica*, Vol. 2, editado por J. Ochoa, K. MacQuarrie y J. Portús, pp. 101-194. Impresor S.A., Madrid.
- Gasco, A.V. y E.J. Marsh 2013. Hunting, herding, and caravanning: Osteometric identifications of camelid morphotypes at Khonkho Wankane, Bolivia. *International Journal of Osteoarchaeology* 25 (5):676-689.
- Gell, A. 2016 [1998]. *Arte y Agencia: Una Teoría Antropológica*. Editado por G. Wilde. Sb editorial, Buenos Aires.
- Gisbert, T., S. Arze y M. Cajías 2010. *Arte Textil y Mundo Andino*. Plural Editores, La Paz.
- Glowacki, M. 2012. Shattered ceramics and offerings. En *Wari: Lords of the Ancient Andes*, editado por S. Bergh, pp. 145-157. The Cleveland Museum of Art, Thames & Hudson, Cleveland.
- Goldstein, P. 2013. Tiwanaku and Wari State expansion: Demographic and outpost colonization compared. En *Visions of Tiwanaku*, editado por A. Vranich y C. Stanish, pp. 41-63. Monograph 78, Cotsen Institute of Archaeology Press, Universidad de California, Los Angeles.
- Gonzales, D. 2007 [1608]. *Vocabulario de la Lengva General de Todo el Perv Llamada Lengua Quichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespiqa Software <http://www.runasimipi.org>. (15 de diciembre de 2023).
- Guamán Poma, F. 2015 [1615]. *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Editado por Carmelo Corzón. CIMA, La Paz.
- Haeberli, J. 2018. Front-Face deity motifs and themes in the Southern Andean iconographic series. En *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*, editado por W. Isbell, M. Uribe, A. Tiballi y E. Zegarra, pp. 143-206. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.
- Haraway, D. 2003. *When Species Meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Hastorf, C., K. Moore, I. Smail, R. Penfil, P. Williams, D. Riebe y K. Knudson 2023. Formative exchange in the Andean Titicaca Basin: Isotopic camelid data and lithic sourcing: Evidence from the Taraco Peninsula, Bolivia. *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology* 43 (1):27-53.
- Hernández Príncipe, R. 2021 [1622]. Relación de la visita contra la idolatría del pueblo de Recuay. En *El Taller de la Idolatría: Los Manuscritos de Pablo José de Arriaga*, editado por C. De la Puente Luna y J. Martínez pp. 119-140. Biblioteca Nacional del Perú, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima.
- Horta, H. y M. Paulinyi 2023. Desvelando la identidad chamánica del Sacrificador tiahuanacota en la iconografía centro-sur andina (400-1000 DC). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 28 (1):247-273.
- Howard, R. 2020. Articulando perspectivas: El papel de la narración oral quechua en la construcción de la cosmovisión andina. En *Ensayos de Etnografía Teórica Andes*, editado por O. Muñoz, pp. 263-304. NOLA editores, Madrid.
- Isbell, W. y P. Knobloch 2009. SAIS-The origin, development, and dating of Tiahuanaco-Huari iconography. En *Tiwanaku: Papers from the 2005 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, editado por Margaret Young-Sánchez, pp. 165-220. Denver Art Museum, Denver.
- Janusek, J. 2003. Vessels, Time, and Society: Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Heartland. En *Tiwanaku and Its Hinterland 2: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization*, editado por A. Kolata, pp. 30-91. Smithsonian Institution Press, Washington, DC.
- Janusek, J. 2015. Of monoliths and men. Human-lithic encounters and the production of an animistic ecology at Khonkho Wankane. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. Bray, pp. 335-365. University Press of Colorado, Boulder.
- Janusek, J. y A. Ohnstad 2018. Stone Stelae of the Southern Basin: A stylistic chronology of ancestral personages. En *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*,

- editado por W. Isbell, M. Uribe, A. Tiballi y E. Zegarra, pp. 79-106. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.
- Jones, A. y N. Boivin 2010. The Malice of Inanimate Objects: Material Agency. En: *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por D. Hicks y M. C. Beaudry, pp. 333-351. Oxford University Press, Oxford.
- Knobloch, P. 2000. Wari ritual power at Conchopata: An interpretation of *Anadenanthera colubrina* Iconography. *Latin American Antiquity* 11 (4):387-402.
- Korpisaari, A. y M. Pärssinen 2011. *Pariti: The Ceremonial Tiwanaku Pottery of an Island in Lake Titicaca*. Finnish Academy of Science and Letters, Helsinki.
- Korpisaari, A., J. Sagárnaga, J. Villanueva y T. Patiño 2012. Los depósitos de ofrendas tiwanakotas de la isla Pariti, lago Titicaca, Bolivia. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 44 (2):247-267.
- Lecoq, P. y S. Fidel 2003. Prendas simbólicas de camélidos y ritos agro-pastoriles en el sur de Bolivia. *Textos Antropológicos* 14 (1):7-54.
- Lecoq, P. y S. Fidel 2019. Algunas reflexiones sobre la composición social y los aspectos rituales de una caravana de llamas, con un enfoque etnoarqueológico al revés. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 51 (1):27-55.
- Lévi-Strauss, C. 1968 [1958]. *Antropología Estructural*. Traducción de Eliseo Verón. Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Llagostera, A. 2006. Contextualización e iconografía de las tabletas psicotrópicas Tiwanaku de San Pedro de Atacama. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 38 (1):83-111.
- MacQuarrie, K. 1994. Mitos, leyendas y ceremonias llamas, alpacas y dioses de la montaña. En *Oro de los Andes: Las Llamas, Alpacas, Vicuñas y Guanacos de Sudamérica*, Vol. 2, editado por J. Ochoa, K. MacQuarrie y J. Portús, pp. 195-293. Impresor S.A., Madrid.
- Mattox, C. 2011. *Materializing Value: A Comparative Analysis of Status and Distinction in Urban Tiwanaku, Bolivia*. Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, McGill University, Montreal.
- Mauss, M. 1979. *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, Madrid.
- Menacho, K. 2007. Etnoarqueología y estudios sobre funcionalidad cerámica: aportes a partir de un caso de estudio. *Intersecciones en Antropología* 8:149-161.
- Métraux, A. 1932. Mitos y cuentos de los indios Chiriguano. *Revista del Museo de La Plata* 33:119-184.
- Morote, E. 1953. Qarqacha. *Separata del Boletín Trimestral de Comisión Trimestral de Folklore*, Santa Catarina Brasil 15/16:3-9.
- Nielsen, A. 1997. El tráfico caravanero visto desde La Jara. *Estudios Atacameños* 14:339-371.
- Nielsen, A. 2024a. Herders and llamas, companion species in the Southern Andes during the last three millennia. En *Nature(s) in Construction Ethnobiology in the Confluence of Actors, Territories and Disciplines*, editado por M. Pochettino, A. Capparelli, P. Stampella y D. Andreoni, pp. 501-517. Springer, Luxemburgo.
- Nielsen, A. 2024b. Lugares propios en territorios comunes: la constitución del hogar entre los pastores del centro-sur andino. *Revista Allpanchis* 93:315-342.
- Núñez, L., I. Cartajena, C. Carrasco y P. de Souza 2006. El Templete Tulán de la Puna de Atacama: Emergencia de complejidad ritual durante el Formativo Temprano (Norte de Chile). *Latin American Antiquity* 17 (4):445-473.
- Núñez, L., I. Cartajena, C. Carrasco, P. López, P. De Souza, F. Rivera y B. Santander 2017. Presencia de un centro ceremonial Formativo en la circumpuna de Atacama. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 49 (1):3-33.
- Núñez, L. y T. Dillehay 1995. *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- Oblitas, E. 1963. *Cultura Callaway*. Ministerio de Educación de Bolivia, La Paz.
- Ohnstad, A. 2011. La escultura prehispánica de Khonkho Wankane, Jesús de Machaca, Bolivia. *Nuevos Aportes* 5:119-142.
- Ohnstad, A. 2013. The Stone Stelae of Khonkho Wankane: Inventory, Brief Description, and Seriation. En *Advances in Titicaca Basin Archaeology* 2, editado por A. Vranich y A. Levine, pp. 53-66. Cotsen Institute of Archaeology, Los Angeles.
- Ortiz, A. 2012. El tema de la pasión en la mitología amazónica. En *Mitologías Amerindias*, editado por A. Ortiz, pp. 361-400. Editorial Trotta, Madrid.
- Pazzarelli, F. 2020. Notas sobre pastoreo y depredación en los cerros jujeños (Andes meridionales, Argentina). En *Ensayos de Etnografía Teórica Andes*, editado por O. Muñoz, pp. 85-113. NOLA editores, Madrid.
- Pérez, A., M. Pérez y S. Smith 2017. De la muerte a la inmortalidad: el ritual funerario en la cuenca sur del lago Titicaca. *Textos Antropológicos* 18 (1):123-140.
- Plunger, E. 2009. *Woven Connections: Group Identity, Style, and the Textiles of the "A" and "B" Cemeteries at the Site of Rio Muerto (M43), Moquegua Valley, Southern Peru*. Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, University of California, San Diego.
- Polia, M. 2017. *Documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús Ministros de Cultos Autóctonos: Sacerdotes, Terapeutas, Adivinos y Brujos*. Universidad de San Antonio Abad de Cusco, Cusco.
- Posnansky, A. 1957. *Tiwanacu, la Cuna del Hombre Americano*. Tomo III. Ministerio de Educación de Bolivia, La Paz.
- Quilter, J. 1990. The Moche Revolt of the Objects. *Latin American Antiquity* 1 (1):42-65.
- Rivera, C. 1994. *Ch'iji Jawira: Evidencias sobre la Producción de Cerámica en Tiwanaku*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

- Rivera, C. 2003. Ch'iji Jawira: A Case of Ceramic Specialization in the Tiwanaku Urban Periphery. En *Tiwanaku and Its Hinterland 2: Archaeology and Paleocology of an Andean Civilization*, editado por A. Kolata, pp. 296-315. Smithsonian Institution Press, Washington DC.
- Rivera, C. 2014. La cadena operatoria de la cerámica en Tiwanaku: el caso de Ch'iji Jawira. En *La Rebelión de los Objetos: El Enfoque Cerámico*. Anales de la Reunión Anual de Etnología Vol. XXVIII, pp. 65-87. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.
- Rivera, O. 1996. Nuevas variantes para el estudio de la cerámica Tiwanaku. En *Cosmovisión Andina*, editado por Centro de Cultura, Arquitectura y Arte Taipinquiri, pp. 497-540. La Paz.
- Rivera, S. 2015. *Sociología de la Imagen: Miradas Ch'ixi desde la Historia Andina*. Editorial Tinta Limón, Buenos Aires.
- Sagárnaga, J. 1987. *Fritz Buck: Un hombre una Colección*. Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba.
- Sagárnaga, J. 2007. Cerámica vidriada en Pariti. *Chachapuma Revista de Arqueología Boliviana* 1:65-69.
- Saignes, T. 1993. Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? En *Borrachera y Memoria: La Experiencia de lo Sagrado en los Andes*, editado por T. Saignes, pp. 27-48. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Sheild, C.M. 2019. 'The mountain ate his heart': Agricultural labour and animate land in a Protestant Andean Community. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24 (2):573-590.
- Sillar, B. 2016. Miniatures and animism: The communicative role of Inka carved stone conopa. *Journal of Anthropological Research* 72 (4):442-464.
- Smith, S. y J. Janusek 2014. Political mosaics and networks: Tiwanaku expansion into the upper Desaguadero Valley, Bolivia. *World Archaeology* 46 (5):681-704.
- Smith, S. y M. Pérez 2015. From bodies to bones: Death and mobility in the Lake Titicaca basin, Bolivia. *Antiquity* 89:106-121.
- Stanish, C., E. De la Vega, M. Moseley, P. Williams, C. Chávez, B. Vining y K. LaFavre 2010. Tiwanaku trade patterns in southern Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 29 (4):524-532.
- Stobart, H. 2015. ¿Quién es el Supay? Reflexiones sobre experiencias en una comunidad campesina del norte de Potosí, Bolivia. En *Wak'as, Diablos y Muertos: Alteridades Significantes en el Mundo Andino*, editado por L. Bugallo y M. Vilca, pp. 201-228. Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- Stone, R. 2023. Representations of the san Pedro (*Trichocereus* spp.) cactus flower and the *Anadenanthera colubrina* plant in Wari textiles and Tiwanaku art. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 28 (1):221-246.
- Taipe, N., M. Laurente y E. Taipe 2023. Consecuencias imaginarias del incesto andino-amazónico: Qarqachas, mulawarmis, demonios, gusanos, granizos y condenados. *Boletín de Literatura Oral* 13:125-144.
- Taylor, G. 1999. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Tomoeda, H. 2013. *El Toro y el Cóndor*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Torres, C. 1984. Iconografía de las tabletas para inhalar sustancias psicoactivas de la zona de San Pedro de Atacama, norte de Chile. *Estudios Atacameños* 7:135-147.
- Torres, C. 2001. Iconografía Tiwanaku en la parafernalia inhalatoria de los Andes Centro-Sur. *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú* 5:425-545.
- Torres, C. 2018. Visionary plants and SAIS iconography in San Pedro de Atacama and Tiahuanaco. En *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*, editado por W. Isbell, M. Uribe, A. Tiballi y E. Zegarra, pp. 333-371. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.
- Trigo, D. 2019. El Arquero de la iconografía Tiwanaku: Identificación y desglose en motivos parciales. *Arqueología Boliviana* 5 (5):117-157.
- Trigo, D. y S. Baitzel 2022. La rebelión de los camélidos contra la humanidad: del sacrificador camélido Tiwanaku a los mitos y ritos coloniales y contemporáneos. *Arqueoantropológicas* 7 (7):97-134.
- Trigo, D. y R. Hidalgo 2018. El Decapitador Venado en la iconografía Tiwanaku: orígenes, desarrollo y significados. *Arqueología Boliviana* 4 (4):131-161.
- Trigo, D. y R. Hidalgo 2023 El Cóndor Devorador Tiwanaku (590-1150 D.C.): Convención, divinidad, y alegoría de un carroñerismo ritual. *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology* 43 (2):221-248.
- Urton, G. 1981. Animals and astronomy in Quechua Universe. *Proceedings of American Philosophical Society* 125 (2):110-127.
- Villanueva, J. 2016. Ideales de género en la cerámica antropomorfa de la ofrenda Tiwanaku de la isla Pariti. En *Otras Miradas: Presencias Femeninas en una Historia de Larga Duración*, editado por W. Sánchez y C. Rivera, pp. 163-179. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), Cochabamba.
- Villanueva, J. 2021. El soplo voraz. Interpretando la iconografía de venados en Tiwanaku desde las poéticas andino-amazónicas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 26 (2):31-44.
- Vining, B. y P. Williams 2020. Crossing the western Altiplano: The ecological context of Tiwanaku migrations. *Journal of Archaeological Science* 113:2-15.
- Viveiros de Castro E. 2004. Exchanging Perspectives: The transformation of Objects into Subjects in Amerindian ontologies. *Common People* 10 (3): 463-484.
- Young-Sánchez, M. 2004. The Art of Tiwanaku. En *Tiwanaku Ancestors of the Inca*, editado por M. Young-Sánchez, pp. 24-40. University of Nebraska, Denver Art Museum, Denver.
- Zaburlín, M. 2016. Vasijas zoomorfas prehispánicas de la puna de Jujuy (Argentina). Una propuesta de análisis semiótico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21 (2):137-152.

Notas

- ¹ El vidriado parcial aparece en ciertos ejemplares de cerámica Tiwanaku de Ch'iji Jawira de los años 600-1150 DC (Rivera 2014:78), o 980-1025 DC en Pariti (Korpisaari y Pärssinen 2011:77, 166-167, Plate 62; Sagárnaga 2007), que permitirían sugerir que este TCS se asocia a dichos años. Sin embargo, considerando la morfología del TCS de La Karaña y su extenso vidriado, estos se corresponden más con Pacchas anulares de estilo inca que continuaron siendo producidas hasta tiempos coloniales y asociadas al culto al agua (Burger 2021), exponiendo quizás que este TCS es tardío y con reminiscencias prehispánicas.
- ² Sobre la banda de tres lados y sus apéndices de cabezas humanas en la cabeza zoomorfa del TCS del dintel de Hettner (Eisleb y Strelow 1980:80, figura 270) (Figuras 3f y 5e), este atributo aparece en personajes de textiles Tiwanaku entre 694-870 DC y 986-1043 DC (Haerberli 2018:195-196) y de cerámica de entre 980-1025 DC. (Korpisaari y Pärssinen 2011:99-101, figura 31b; Korpisaari et al. 2012), sugiriendo el ingreso tardío del TCS en mampostería lítica en Tiwanaku (dintel de Hettner), y ya no en un marco cronológico general como antes se había propuesto (Baitzel y Trigo 2019).
- ³ El textil de la Figura 7a está datado entre 800-1000 DC, el de la Figura 7b lo está entre 772-981 DC. Proviene de tumbas de infantes de Moquegua (Baitzel y Goldstein 2014:figura 6b; Plunger 2009:figura 33), y el tubo de hueso de Figura 7c proviene de Mizque Cochabamba de los años 650-750 DC (Baitzel y Trigo 2019:43, figura 13).
- ⁴ Sus contextos y cronología son variados: como ofrendas de cerámica votiva en La Karaña en Tiwanaku (Rivera 1996:512), y en la isla Pariti entre los años 980-1025 DC (Korpisaari y Pärssinen 2011:71-72, Korpisaari et al. 2012). Dentro de ofrendas de abandono en una plataforma de Akapana Oeste 1 en Tiwanaku, igualmente durante un tiempo similar (Mattox 2011:67-69, figura 3.7). Entre 600-1150 DC aparecen como ofrendas funerarias en Ch'iji Jawira (Rivera 2003, 1994:74-75, Figura 8.8), el cementerio de Ciriapata de la Isla del Sol (Goldstein 2013:figura 4.9a) y el montículo de Piñami en Cochabamba.