

# MUNDOS PERMEABLES Y ESPACIOS PELIGROSOS. CONSIDERACIONES ACERCA DE PUNKUS Y QAQAS EN EL PAISAJE ALTOANDINO DE POTOSÍ, BOLIVIA

*PERMEABLE WORLDS AND DANGEROUS SPACES. CONSIDERATIONS ON  
PUNKUS AND QAQAS IN THE HIGH ANDEAN REACHES OF POTOSÍ, BOLIVIA*

PABLO CRUZ\*

Los *punkus* y las *qaqas* son elementos que se demarcan en el paisaje altoandino tanto por sus características morfológicas como por su capacidad para comunicar diferentes espacios y mundos. A partir de datos etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos registrados en la región de Potosí, en este trabajo trataremos acerca de estos hechos poniendo en evidencia su profundidad temporal y algunos de sus diferentes estratos de significación, como caso para reflexionar acerca de los procesos de construcción social del espacio en la región.

**Palabras clave:** Paisaje, arte rupestre, ritualidad, Potosí

*The punkus and the qaqas are unique geographical elements in the high Andean landscape, due to their morphological characteristics as well as to their capacity to communicate different spaces and worlds. Through ethnographical, ethnohistorical and archaeological data registered in the Potosí region, this work analyzes these geographical features, demonstrating their temporal richness and some of their different levels of significance, in order to understand the construction processes of the region's social space.*

**Key words:** Landscape, rock art, rituality, Potosí

## INTRODUCCIÓN

Generalmente, el medio ambiente es abordado por los arqueólogos en sus aspectos más inmediatos: como espacio físico, como sustrato o bien focalizándose en sus fronteras. Desde hace algunos años se vienen desarrollando nuevas perspectivas que se interesan en la construcción de las relaciones simbólicas e ideales entre el hombre y el medio (Ingold 1986, 1990, 1993; Tilley 1994; Criado 1999). En efecto, más allá de las aproximaciones empiristas, que consideran el medio ambiente como un fenómeno que se autocontiene y se explica por él mismo, y de las visiones funcionalistas que ven el paisaje como soporte y como resultado de actividades económicas, estas nuevas perspectivas consideran el paisaje como una elaboración social, resultado de la objetivización sobre el medio de la acción social, tanto aquella material como imaginaria (Criado 1999: 4). El postulado de base es que las actividades humanas que implican una relación con el medio ambiente se encuentran organizadas de manera coherente con la representación del mundo que poseen los hombres que las realizan. Los paisajes –pensados y construidos– surgirían entonces según esquemas cognitivos propios a cada grupo humano y a su historia (Ingold 1993). Sin caer en una fenomenología de la percepción, a la cual la arqueología no sabría responder, a través de esta pers-

\* Pablo Cruz, Fundación para la Investigación Antropológica y el Etnodesarrollo "Antropólogos del Surandino" (ASUR), Casilla 662, Sucre, Bolivia, email: pablocruzfr@yahoo.fr

pectiva sería posible explorar las relaciones mantenidas por los hombres con su medio ambiente.

En este trabajo trataremos acerca de ciertos elementos que conforman parte del paisaje andino, conocidos como *punkus* y *qaqas*. Articulando fuentes históricas y datos etnográficos con información arqueológica, trataremos de poner en evidencia algunas características de estos lugares para su identificación. Los sitios presentados aquí se encuentran localizados en cercanías de la ciudad de Potosí y fueron registrados durante el año 1996.

## LA REGIÓN, SÍNTESIS GEOGRÁFICA E HISTÓRICA

La zona de estudio, una de las regiones más accidentadas y altas de Bolivia, está ubicada en cercanías de la ciudad de Potosí (Depto. Potosí, Bolivia) y corresponde a la vertiente oriental de la cadena de Los Frailes (fig. 1a). Esta cadena se sitúa entre los 3500 y 4000 m de altura, con cerros que se aproximan a los 5000 m, limitando al oeste con el altiplano y al este con los valles mesotermiales de Chuquisaca. La región entera se caracteriza por poseer un clima de altura, frío y seco, con una estación de lluvias bien marcada entre diciembre y marzo.

Pocos lugares en el mundo poseen el aura mítica de Potosí. Su yacimiento minero argentífero —el más grande del mundo— constituyó el escenario de múltiples y contrastados cambios sociales desde tiempos prehispanicos. Desde el “descubrimiento” español en 1545 de las minas del Cerro Rico, Potosí tuvo una repercusión en la economía mundial contribuyendo directamente a la revolución industrial. Su presencia en un mapa chino del siglo xvi bajo el nombre de *Pei-tu-shi* (Hanke 1965) testimonia el importante rol de Potosí en el comercio internacional y su rol de pionero en la génesis de la economía global.

Hasta hace poco tiempo, la historia de Potosí, basada en algunos mitos y en los relatos de los cronistas, comenzaba con la llegada de los españoles (Cieza de León 1988 [1553]; De la Fuente 1965 [1572]; Benino 1965 [1573]; Capoche 1959 [1585]; Ocaña 1969 [1606]). Pero si los cronistas concuerdan en describir a Potosí como una región inhóspita y vacía de toda actividad humana, es porque ese desierto imaginario se ponía al servicio de la legitimación en la posesión de las fabulosas minas del Cerro Rico por parte de los españoles. Frente a esta negación de la historia, recientes investigaciones arqueológicas pusieron en evidencia una densa ocupación prehispánica de Potosí y sus alrededores (Cruz et al. 2005). Los datos recogidos parecen indicar que

durante el Período Intermedio Tardío la región de Potosí acogió una importante población, materializada en una gran cantidad de sitios de habitación, principalmente aglomeraciones de altura conocidas como *pukaras*, que se concentran en los valles próximos a la Villa Imperial. Varias fuentes dan cuenta de la existencia de una federación, llamada Charka-Qaraqara, en los territorios del actual departamento de Potosí, que sería anterior a la llegada del Imperio Inka (Bouysson-Beyssac 1987; Pärssinen 1992; Platt et al. 2006). La situación social debió haber cambiado considerablemente a mediados del siglo xv con la llegada de los inkas a la región, quienes tomaron el control de la producción y de los sitios habitacionales. Sin embargo, al igual que en otras regiones de los Andes meridionales, los inkas habrían adoptado el patrón de asentamiento local, tal como se evidencia en la presencia de materiales de estilo inka en las aglomeraciones fortificadas del Período Tardío (Raffino et al. 1986; Nielsen 1991, 1999).

Con la llegada de los españoles, entre 1535 y 1540, el comienzo de la explotación colonial del Cerro Rico de Potosí, y sobre todo con las reformas del Virrey Toledo en 1572, la región entera conoce nuevos y violentos cambios. Entre los más significativos, Potosí se convierte en pocas décadas en una de las principales urbes del mundo occidental, llegando a contener cerca de 120.000 habitantes, recibiendo en permanencia, gracias a la instauración del sistema de la *mit'a*, miles de familias indígenas de todos los Andes (Cole 1985; Tandeter 1997). Por otro lado, la instauración de las reducciones en las áreas rurales condujo a una relocalización y nucleamiento de los pueblos indígenas que se vieron obligados de abandonar sus antiguas ocupaciones. Bajo la República, las comunidades liberadas del yugo colonial y del sistema de reducciones se ven obligadas a trabajar para feudos de hacendados, hasta la revolución de 1953, donde vuelven a ser propietarios de sus tierras bajo la figura de territorios ex hacienda.

## PUERTAS Y PELIGROS, PUNKUS Y QAQAS EN EL ESPACIO ANDINO CONTEMPORÁNEO

En la región de Potosí, el término quechua *punku*, que se puede traducir literalmente al castellano como “puerta”, designa hoy en día ciertos lugares accidentados del relieve, por ejemplo las quebradas, cañones y gargantas, que marcan una transición entre diferentes zonas ecológicas o diferentes paisajes.<sup>1</sup> Igualmente, *punku* es utilizado para designar aquellos relieves diferenciados desde los cuales parten caminos. Se trata,

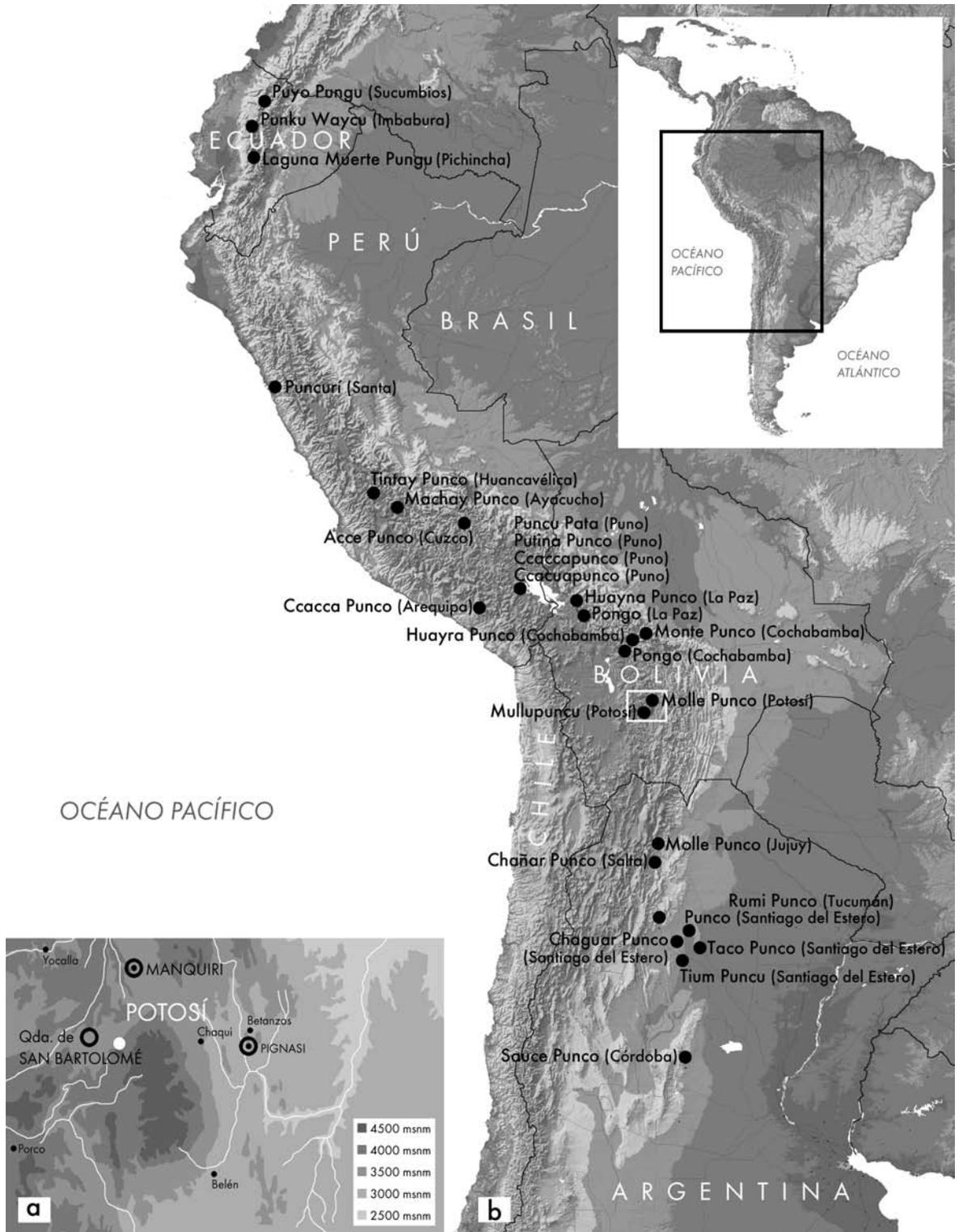


Figura 1a. Mapa de la región y localización de los sitios.  
Figure 1a. Regional map with sites.

Figura 1b. Mapa de topónimos en los Andes.  
Figure 1b. Map of toponyms in the Andes.

en efecto, de espacios asociados con la circulación de hombres. El uso del término *punku* en tiempos prehispánicos queda documentado en la abundante toponimia quechua presente en diversas regiones de los Andes: Rumi-Punco, Tium-Punco, Molle-Punco, Chaguar-Punco y Chañar-Punco en Argentina; Tio-Punco, Arco-Punco, Tintay-Punco, Huilca-Punco y Putina-Punco en Perú; Molle-Punco, Puma-Punku, Huayra-Punco, Qaqa-Punku y Monte-Punco en Bolivia, entre muchos otros (fig. 1b). El término *punku* se acompaña siempre de un calificativo asociado con ciertas características del lugar que permiten identificarlo y diferenciarlo: así, Rumi-Punco se entiende como puerta de piedra, Tio-Punco como puerta de arena o en arenal, Huayra-Punco como puerta de viento o con viento, etc. Por ejemplo, en el caso de Rumi-Punco de la Provincia de Tucumán (Argentina), el nombre se refiere a un paso natural que comunica los valles mesotermiales y el piemonte oriental, marcado por dos grandes afloramientos rocosos que encierran el río del mismo nombre. Sin embargo, no todos los *punkus* andinos se encuentran registrados cartográficamente, muchos de ellos son simplemente identificados en forma verbal por los viajeros durante su trayecto. En estos casos, el término *punku* suele igualmente acompañarse de un calificativo relacionado con el paisaje, como por ejemplo valle-*punku* o abra-*punku*.

Los *punkus* no son únicamente referentes geográficos, ellos marcan un hito importante en las diferentes etapas de circulación de la gente. En la región de Norte Potosí, probablemente uno de los últimos lugares de Bolivia donde, en razón de la ausencia de rutas y caminos, las caravanas de llamas todavía aseguran el intercambio de productos, los *punkus* son celebrados de manera sistemática por los viajeros mediante una *ch'alla* (Wilber Garnica, comunicación personal, 2005).

Con mucha frecuencia los *punkus* andinos están asociados con ciertas formaciones rocosas, llamadas en quechua *qaqas*, que se destacan igualmente en el entorno por su morfología. *Qaqas* son todas aquellas peñas de forma o coloración extraña y que presentan igualmente un aspecto intrigante, en ocasiones aterrador. La definición de Fidel M., un campesino de Tinguipaya, se muestra muy clara al respecto: “*qaqa* son todas las rocas y las cuevas donde no entra ni la gente ni los animales [...] sólo los cóndores que son pachamamas, y las víboras, sapos, zorros y león, que son del Tío...”<sup>2</sup>

Este aspecto aterrador no es únicamente otorgado por la morfología de la roca, ni por los animales peligrosos, sino, sobre todo, porque se trata de espacios que comunican con el inframundo y las entidades que

habitan en él. Esta particularidad hace de estos sitios lugares propicios para la realización de ritos, la mayoría de ellos asociados con la fertilidad y la riqueza. En todos los *punkus* y *qaqas* registrados en la región de Potosí fueron halladas, en efecto, evidencias de estas actividades rituales: sobre todo *mesas*, peticiones y ofrendas de coca. La intensidad y la frecuencia de la experiencia ritual parecen estar relacionadas con la fuerza del sitio. Por ejemplo, en el Santuario de Manquiri —uno de los más poderosos y visitados de la región, del cual trataremos más adelante— la iglesia colonial, que se destaca por su belleza, se encuentra precisamente localizada sobre un importante afloramiento rocoso, un *punku* que contiene numerosos aleros y grutas en los cuales se concentran las actividades rituales. Es interesante señalar que la divinidad de este santuario, San Santiago, a pesar de su investidura celestial, está asociada por los campesinos y especialistas rituales de la región con el rayo y en función de tal con el inframundo, llamado *ukbupacha* o *supaypacha*.

Por otro lado, se encuentran otros sitios que sin llegar a ser *punkus*, albergan *qaqas*. Se trata de sitios como Supay Molino Qaqa (Depto. de Potosí, Provincia Saavedra, Cantón Betanzos), que se puede traducir como “la peña del molino del diablo”, una importante pared rocosa que contiene un centenar de motivos rupestres prehispánicos, pero aquí la evidencia ritual es escasa y esporádica; la mayor parte de las veces, sólo ofrendas de coca depositadas en las grietas de la pared.

El hecho de que *punkus* y *qaqas* sean considerados como espacios permeables con el inframundo, los convierte en lugares muy peligrosos de frecuentar si no se cuenta con el protocolo ritual apropiado. Según las palabras de los campesinos de la región, se trata de lugares “donde la gente se asusta”, sobre todo “aquellos que no saben caminar” y aquellos que no saben “hablar con las montañas”. Los *punkus* y las *qaqas* albergan entidades malignas: animales malos cuyos propietarios son los *supay* (zorro, “león”, sapo, víbora, vizcacha, etc.), las almas de los condenados y las manifestaciones del *supay*, la mayor parte de las veces bajo forma de remolinos de viento (*mulluwayra*), de agua (*yakumolino*), emanaciones de gas, pero también bajo apariencia humana o animal. Frente a estos lugares, los espíritus humanos demasiado débiles para ofrecerles resistencia, sobre todo las mujeres y los niños, son susceptibles de contraer algunas de las patologías más comunes de las áreas rurales andinas: *manchabichuni* o *mancharisqa* (asustarse). Los remolinos de viento pueden ocasionar igualmente *wuayrasqa*, patología que se materializa en dolores de cabeza, mareos, vómitos “sale sangre por la nariz y como opa se queda...”.

Doña Guillerma M., una campesina de Yamparáez, nos alertaba sobre los peligros de los *punkus* con el siguiente relato:

Una vez había dos niños que caminaban por una quebrada, un *punku*, y vieron en un *wuayq'u* un señor durmiendo, desnudo estaba; uno de los niños lo quiso despertar tocándolo con las manos [...] ahí no más apareció el viento y lo atrapó [...] el niño le gritaba a su compañero 'amárrame, amárrame' y el viento se lo llevaba, lo ató a un árbol e igual se lo llevaba...<sup>3</sup>

Es interesante destacar que en los mitos asociados con estos lugares aparecen personajes desnudos con mucha frecuencia. La desnudez, asociada a su vez con el pacto diabólico (Cruz 2005), se presenta como una de las últimas etapas de la posesión, en quechua *jap'isca*, ejercida por los diablos o por la energía emanada por estos sitios. Esta energía es denominada en quechua *saqra*, que quiere decir maligno, pero también sagrado (Absi 2005) y se encuentra asociada con el inframundo, las divinidades ctónicas y el poder genésico de la naturaleza indómata.

Otro de los seres comunes en estos sitios son los *q'arawawas*, llamados también duendes o duendecillos, que no son más que el resultado de abortos, seres peligrosos que afectan a los espíritus más débiles, principalmente los niños.

En los *punkus* aparecen los duendes, los duendes llevan los niños a jugar en las cuevas [...] ahí se les encuentran con sus juguetes, uno se lleva los juguetes a la casa y al día siguiente de nuevo están allí, los duendes viven en las cuevas, en las *qaqas*, que le dicen (Doña Guillerma M., Sucre).

Es precisamente porque los *q'arawawas* son seres que se encuentran vagando liminalmente entre dos mundos –el mundo socializado de los hombres y el mundo indiferenciado de los diablos, las almas de los muertos y la energía *saqra*–, que se manifiestan principalmente en espacios liminales, puertas dimensionales, como son los *punkus* y las *qaqas*. En efecto, entre los atributos que confirman el carácter especial de estos espacios se encuentra la presencia de restos arqueológicos, principalmente arte rupestre y estructuras funerarias. Con frecuencia, los campesinos identifican las pinturas rupestres, presentes en la mayoría de estos sitios, como los juguetes de los duendes o de los *supay* y, de manera difusa, estos restos son igualmente percibidos como los testimonios de una antigua generación de hombres que es designada con el término genérico de *chullpa*. Una generación de hombres muy diferente de la actual, asociada con la penumbra y la fertilidad, algo muy propio del indiferenciado universo *saqra*.

En sus horas dice que había esos *saqras*, entonces no en sus horas [cuando no eran sus horas] la gente dice que podía pasar. En sus horas dice que se los metía. Como será de maligno era [...] En esas sus horas, desaparecían siempre, dicen pues. Quizás los *saqras* los llevaban, ¿qué harán? ¿Ellos comerán, que será? Para pensar es (Don Rómulo Q., *Misqu'i Mayu*, San Antonio, en Absi & Cruz 2006).<sup>4</sup>

## PUNKUS Y QAQAS EN EL TIEMPO

En la mayoría de los *punkus* registrados en la región de Potosí se encuentran restos arqueológicos: principalmente aleros y abrigos que contienen motivos rupestres, estructuras funerarias adosadas a cavidades y sitios asociados con el tráfico caravanero (*jaras*). Presentaremos a continuación, desde una perspectiva comparativa y con el fin de encontrar algunos criterios de identificación comunes, tres *punkus* localizados en las cercanías de Potosí. En un primer momento trataremos acerca de la quebrada de San Bartolomé, uno de los *punkus* del cual poseemos referencias históricas de momentos tempranos de la Colonia; seguidamente, presentaremos una zona arqueológica, Betanzos-Pignasi, asociada con un camino prehispánico y un *punku*; y, finalmente, el Santuario de Manquiri.

### La quebrada de San Bartolomé

La quebrada de San Bartolomé está localizada a unos pocos kilómetros al norte de la ciudad de Potosí, siguiendo la actual carretera que comunica con la localidad de Oruro. En el extremo norte de la quebrada se encuentra un vasto sitio arqueológico, destruido por los trabajos agrícolas, pero que deja ver una larga secuencia de ocupación, con abundantes materiales que remontan al Período Arcaico llegando hasta el Período Colonial. Si bien el sitio presenta una larga cronología, son los materiales y estructuras afiliadas a los períodos Formativo e Intermedio Tardío, y entre estas últimas varios entierros, las más numerosas. No obstante, los sitios más significativos del lugar se localizan al interior de la estrecha quebrada; se trata de tres cuevas que registran una intensa actividad ritual desde comienzos de la Colonia (figs. 2a, 2b y 2c). Entre ellas, destaca la llamada Cueva del Diablo, un refugio rocoso de gran tamaño cerrado actualmente por una reja siglada COMIBOL (Corporación Minera Boliviana), dado que se piensa que el diablo de la mina, el Tío, se encuentra allí encerrado. Luego de una intensa campaña de limpieza de la cueva, se hallaron en sus paredes interiores un gran número de pinturas rupestres diseminadas mayoritariamente a una altura que oscila entre los 2,50 m y los 4,50 m del suelo.

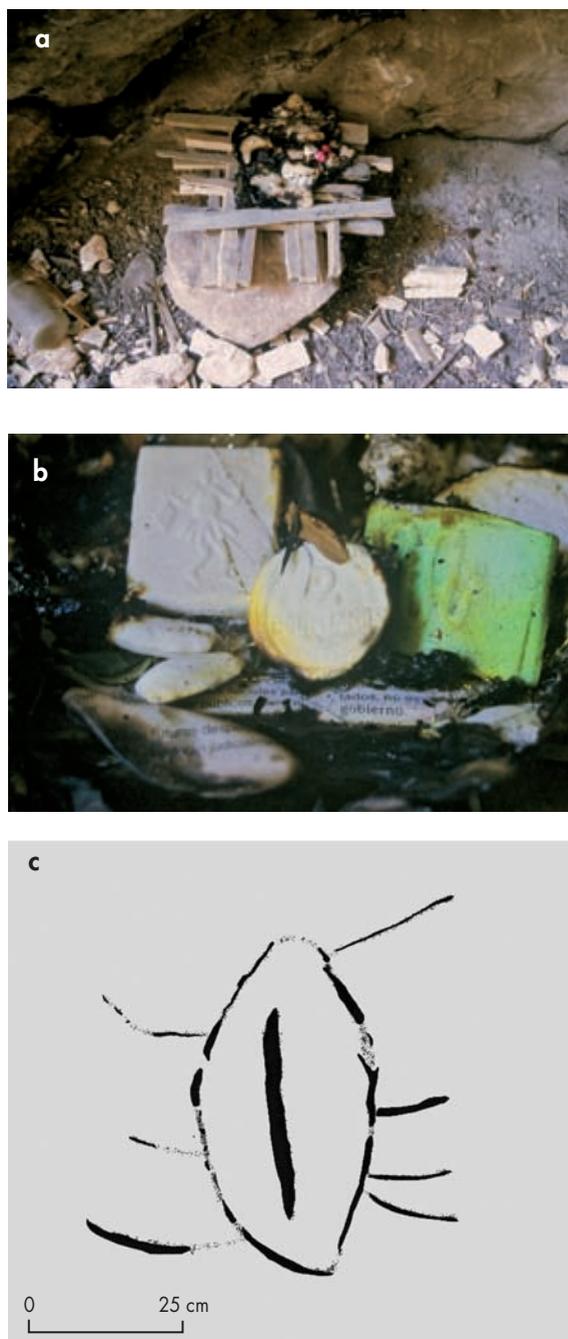


Figura 2. Actividades actuales contemporáneas en el interior de la Cueva del Diablo. a: Mesa ritual (fortuna). b: Detalles de los misterios de la mesa ritual. c: Representación rupestre de un sexo femenino realizada con humo. Este tipo de representación es frecuente en los interiores de las minas de Potosí y se encuentra asociada con los rituales, al Tío o a la Pachamama, para la reproducción del mineral.

Figure 2. Contemporary activities inside Cueva del Diablo. a: "Mesa" ritual (fortune). b: Details of the "misterios" (votive offerings) of the mesa ritual. c: Rock art representation of a female sexual organ made with smoke. This type of motif is common inside Potosí mines, and is associated with the Tío and the Pachamama rituals for mineral reproduction.

Como en la mayoría de los *punkus* que presentan arte rupestre, las representaciones de camélidos son las más frecuentes, pero destaca particularmente en este sitio la representación de caravanas de llamas llevando carga (figs. 3a y 3b). Los animales fueron realizados en color blanco mientras que sus cargas con trazos negros y rojos. Por su parte, entre las representaciones antropomorfas presentes en el sitio, es posible distinguir entre aquellas que están asociadas con las representaciones de camélidos y caravanas, más simples, y otras más particulares. Entre estas últimas resalta una representación antropomorfa realizada en rojo y blanco, localizada al centro de la pared de fondo de la cueva, dominando visualmente todo el interior (fig. 3c). Al exterior de la cueva destaca igualmente un conjunto de cuatro representaciones antropomorfas con brazos extendidos y penachos (fig. 3d). Resulta interesante constatar las semejanzas morfológicas entre estos motivos con representaciones antropomorfas rupestres con "faldellín" (petroglifos y geoglifos) de la Región de Tarapacá en el norte de Chile (Chacama & Espinosa 1997). Los posibles vínculos existentes entre Potosí y el norte de Chile se materializan en la fuerte presencia de cerámica de estilo Chilpe en ambas regiones (p.e., Dauelsberg 1969; Schiappacasse et al. 1989; Romero 2002; Cruz et al. 2005).<sup>5</sup>

La quebrada de San Bartolomé parece haber sido desde hace varios siglos un importante corredor ecológico y al mismo tiempo un lugar de fuerte contenido simbólico.<sup>6</sup> Es importante el hecho de que esta quebrada representa una puerta que se abre directamente hacia la primera vista del cerro de Potosí, considerado hasta hoy como una divinidad mayor. En el célebre diccionario quechua de González Holguín (1952 [1608]) encontramos que esta quebrada llevaba el sugestivo nombre de "*Mullupunku*". Este vocablo quechua puede traducirse como la puerta (*punku*) del *mullu*. Por su parte, *mullu* puede traducirse como remolino y designar la acción de dar vueltas, algo acorde, por cierto, con la sinuosa ruta que llega a Potosí. Pero recordemos también que *mullu* es el nombre corriente del *Spondylus sp.*, un molusco de concha rosada que tiene su hábitat en las costas de Ecuador y que fue un material de alto valor simbólico y ritual en tiempos prehispánicos. Según el manuscrito *Dioses y hombres de Huarochirí* (Taylor 1995), el *mullu* designaba la comida favorita de las *wakas* y parece haber simbolizado la pérdida del alma (Bouysse-Cassagne 1998).

Entre la cordillera de Los Frailes, los valles fértiles como Santa Lucía y el altiplano —y desde allí a la cuenca del Titicaca— son paso obligado; desde épocas remotas, las caravanas que transitaron por este lugar

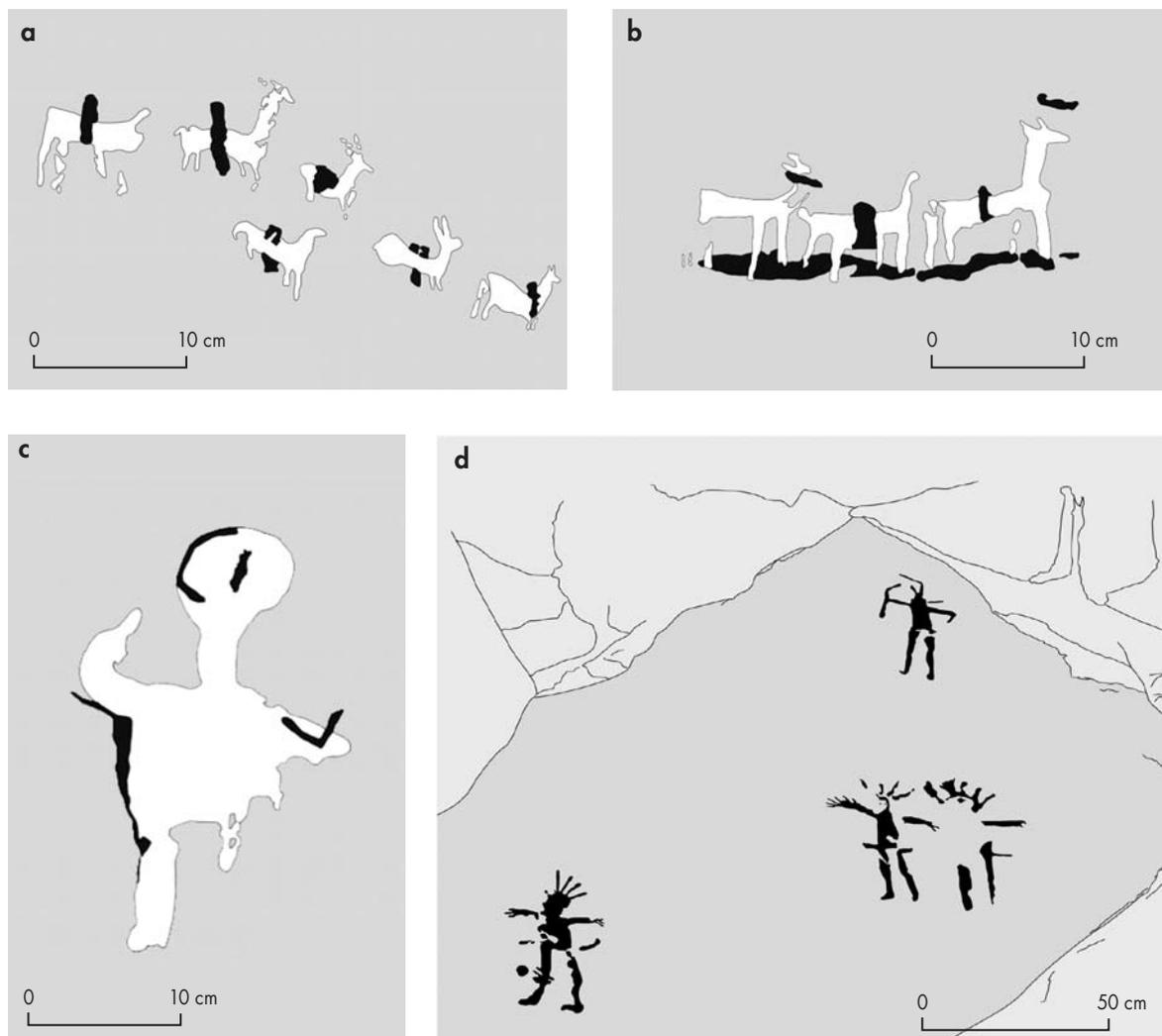


Figura 3. Representaciones rupestres de la Cueva del Diablo. a y b: Representaciones de caravanas de llamas portando carga. c: Representación antropomorfa. Interior de la Cueva del Diablo. d: Representaciones antropomorfas con penacho. Muro exterior de la Cueva del Diablo.

Figure 3. Cueva del Diablo rock art motifs. a and b: Llama pack train representations. c: Anthropomorphic representation. Interior of Cueva del Diablo. d: Anthropomorphs with feather plumes. Exterior wall of Cueva del Diablo.

debieron hacer sus ritos en las cuevas de la quebrada. Referencias acerca de estos ritos se detallan en tiempos más recientes, al comienzo de la explotación colonial del Cerro Rico, en la carta del jesuita Pablo José Arriaga (1958 [1621]).

[...] Tenían estos naturales en la quebrada que hoy llaman San Bartolomé (distante de esta Villa una legua), una gran cueva naturalizada en peña viva, donde un día a la semana iban como en presesión a adorar al común enemigo, que las mas veces se les aparecía visible [...] Entre los demás Indios halló aquí vno, que auía ido en peregrinación más de trecentas leguas, visitando las principales Huacas, y adoratorios del Pirú, y llegó hasta el de Mollo Ponco, que es a la entrada de Potosí, muy famoso entre todos los Indios.

La carta de Arriaga cuenta cómo San Bartolomé, evangelizador de Asia Menor, de la Mesopotamia y de Armenia, fue traído a Potosí para combatir al diablo que habitaba esta quebrada. Transfiguración local de la extirpación de las idolatrías, San Bartolomé vence y encierra por siempre al diablo dentro de la cueva. Para conmemorar ese evento, se construye un altar en una cueva vecina a la Cueva del Diablo, a la cual nos referimos anteriormente. En nuestros días, la victoria del santo es celebrada por la procesión y fiesta de *Ch'utillos*, principal evento del calendario festivo de Potosí. Sin embargo, a pesar de que San Bartolomé o las autoridades coloniales condenaron los rituales indígenas llevados

a cabo en la Cueva del Diablo, no pudieron lograr que ellos desaparecieran por completo, particularmente en Potosí, considerada por los españoles mismos como “la boca del infierno” (Capoche 1959 [1585]; Absi 2005). Al igual que en otros sitios de culto de la región, la subyugación del demonio –representante clandestino de los antiguos cultos locales– permitió, paradójicamente, su reactualización dentro de una religión oficial, garantizando así una cierta supervivencia del lugar a través del tiempo.

Es interesante señalar que a escasos metros de la Cueva del Diablo se encuentran dos abrigos rocosos, también muy significativos. El primero de ellos, hoy en día convertido en santuario, acoge en lo alto de sus paredes un cóndor momificado (fig. 4). Esta ave es considerada por los campesinos de la región como un *mallku* y asociada como tal a las montañas y a los antepasados. El segundo fue tapiado a comienzos de la Colonia con un muro de piedra y convertido en altar. En ambos casos las paredes rocosas fueron recubiertas con pintura, ocultando así todo rastro de arte rupestre. Estos santuarios, que ponen en evidencia la persistencia de un culto no cristiano, pudieron haber sido erigidos igualmente por la autoridad colonial, con el fin de desplazar los ritos efectuados en la ya condenada Cueva del Diablo.

### Betanzos-Rincón-Pignasi

Betanzos se encuentra distante unos 40 km al este de la ciudad de Potosí en la Provincia Saavedra. Se trata de una región marcadamente agrícola que alterna valles y altiplano. Trataremos aquí de un corredor natural, de unos 4 km, que comunica la propia localidad de Betanzos con la comunidad de Pignasi a través de un

*punku* llamado Rincón. Este corredor acoge un sendero, cuya morfología deja pensar en su origen prehispánico, que articula numerosos sitios con arte rupestre (fig. 5).<sup>7</sup> Todos estos sitios se encuentran localizados sobre relieves que se demarcan considerablemente en el paisaje: aleros, paredes y cuevas. Presentaremos en detalle dos de los sitios, precisamente aquellos que se encuentran mejor conservados y que parecen señalar los extremos visibles de este sendero.

El primero de ellos se encuentra en la zona llamada Pampa de Betanzos, al pie del cerro del mismo nombre. Se trata de una pared rocosa, hoy en día utilizada como corral y depósito de maíz, la cual contiene numerosos grabados que se componen esencialmente de círculos concéntricos de diferentes tamaños a los cuales se superponen un gran número de cruces coloniales de distintas formas (fig. 6). Acompañan estos grabados unas cuantas pictografías realizadas en ocre rojo, que representan de manera muy simple camélidos y figuras antropomorfas.

Por su parte, el sitio Pignasi, ubicado al otro extremo del sendero, se encuentra en una quebrada que se abre sobre los valles de Chaqui. El sitio contiene dos espacios con arte rupestre, distanciados entre sí por unos 100 m de distancia. El primero es un alero rocoso de gran tamaño y profundidad, situado en el margen oriental de la quebrada (fig. 7). En su interior se pueden observar alrededor de unas 300 representaciones pictográficas realizadas en colores amarillos, rojos, negros y blancos (fig. 8). Estas pinturas muestran una gran diversidad de motivos geométricos así como zoomorfos y antropomorfos. Entre los motivos geométricos destaca una serie de líneas ascendentes en zigzag que posiblemente representan el camino que corre al pie de la cueva. Las representaciones antropomorfas



Figura 4. Cóndor momificado. Quebrada de San Bartolomé.  
Figure 4. Mummified condor. Quebrada de San Bartolomé.



Figura 5. Sendero Betanzos-Pignasi.  
Figure 5. Betanzos-Pignasi path.



Figura 6. Detalle de los grabados del alero de Betanzos.  
 Figure 6. Detail of the Betanzos rock shelter engravings.



Figura 8. Detalle panel con pinturas rupestres. Cueva de Betanzos.  
 Figure 8. Detail of panel with rock paintings. Cueva de Betanzos.



Figura 7. Cueva de Pignasi.  
 Figure 7. Cueva de Pignasi.



Figura 9. Representación antropomorfa con llama y perro. Cueva de Betanzos.  
 Figure 9. Anthropomorph representation with a llama and dog. Cueva de Betanzos.

son igualmente variadas, desde motivos muy simples a otros muy complejos donde la policromía resalta las vestimentas de los personajes. Se destaca entre ellas una escena que representa una mujer acompañada de un camélido y de otro animal más pequeño, posiblemente la representación de un perro (fig. 9).

Frente a este alero se encuentra una pared de arenisca con un afloramiento basáltico en sus pies. Sobre

esta pared destaca a la distancia un motivo pictográfico de gran tamaño y trazo geométrico que representa un tejido o atuendo similar a un *unku* o túnica andina (fig. 10). Sobre este motivo se esgrafió una cruz que presumimos de época más reciente. Esta representación acompaña a unas poco visibles representaciones antropomorfas realizadas en color negro. Este conjunto de pictografías se encuentra superpuesto sobre



Figura 10. Alero de Pignasi.  
*Figure 10. Pignasi rock shelter.*

una serie de petroglifos geométricos, en su mayoría círculos concéntricos. Sobre las areniscas se observa la impronta dejada por una estructura, aunque no se puede precisar si se trata de una estructura funeraria o de otro tipo.

Las superposiciones existentes y los numerosos estilos de las representaciones sugieren una larga secuencia cronológica del arte rupestre del sitio. En ésta, los grabados circulares parecen ser los más antiguos, posiblemente asociados con el material hallado en el sitio. Por otro lado, ciertas representaciones antropomorfas del Período Formativo y de atuendos (*unkus*) parecen estar asociadas más bien con momentos mucho más tardíos, probablemente los períodos Intermedio Tardío e Inka.<sup>8</sup> Finalmente, las cruces esgrafiadas sobre los motivos prehispánicos, algunas representaciones antropomorfas y los *graffiti* muestran una continuidad en la secuencia del sitio durante los períodos Colonial y Republicano.

### El Santuario de Manquiri

Enclavada en medio de una gran quebrada que se demarca por el afloramiento de peñas rojizas, la localidad de Manquiri se ubica a unos 15 km al este de Potosí (fig. 11). Desde temprano en la Colonia, Manquiri es conocida por su santuario y por la importante procesión que se realiza cada 8 de junio para la fiesta de Espíritu. Tal procesión tiene su centro en su imponente iglesia del siglo XVIII, sin duda una de las más bellas de la región, que se encuentra precisamente situada sobre un peñón al centro de la quebrada, dominando el paisaje. Este peñón, desde el cual afloran aguas termales, contiene a su vez un gran número de aleros y paredes, que fueron utilizados desde la Colonia como lugares para la expresión de ex votos (fig. 12). Entre ellos, destaca una cueva de considerable pro-



Figura 11. El Santuario de Tata Manquiri.  
*Figure 11. Tata Manquiri Sanctuary.*

fundidad cuyas paredes se encuentran grabadas por motivos abstractos, diferentes de los ex votos cristianos, muy probablemente de origen prehispánico (fig. 13). Significativamente, la parte central de la iglesia y de la liturgia —el altar— se encuentra localizada directamente por encima de esta cueva.

Aparte de la abundante cerámica, los testimonios arqueológicos prehispánicos parecen presentarse igualmente al norte del peñón y de la iglesia, sobre un afloramiento rocoso por el cual corre una vertiente, en el cual se tallaron varias oquedades que se comunican entre ellas a través de pequeños canales (fig. 14).

El Santuario de Manquiri es, junto al Santuario de Tata Bombori (Norte Potosí) y el de Chaquí, uno de los más potentes lugares de culto dedicado a Santiago de toda la región. En él se realizan rituales de cura, para la suerte y para la riqueza. Pero también el peregrinaje a Tata Manquiri constituye un hito importante

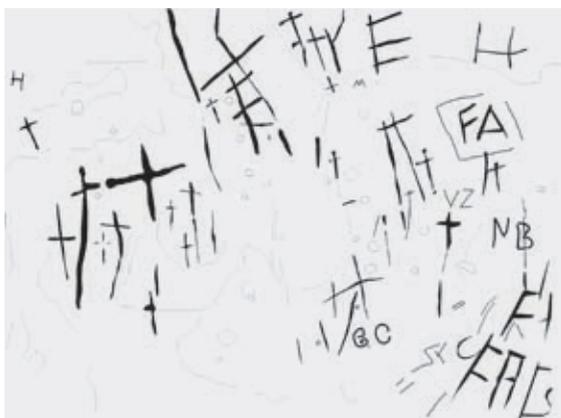


Figura 12. Grabados ex votos. Santuario de Manquiri.  
*Figure 12. Votive offering engravings. Manquiri Sanctuary.*



Figura 13. Grabados prehispánicos al interior de la Cueva de Manquiri.  
 Figure 13. Prehispanic engravings inside Cueva de Manquiri.

en la formación de los propios especialistas rituales, los *jampiris*, quienes acuden de toda Bolivia y países vecinos. En palabras de Julián M., *jampiri* originario de la región de Malmisa, “visitar estos santuarios es como pasar clases en la universidad, allí uno se encuentra con otros *jampiris*, *paqos* y médicos [...] se aprenden los ritos y se aprende a hablar con los *mallkus* y las montañas”.<sup>9</sup>

Al igual que la Cueva del Diablo, y con la cual se dice que comunica, el Santuario de Manquiri es concebido como la entrada al infierno, donde brota agua maligna y la gente desaparece (Nicolas et al. 2002: 33-35).

Por ahí siempre pasa dice pues, por allí pasa, por el río de Manquiri. Por allí siempre hacen pasar a los muertos. Por ahí siempre dice que el alma pasaba. Por ése infierno, por ese camino, sabíamos pasar. Por ese río de la escuela sabían entrar dice, cuentan siempre eso, el alma esta viniendo por allí. [...] De todos dice, después de despedirse, por ahí siempre dice que vienen las almas. Después por la apacheta será se iban. [...] Por el camino siempre pasan, no entra a la cueva el alma, por el camino será pasan, por el camino nomás pasan. Los pecadores entraran pues, así nomás hablaban. (Doña Ruperta, San Antonio, en Absi & Cruz 2006).<sup>10</sup>



Figura 14. Estructura de canalización prehispánica.  
 Figure 14. Prehispanic channel structure.

Veamos ahora en el Cuadro 1 los elementos que caracterizan los tres *punkus* brevemente presentados, a fin de identificar sus elementos comunes.

En síntesis, los casos presentados permiten establecer una serie de criterios para la identificación de los *punkus*. Estos criterios son los siguientes:

- Se trata de lugares de relieve accidentado y remarcable en el paisaje, sistemáticamente con presencia de afloramientos rocosos, en nuestros casos señalados como *qaqas*.
- Son espacios de comunicación, generalmente quebradas, entre diferentes zonas ecológicas.
- Se encuentran asociados con el tránsito de personas y circulación caravanera (caminos, *jaras*, representaciones rupestres).
- Contienen generalmente sitios con arte rupestre.
- Se asocian con prácticas rituales, tanto en el pasado como en el presente.
- Generalmente se encuentran asociados con una capilla, parroquia o iglesia colonial.
- Son considerados actualmente como espacios peligrosos, puertas conceptuales que comunican con el inframundo.

	<b>Quebrada de San Bartolomé</b>	<b>Betanzos-Rincón-Pignasi</b>	<b>Manquiri</b>
<b>Nombres o toponimias</b>	La Puerta, Mullupunku, Cueva del Diablo	Rincón, <i>Bartoloqaqa</i> , (en referencia a los diablos llamados bartolos), Pignasi <i>qaqa</i>	Tata Manquiri
<b>Geografía</b>	Quebrada que comunica una región de montaña (Cerro de Potosí, Kari-kari) con valles altoandinos (Santa Lucía, Molino)	Quebrada que comunica el altiplano (Pampa de Betanzos) con valles (valle de Chaquí)	Peñón localizado al encuentro de tres quebradas
<b>Paisaje</b>	Quebrada, <i>qaqa</i> , cuevas	Quebrada, cuevas y aleros fuertemente remarcables, <i>qaqas</i>	Quebradas, afloramientos rocosos muy visibles, <i>qaqas</i> , cuevas y aleros
<b>Circulación Prehispánica</b>	Camino prehispánico asociado con sitios del Intermedio Tardío e Inka	Sendero prehispánico asociado con sitios de arte rupestre	Cuevas con grabados probablemente prehispánicos, arte rupestre en las quebradas
Colonial	Ruta de la Plata Potosí-Arica	–	Iglesia, santuario
Republicana	Ruta Nacional Potosí-Oruro-La Paz	Camino comunitario sobre trazado prehispánico	Iglesia, procesión anual para Espíritu
Actual	Ruta Nacional Potosí-Oruro-La Paz	–	Iglesia, procesión anual para Espíritu, lugar de rituales andinos
<b>Rito Prehispánico</b>	Arte rupestre, sitio funerario	Cueva y aleros con concentración de arte rupestre	¿Grabados prehispánicos? Estructuras de canalización rituales
Colonial	Idolatrías, santuario, culto al enemigo común, Altar, Capilla de la Puerta	Sin referencias históricas. Presencia de cruces coloniales grabadas sobre motivos prehispánicos	Importante santuario cristiano. Grabados ex votos
Republicano	Cueva del Diablo, <i>supay</i> , Tío. Procesión de <i>Ch'utillos</i>	–	–
Actual	Cueva del Diablo, Tío, <i>supay</i> , pacto diabólico, magia negra, presencia de <i>mesas</i> rituales, ofrendas de coca, sacrificio de animales, <i>ch'allas</i> , velas y elementos de magia negra. Fiesta de <i>Ch'utillos</i>	Diablos y bartolos en la cueva. Pactos diabólicos en la cueva	Importante santuario cristiano. Grabados ex votos. Santuario para rituales andinos. Lugar de encuentro y aprendizaje de especialistas rituales ( <i>paqos</i> , <i>jampiris</i> , etc.)
<b>Arte rupestre</b>	Representaciones de caravanas de llamas cargadas, representaciones antropomorfas y geométricas	Pictografías de caravanas, antropomorfas, zoomorfas y geométricas. Grabados geométricos. Representación de un <i>unku</i> inkaico sobre el camino	Innumerables grabados ex votos
<b>Comunica con</b>	<i>Ukbupacha</i> , <i>supaypacha</i>	<i>Ukbupacha</i> , <i>supaypacha</i>	Santiago, <i>ukbupacha</i> <sup>11</sup>

Cuadro 1. Elementos comunes de los tres *punkus*.  
Chart 1. Common elements of the three *punkus*.

## ¿PAISAJE O EXPERIENCIA?

En la visión geográfica del mundo, el espacio es sobre todo abordado a través de sus dimensiones físicas, económicas y socioculturales. Diferenciándose de esta visión, en las áreas rurales andinas el espacio –el mundo– parece estar compuesto por diferentes universos, que en ocasiones (en determinados espacios y momentos) comunican entre sí. Dentro de esta óptica es bien conocido que el “mundo” andino contemporáneo consiste en tres espacios: en quechua *janaqpacha* (mundo celestial), *kaypacha* (mundo de los hombres) y *ukbupacha* o *supaypacha* (inframundo). Esta partición estratigráfica del mundo andino en tres universos complementarios nació del encuentro entre antiguas concepciones de los estados del mundo y la tripartición cielo-tierra-infierno de la cosmovisión cristiana impuesta por los evangelizadores.<sup>12</sup> Sin embargo, la particularidad del mundo andino es que estos universos –que constituyen igualmente espacios físicos con seres que habitan en ellos– se encuentran en constante comunicación, muchas veces de manera indiferenciada. Estando en una posición intermediaria, el *kaypacha* de los hombres y la tierra se construye a través de un juego de equilibrio con las fuerzas que pueblan el *janaqpacha* y el *ukbupacha*. La influencia de estos dos universos en la existencia del mundo terrenal es determinante por el hecho de que todos los elementos que conforman el *kaypacha*, e incluso los hombres, contienen su parte *janaq* y *ukbu*.

Esto no significa que se trate, por lo tanto, de un modelo opuesto al geográfico, sino que la dimensión física del espacio empírico se complementa por los otros universos que componen el mundo. De esta manera, el paisaje se muestra cargado de significación, muchas veces revelando numerosos estratos de significación, al mismo tiempo y, por cierto, mutables en el tiempo. Dadas estas características, difícilmente se podría realizar una cartografía bidimensional y estática del “mundo andino” y el uso del concepto de “paisaje” –que lleva implícito el rol de observador, de espectador– no resulta lo suficientemente amplio como para abordar su multidimensionalidad.

Desde la etnografía y la etnohistoria andina, numerosos trabajos dan cuenta de las particulares relaciones y construcciones sociales del espacio (p.e., Favre 1967; Martínez 1969, 1989; Bastien 1985; Allen 2002; Chacama 2003). Apoyados por la información etnográfica y el dato histórico, algunos trabajos arqueológicos han desarrollado este tema principalmente desde el simbolismo y el rol ritual jugado por las montañas (p.e., Berenguer et al. 1984; Castro 2002; Leoni 2005).

En la óptica de estos estudios, los *punkus* se muestran como puertas que comunican al mismo tiempo diferentes paisajes y diferentes universos, compartiendo en este sentido atributos con las *qaqas* (en muchos casos presentes en los mismos *punkus*) que actúan igualmente como puertas o aperturas que comunican con el inframundo y sus entidades. Dentro de lo que se podría entender como una diferenciación indefinida –o como lo expresaba Martínez (1983), espacios movedizos y confusos, en ocasiones contradictorios– las montañas parecen estar más asociadas con los *mallkus*, con los ancestros tutelares, las *achachilas* del mundo *janaq*. Sin embargo, tal como nos cuenta Fidel M., de Tinguipaya, las montañas tienen su parte *janaq-kay-ukbu*, muchas veces palpables, pero no siempre diferenciables.

Es muy peligroso quedarse en los cerros durante las noches sin pedir el permiso necesario, particularmente durante las noches que está lleno [luna llena]. Esas noches aparecen muchas víboras, con ellas los Tíos hacen una *waska* [soga] y unen las *umas* [cabezas] de los cerros. Uno se puede asustar, los diablos le pueden enfermar, *qaqajaphikapun* [los diablos se adueñan de uno]. Cuando las personas están enfermas, medios diablos son, pueden entrarse en la montaña como una puerta, se abre la puerta [*punku*] y pasan a otro lugar. Pero hay personas que hablan con los Tíos y rezan, y mucho dinero reciben. Gente que sabe rezar y se entran.

Las montañas son igualmente espacios peligrosos y frecuentados por los diablos, donde uno puede asustarse (*mancharisqa*) o ser poseído (*japhiska*, *qaqajaphisaa*), pero también lugares donde se puede realizar un encuentro provechoso con los diablos, sobre todo a través del pacto diabólico. Dentro de esta nebulosa de significación, los *punkus* y las *qaqas*, partes mismas de la montaña, aparecen como los lugares privilegiados: son las puertas por las cuales el mundo de los hombres comunica con el indiferenciado mundo de los muertos, de las divinidades ctónicas, de la energía *sagra* y, tal como lo ilustra el cóndor momificado presente en una de las cuevas de la quebrada de San Bartolomé, también con los espíritus de la montaña, los *mallkus*.

No obstante, los *punkus*, en tanto que espacios de encuentro y concentración de las fuerzas de las montañas y del inframundo y asociados con la circulación de los hombres, parecen en cierta medida desmarcarse de las *apachetas*, hitos de los caminos muy socializados, asociados más con la Pachamama.

Lamentablemente estamos lejos de poder comprender las prácticas específicas que se desarrollaron en estos sitios durante el pasado prehispánico. Sin embargo, hemos visto que algunos cronistas tempranos de la Colonia (Acosta 1979 [1550]; Guamán Poma 1992 [1615]; Arriaga 1958 [1621]), en su afán de conversión y extirpación de idolatrías, dejaron correr algunas

referencias que señalan que, al igual que las montañas, los *punkus* y las *qaqas* habrían sido objeto y lugares de culto para las poblaciones prehispánicas. En este sentido, y siguiendo la reflexión de Chacama (2003) acerca de la relación entre la territorialidad (la *llacta*) y su divinidad protectora (*camac*), los *punkus* habrían funcionado como puertas de entradas al territorio protegido por una determinada *waka*; tal acceso estaría controlado por un *punkukamayoc* (Bouysson-Bey 1997). En el caso de Mullupunku en la quebrada de San Bartolomé, señalado por el jesuita Arriaga como uno de los santuarios andinos de mayor importancia, el mismo habría marcado el acceso al territorio o jurisdicción de la *waka* de Potosí; divinidad no muy identificada hasta el momento, pero que algunos autores la asocian con la divinidad solar de *Capac Ique* (Bouysson-Bey 2004) o con el mismo Pachacamac (Gisbert 2004).

Con la llegada de la Colonia, estos sitios fueron particularmente condenados por la campaña de extirpación de idolatrías. Pero tal como lo expresa Celestino (1997), si destruir y quemar un ídolo o un tejido era algo relativamente sencillo de realizar, no resultó lo mismo con las montañas y las cuevas. Uno de los ejemplos que más hablan de los intentos de exorcizar lugares de culto como los *punkus* y las *qaqas*, son las superposiciones de cruces y símbolos cristianos en las representaciones rupestres presentes en la mayoría de estos sitios. Sin embargo, frente a la imposibilidad de extirpar montañas y cerros, la estrategia adoptada por la Iglesia parece haber sido principalmente la conversión de estos lugares de fuerza mediante la implantación de una parroquia, iglesia o santuario. Tal es el caso de la Capilla de la Puerta y del Santuario de Manquiri. Pero, a pesar de los esfuerzos puestos por los evangelizadores, la construcción de edificios cristianos en los antiguos sitios de culto parece más bien haber reforzado el carácter especial de estos lugares.<sup>13</sup> Un documento aún inédito, hallado recientemente por Pablo Quisbert en los archivos del Arzobispado de Chuquisaca, señala la gran preocupación de la Iglesia colonial en la región de Sora por destruir las capillas de indios, ya que no sólo afectaban el sistema de reducciones, sino que servían para enmascarar la continuidad de las prácticas idólatras. Esta situación nos podría estar ilustrando otro aspecto importante en la construcción social del espacio en los Andes y, en un sentido más amplio, del pensamiento andino. Se trata de la articulación y complementación de diferentes símbolos, ideologías y mundos que pueden ser pensados como antagónicos o como marcadores de sistemas culturales incompatibles. Tal parece haber sido el caso de lugares de culto como los *punkus*

presentados, donde cada intento de colonización o exorcización sirvió para reafirmar la potencia del lugar y garantizar su supervivencia a través del tiempo. Es que, como en gran parte de los Andes, el espacio en nuestra región de estudio parece estructurarse en torno a muchos estratos de significación, muchos de los cuales guardan una gran profundidad temporal. Se trata de un modelo flexible y mutante, que evoca la imagen del palimpsesto, donde incluso cada comunidad, grupo o persona pondría su acento diacrítico sobre un mismo fenómeno, retomando o creando así nuevos ángulos de lectura, pero reafirmando la naturaleza especial del lugar.

RECONOCIMIENTOS Agradezco a Verónica Cereceda y Pascale Absi por haber leído y enriquecido este trabajo con sus comentarios. Las opiniones aquí vertidas son de exclusiva responsabilidad del autor.

## NOTAS

<sup>1</sup> Según las diferentes normas de quechua nacionales, el término *punku* puede escribirse igualmente como *puncu*, *puncu* o *pungo*, y en versiones castellanizadas como *punco* y *pongo*. Utilizaremos en este trabajo la gramática oficial del quechua boliviano, es decir *punku*, respetando en el mapa y en el texto los topónimos según las gramáticas regionales.

<sup>2</sup> *Tinguipaya* es el nombre de un grupo étnico, un territorio (*ayllu*) y un distrito municipal localizado al norte de Potosí. Las entrevistas a Fidel M. fueron realizadas entre 2004 y 2006. Por otra parte, el *Tío* es una divinidad ctónica asociada con el inframundo y la producción minera. En las regiones mineras de Potosí y Oruro es generalmente representada como un diablo.

<sup>3</sup> La región de Yamparáez se encuentra en el Depto. de Chuquisaca, a 50 km al sudeste de la ciudad de Sucre y al oeste del territorio étnico de Tarabuco. Las entrevistas a Guillerma M. fueron realizadas en 2005 y 2006.

<sup>4</sup> *Hurasninpiqa kaq nin chay saqrasqa. Entusqa mana burasninpiqa runaqa pasarqa nin, burasninpiqa apaykuq ninkuqa, qui tal saqrachus kaq. [...] chay burasninpiqa chinkallaquni ninkuqa ab. Chay saqraschá apaykun imananchus chaychá mikhunchus imananchus t'ukunaqa.*

<sup>5</sup> La cerámica Chilpe es generalmente asociada con grupos *carangas* que acompañaron la expansión meridional del Imperio Inka. Es interesante señalar que las excavaciones realizadas en el sitio Chulpaloma de Potosí, distante 5 km de la Cueva del Diablo, permitieron registrar un taller cerámico Chilpe, asociado con material inka y de contacto hispano-indígena (Cruz 2006).

<sup>6</sup> La Quebrada de San Bartolomé comunica los fértiles valles de la puna media (3300 m-3600 m) con la región minera de la cordillera de Los Frailes (4500 m-5100 m) donde se encuentra localizado el Cerro de Potosí (4850 m).

<sup>7</sup> Siguiendo la definición de Berenguer (2004: 273 y ss.).

<sup>8</sup> En concordancia con el registro cerámico del sitio.

<sup>9</sup> La comunidad de Malmisa se encuentra localizada a los pies del cerro del mismo nombre (4882 m) dentro del territorio Tinguipaya en el Norte Potosí. Entrevista realizada en 1998.

<sup>10</sup> *Chaytapuni pasamun nin ab. Chayta pasamun kay Manqheri mayunita, chaytapuni pasachimunku waiusgastaqa, chaytapuni almaqa pasamuq nin. Chay infierno, chay ñanta pasamuq kayku, escuela mayuta yaykuqkanku nin, cuentakullankupuni chaytaqa*

[...] *Tukuypata nin chanta, dispidikuspa chbaytapuni jamunku almasqa nin. Chaytaqa apachetantachá ripuq kanku [...] Nanta puni pasamunku, mana cuevamanqa yaykunchu. Almaqa ñantachá pasanku, caminullata pasan, juchasniyuq yaykunkupistaqchus ab, ajinallata parlakuq.*

<sup>11</sup> En la región de Potosí, Santiago o San Santiago es asociado con el inframundo y el universo *sagra*, a diferencia de otras regiones que lo asocian con el mundo celestial.

<sup>12</sup> En efecto, los conceptos cristianos de cielo-tierra-infierno fueron objeto de traducciones a las lenguas andinas dando origen al *janaqpa* (*alaxpacha* en aymara, cielo), al *kaypacha* (*akapacha* en aymara, mundo terrenal) y al *ukbupacha* (*manqapacha* en aymara, inframundo) tratando de resignificar el mundo en espacios dicotómicos: bueno-malo, positivo-negativo, celestial-infernal (Estenssoro 1998; Absi, 2005). Es muy probable que la cosmovisión cristiana del siglo XVI se haya encontrado en los Andes con antiguas divisiones espacio-temporales del mundo llamadas *pacha* (Bouysson-Cassagne & Harris 1987). En este encuentro, la imagen del inframundo evoca la segunda edad del mundo, el *puruma*, que se presenta como un mundo de penumbras, donde las cosas estaban aún indiferenciadas, anterior a la agricultura y a la sociedad de los hombres. Actualmente, este período es concebido como el origen de la primera humanidad que es designada bajo el término genérico de *chullpas*.

<sup>13</sup> La cristianización de prácticas y lugares de culto "paganos" parece ser una estrategia recurrentemente adoptada por la Iglesia desde sus primeros tiempos en el viejo mundo (Lienhard 2006: 46).

## REFERENCIAS

- ABSI, P., 2005. *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: PIEB / IRD / Embajada de Francia / IFEA.
- ABSI, P. & P. CRUZ, 2006. La puerta de la waka de Potosí se abrió al infierno. La Quebrada de San Bartolomé. Anuario del ABNB N° 12, Sucre (en prensa).
- ACOSTA, J., 1979 [1550]. *Historia natural y moral de las Indias*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ALLEN, C., 2002. *The bold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- ARRIAGA, P. J., 1958 [1621]. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima.
- BASTIEN, J., 1985. *Mountain of the condor: Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- BENINO, N. del, 1965 [1573]. Relación muy particular del Cerro y minas de Potosí y de su calidad y labores. En *Relaciones geográficas de Indias*, Tomo II, J. de la Espada, Comp., pp. 362-371. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- BERENQUER, J., 2004. *Caravanas, interacción y cambio en el desierto de Atacama*. Santiago: Editorial Sirawi.
- BERENQUER, J.; C. ALDUNATE & V. CASTRO, 1984. Orientación orográfica de las *chullpas* en Likán: la importancia de los cerros en la Fase Toconce. En *Simposio de culturas atacameñas* (44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester), B. Bittman, Ed., pp. 175-220. Antofagasta: Universidad del Norte.
- BOUYSSON-CASSAGNE, T., 1987. La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI). Biblioteca Andina, Serie Histórica N° 1. La Paz: Hisbol / IFEA.
- 1997. Le palanquin d'argent de l'Inca: Petite enquête d'ethnohistoire à propos d'un objet absent. *Techniques et Culture* (juin-juillet): 69-111, París.
- 1998. ¡Cuidado! Un diablo puede siempre esconder a otro. Acerca de la introducción de las imágenes del infierno entre los indios del altiplano boliviano. *D'Orbigny*: 53-70. La Paz: Editorial Plural.
- 2004. El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 59-97, Lima.
- BOUYSSON-CASSAGNE, T. & O. HARRIS, 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, T. Bouysson-Cassagne, O. Harris, T. Platt & V. Cereceda, Eds., pp. 11-60. La Paz: Editorial Hisbol.
- CAPOCHE, L., 1959 [1585]. *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- CASTRO, V., 2002. Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile. En *Paisajes culturales en los Andes*, E. Mujica Barreda, Ed., pp. 209-222. Lima: UNESCO-Perú.
- CELESTINO, O., 1997. Transformaciones religiosas en los Andes peruanos, I. Ciclos míticos y rituales. *Gazeta de Antropología* 13: 59-72, Buenos Aires.
- CHACAMA, J., 2003. Identidad espiritual y organización social en los Andes Centrales. *Revista de Historia Indígena* 7: 139-158. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago.
- CHACAMA, J. & G. ESPINOSA, 1997. La ruta de Tarapacá: análisis de un mito y una imagen en el norte de Chile. En *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Tomo 2, pp. 769-792. Copiapó: Museo Regional de Atacama.
- CIEZA DE LEÓN, P., 1988 [1553]. *Crónica del Perú*. Lima: Editorial Peisa.
- COLE, J., 1985. *The Potosí Mit'a 1573-1700. Compulsory indian labor in the Andes*. Palo Alto: Stanford University Press.
- CRIBADO, F., 1999. Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje. *CAPA* 6: 1-82. Universidad de Santiago de Compostela, La Coruña.
- CRUZ, P., 2005. El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina, y Potosí-Bolivia). *Boletín del SIARB* 19: 38-49, La Paz.
- 2006 Ms. Rescate arqueológico del sitio Chulpaloma Bajo (Jesús Valle, Potosí). Informe presentado a la Dirección Nacional de Arqueología, La Paz.
- CRUZ, P.; P. ABSI & S. FIDEL, 2005. ¿Y dónde estaban los indios? Potosí antes de la llegada de los españoles. *Anuario del ABNB* 11: 75-101, Sucre.
- DAUELSBERG, P., 1969. Arqueología de la zona de Arica. Secuencia cultural y cuadro cronológico. En *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 15-19. La Serena: Museo Arqueológico de La Serena.
- DE LA FUENTE, R., 1965 [1572]. Relación del Cerro de Potosí y su descubrimiento. En *Relaciones geográficas de Indias*, Tomo II, J. de la Espada, Comp., pp. 357-361. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- ESTENSSORO, J., 1998. Du paganisme à la sainteté. L'incorporation des indiens du Pérou au catholicisme, 1532-1750. Tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- FAVRE, H., 1967. Tayta wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes. *Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-en-Provence* 61: 121-140.
- GISBERT T., 2004. La Virgen-Cerro y el Dios Pachacamac. *Revista Cultural* 30: 21-27. Fundación Banco Central de Bolivia, La Paz.
- GONZÁLEZ HOLGUIN, D., 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quíchua*. Lima: Editorial del Instituto de Historia.
- GUAMÁN POMA, F., 1992 [1615]. El primer nueva corónica y buen gobierno. J. Murra & R. Adorno, Eds., México D.F.: Siglo XXI Editores.
- HANKE, L., 1965. Introducción. En *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, L. Hanke & G. Mendoza, Eds., pp. xxvii-clxxxii. Providence, Rhode Island: Brown University Press.
- INGOLD, T., 1986. *The appropriation of nature. Essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- 1990. Society, nature and the concept of technology. *Archaeological Review from Cambridge* 9 (1): 5-17.

- 1993. The temporality of landscape. *World Archaeology* 25 (2): 152-174. London: Routledge.
- LEONI, J., 2005. La veneración de montañas en los Andes preincas: el caso de Ñawinpukio (Ayacucho, Perú) en el Período Intermedio Temprano. *Chungara* 37 (2): 151-164, Arica.
- LIENHARD, T., 2006. C'est dur d'être missionnaire! Spécial: Dieu au Moyen Age. *L'Histoire* 305: 35-84, París.
- MARTÍNEZ, G., 1969. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* LXIX: 85-115, París.
- 1989. *Espacio y pensamiento*. La Paz: Editorial Hisbol.
- NICOLAS V.; S. ZEGARRA & M. POZO, 2002. *Los Ayllus de Tinkipaya. Estudio etnohistórico de su organización social y territorial*. La Paz: UATF/ISALP/PIEB.
- NIENSEN, A., 1991. El dominio inka en dos secciones del Kollasuyu: Aullagas y Valle Grande (Altiplano de Bolivia y Oriente de Humahuaca). *Comechingonia, Revista de Antropología e Historia* 9, Número especial: 99-130. Simposio El Imperio Inka: actualización y perspectivas por registros arqueológicos y etnohistóricos, 2ª parte, XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Buenos Aires, Córdoba, Argentina.
- 1999. Primeras evidencias de la presencia inka en el Altiplano de Lipez (Potosí, Bolivia). En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo I: 280-293, Simposio El Estado Inka: desde la periferia al epicentro, La Plata, 22-26 de septiembre.
- OCAÑA, D. DE, 1969 [1606]. *Un viaje fascinante por América del Sur*. Madrid: Studium.
- PÄRSSINEN, M., 1992. Tawantinsuyu: the Inka State and its political organization. *Studia Historica* 43. SHS, Helsinki.
- PLATT, T.; T. BOUYSSÉ-CASSAGNE & O. HARRIS, 2006. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. *Historia antropológica de una confederación aymara*. IFEA, University of St. Andrews, University of London, Inter American Foundation, Fundación Cultural de Bolivia. La Paz: Editorial Plural.
- RAFFINO, R.; R. ALVIS; D. OLIVERA & J. PALMA, 1986. La instalación inka en la sección andina meridional de Bolivia y extremo norte de Argentina. En El imperio Inka, actualización y perspectivas por registros arqueológicos y etnohistóricos, *Comechingonia, Revista de Antropología e Historia* 4, Número especial: 63-131, Córdoba.
- ROMERO, A., 2002. Cerámica doméstica del valle de Lluta: cultura local y redes de interacción Inka. *Chungara* 34: 191-213, Arica.
- SCHIAPPACASSE, V.; V. CASTRO & H. NIEMEYER, 1989. Los desarrollos regionales en el Norte Grande. En *Culturas de Chile. Prehistoria: desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*, J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate & I. Solimano, Eds., pp. 181-220. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- TANDETER, E., 1997. *L'argent de Potosí. Coercition et marché dans l'Amérique Latine*. Éditions de l'EHESS. París.
- TAYLOR, G., 1995. *Rites et traditions de Huarochiri*. París: Editions L'Harmattan.
- TILLEY, C., 1994. *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Oxford: Berg.