



Las *wallqas* como intercambios múltiples en los Andes

Wallqas as Multiple Exchanges in the Andes

Gonzalo Pimentel G.^A

Recibido:
septiembre 2024.

Aceptado:
diciembre 2024.

Publicado:
junio 2025.



RESUMEN

Las cuentas, o *wallqas* en quechua, aymara y kunza, son los adornos corporales totalmente manufacturados más antiguos, universales y persistentes. Aparecen tempranamente en todos los continentes. En los Andes del Sur se encuentran desde el período Arcaico hasta tiempos alfareros, e incluso hay referencias etnográficas de su uso ceremonial hacia fines del siglo XX. En el presente trabajo se sistematizan y discuten los distintos contextos e interpretaciones arqueológicas de las cuentas en el área surandina desde una perspectiva diacrónica. Se estudia su rol como bienes de intercambios múltiples en los Andes, ya que coparticipan tanto en el intercambio entre humanos, así como en las ofrendas destinadas a las deidades andinas. Desde un análisis semántico del quechua y aymara, podemos reconocer que hay un sustrato ontológico aún más profundo respecto de sus colores, texturas o formas, ya que *wallqa* se convierte en la raíz de la palabra escudo, denotando que son parte de los sistemas de protección.

Palabras clave: cuentas, interacciones, relaciones semánticas, protección, cuidados, Andes del Sur.

ABSTRACT

Beads, or wallqas in Quechua, Aymara, and Kunza, are the oldest, most universal, and persistent fully manufactured body ornaments. They appear early on all continents. In the Southern Andes they are found from the Archaic period to recent times, with ethnographic references to their ceremonial use towards the end of the 20th century. This work provides a systematization and discussion, from a diachronic perspective, about the different contexts and archaeological interpretations of beads in the southern Andean area. Their role as goods in multiple exchanges in the Andes is discussed, as they participate both in the exchange among humans and in offerings intended for Andean deities. From a semantic analysis of Quechua and Aymara, we can recognize that there is an even deeper ontological substrate regarding their colors, textures, or shapes, since wallqa becomes the root of the word shield, denoting that they are part of protection systems.

Keywords: Beads, interactions, semantic relations, exchange, protection, care, Southern Andes.

^A **Gonzalo Pimentel**, Universidad de Tarapacá, Iquique; Fundación Desierto de Atacama, San Pedro de Atacama, Chile.
ORCID: 0000-0001-5224-5198. E-mail: gpimentel@desiertootacama.com

INTRODUCCIÓN A LAS WALLQAS

Las cuentas son los adornos completamente manufacturados más antiguos del mundo. En el sitio Grotte des Pigeons (Taforalt, Marruecos, norte de África), se hallaron algunas de conchas (*Nassarius gibbosulus*) cubiertas con ocre rojo de una antigüedad de 82.000 años AP (Bouzouggar et al. 2007). En la cueva de Blombos, Sudáfrica, se reconocieron otras confeccionadas con caracoles marinos *Nassarius kraussianus* que datan de hace unos 75.000 años (d'Errico et al. 2005). También en una cueva en el bosque costero húmedo de Kenia, en Panga ya Saidi, África oriental, se registraron cuentas hechas de caracoles *Conus* sp. en las capas estratigráficas fechadas entre los años 67.000 y 63.000 AP (Shipton et al. 2018). Alrededor de 52.000 años AP en el este de África fueron elaboradas con cáscara de huevos de avestruz y unos 42.000 años AP se hacían del mismo tipo en el sur de este continente, evidenciando interacciones entre estas poblaciones con una “conexión estilística” que abarca más de 3000 km (Miller & Wang 2022). A su vez, en Sunghir, Eurasia, norte de Rusia, se encontraron entierros humanos de hace 34.000 y 26.000 años AP, acompañados con miles de cuentas de marfil de mamut y dientes de zorro (Trinkaus et al. 2014). Estos antecedentes indican que, cuando el *Homo sapiens* migró a América, ya portaba e intercambiaba estos atavíos. Como parte de sus primeras manufacturas, es su adorno universal primigenio, el más persistente de todos.

Cabe preguntarse, al respecto, si en tiempos prehispánicos, las *wallqas*, como se las denomina en varias lenguas andinas, fueron meros ornamentos corporales y simples abalorios, o bien funcionaron en otros ámbitos de categoría objetual, por ejemplo amuletos, como propone Catalina Soto (2015a). A partir de la sistematización y el análisis desde una

mirada diacrónica de sus distintos contextos e interpretaciones arqueológicas surandinas, así como de su campo de relaciones polisémicas, especialmente en las lenguas aymara y quechua, se discute su agencia como parte de los bienes que fueron intercambiados entre humanos y con las deidades andinas, pues se reconoce su ofrenda en sitios ceremoniales desde al menos unos 3000 años AP.

En pos de dicha discusión, en este artículo se contrastan las cuentas con la clasificación que hace Maurice Godelier (2014) para tres tipos de bienes. Hay que destacar que este autor fue uno de los fundadores de la antropología económica marxista francesa, quien después de varias décadas analizando la economía de los baruya de Nueva Guinea, concluyó que lo que constituye a estas sociedades no son las relaciones económicas ni las de parentesco, sino lo que Occidente define como las dimensiones “político-religiosas”, dos ámbitos raramente separados. A partir del análisis antropológico del intercambio del don, y siguiendo la obra pionera de Marcel Mauss (2009), Godelier (2014) concluye que se pueden reconocer tres tipos de objetos considerando su carácter alienable/inalienable y alienado/inalienado (tabla 1): 1) las cosas que se venden (mercancías), que son tanto alienables como alienadas, ya que esto implica una separación total entre las personas y estas; 2) aquellas que se dan (dones), que resultan ser alienadas pero inalienables, pues se considera que siempre en el elemento dado hay algo de la persona que lo da; y 3) las que no se dan ni se venden, sino que se conservan (objetos sagrados), siendo tanto inalienables como inalienadas, tal como la corona de un rey. Desde esta mirada se amplía la noción de don, volviéndola más adecuada para entender los intercambios de bienes en general y, en particular, como contraste con respecto al rol que tienen las *wallqas* en el intercambio andino prehispánico.

COSAS/BIENES	ALIENABLES	ALIENADOS	INALIENABLES	INALIENADOS
Mercancías	x	x		
Objetos de dones		x	x	
Objetos sagrados			x	x

Tabla 1. Clasificación entre tipos de bienes según el carácter alienado/inalienado y alienable/inalienable (Godelier 2014). **Table 1.** Classification between types of goods, based on their alienated/unalienated and alienable/inalienable character (Godelier 2014).

HOMOLOGÍAS DIACRÓNICAS EN LOS ANDES DEL SUR

La noción de “homologías diacrónicas” hace referencia a tradiciones y prácticas semejantes en una escala temporal larga (Nielsen et al. 2017: 260). En el caso de las cuentas, esa transversalidad temporal y cultural se observa quizá como en ningún otro artefacto. La homología más antigua y persistente dice relación con que la producción y circulación de estos objetos está destinada al intercambio entre los humanos para ser usadas principalmente como collares, pulseras y colgantes.

Esto se puede reconocer desde contextos del período Arcaico Temprano, como en Inca Cueva-4, en la puna del Noroeste Argentino, donde se identifica en su capa más antigua (ca. 11.000-9000 años AP) una cuenta de molusco del mar Pacífico (*Polinices uber*), a más de 500 km de su origen, además de otras elaboradas en valvas de *Megalobulimus* spp., procedentes de las tierras bajas tropicales, a 200 km al oriente (Gordillo & Aschero 2020). Cabe destacar que algunas de las muestras malacológicas de este sitio se ubican dentro de un “pozo-depósito”, sugiriendo que su disposición puede ser parte de tempranas ofrendas en lugares significativos y considerados poderosos, como son las cuevas en los Andes.¹

Alrededor de 6000 años AP, en el sitio Confluencia-2, en Chiu-Chiu, en la sección media del río Loa, norte de Chile, se describe la existencia de una “industria” de cuentas de collar sobre valvas de moluscos del Pacífico. Aunque son escasos los ejemplares registrados en el lugar, se observa una sostenida elaboración de perforadores que evidencian que su producción probablemente estuvo dirigida al intercambio macrorregional (Jackson & Benavente 2010).

Hace unos 5000 años, en el centro ceremonial de Tulán-52, al sureste del salar de Atacama, también se produjo una notable intensificación en la confección de cuentas de conchas del Pacífico. Se ha sugerido que su manufactura fue una de las principales actividades realizadas en el lugar como parte del ceremonialismo de las comunidades pastoriles, comprometiendo una circulación que se extiende por más de 500 km desde su origen marino (Soto et al. 2018).

Posteriormente, hacia los 3000 años AP se ha documentado el uso de cuentas como parte de los bienes

ofrendados en los centros ceremoniales, como es el caso del “templete” de Tulán-54, también en el salar de Atacama, siendo su producción una de las principales actividades desarrolladas en este sitio (Núñez et al. 2006). Aunque se trata de una industria basada más sobre mineral de cobre o piedras verdes/azuladas (malaquitas, turquesas, crisocolas, atacamitas, lapislázulis, etc.), no dejan de estar presentes las de moluscos marinos. Por ejemplo, se hallaron más de 1700 objetos perforados asociados a 15 de los neonatos que fueron exhumados en la base de este templete (Soto 2015a, 2019).

En el período Medio de San Pedro de Atacama (ca. 1500-1100/1000 AP), aparecen incrustadas en distintos soportes, como en tabletas de madera y vasos kero, en muchos casos representando ojos de figuras antropomorfas y zoomorfas o manchas de felinos tallados en estos objetos. También se encuentran adheridas mediante costura en textiles y en otros elementos a modo de ornamentos, además de continuar la tradición de ser usadas para la confección de collares y pulseras (Carrión 2015; Horta & Faundes 2018; Horta et al. 2021).

Durante los períodos Intermedio Tardío y Tardío del área surandina (ca. 1100/1000-450 AP), se intensifica la presencia de cuentas en los senderos y en sus sitios ceremoniales asociados, como sucede en los tipos “muros y cajas”, *camachicos* y las “oquedades artificiales” o “sepulcros” (Nielsen 1997; Berenguer 2004; Pimentel 2009, 2013; Correa & García 2014; Nielsen et al. 2017; Pimentel et al. 2017a, 2017b, 2023; Soto & Pimentel 2020; Blanco 2021). En estos últimos tipos de sitios se encuentran varias de ellas quebradas intencionalmente entre las ofrendas, dominando las que fueron confeccionadas con ignimbrita (ceniza volcánica) por sobre cualquier otra materialidad (fig. 1).

Uno de estos sitios, en el norte del salar de Atacama, lo conocen los pastores de Machuca como Paso Gualcacasa (la casa de las *gualcas*),² que lleva su nombre inscrito con pintura blanca en una de sus rocas y en el que las cuentas que allí figuran son efectivamente parte de los principales bienes ofrendados (fig. 2) (Pimentel 2006, 2009).

Por su parte, en los *camachicos* se reconocen cuentas de piedras de tonalidades verdosas y azuladas, junto a los tonos rojizos del mullu (*Spondylus* sp.) (fig. 3), un bivalvo de aguas cálidas del Ecuador y que en los Andes ha sido considerado el “alimento favorito de

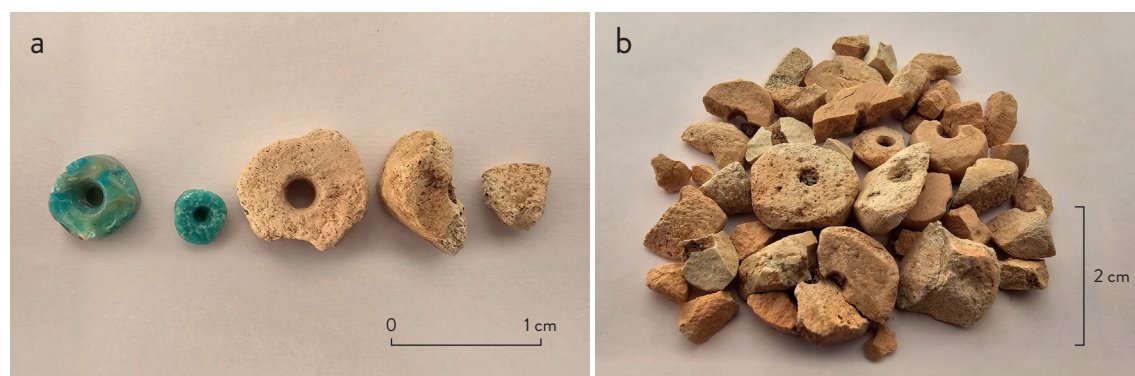


Figura 1. Cuentas de mineral de cobre e ignimbrita, sitio Quebrada Seca de Chug-Chug, comuna de María Elena (todas las fotografías son del autor, excepto cuando se indica). **Figure 1.** Beads made in copper ore and ignimbrite, Quebrada Seca de Chug-Chug site, María Elena commune (all photos by the author unless otherwise noted).

los dioses” (Murra 1975: 238). En el manuscrito de Huarochirí (Arguedas & Duviols 1966 [¿1598?]: 135) es conocido el diálogo que se da entre el Inca y la wak'a Macahuísa, hijo de Pariacaca, sobre su preferencia por alimentarse de mullu:

Padre Macahuísa ¿qué puedo ofrecerte? [...] Y le dijo: “Come algo padre”, y diciendo esto, le sirvió de comer. “Yo no me alimento de estas cosas. Mandan que me traigan mullu”. Y cuando le trajeron el mullu lo devoró al instante: “¡cap, cap!”, rechinaban sus dientes, mientras masticaba.

En el período Colonial (1532-1825 DC), los registros del uso de cuentas de mullu o chaquiras, como también se las denomina, son testimonios de su continuidad histórica. En el diccionario aimara de Ludovico Bertonio (2005 [1612]: 614), se traduce mullu como “piedra o hueso colorado como coral con el que hacen gargantillas. Y también **usan del los hechiceros**”.³ Igualmente, se puede reconocer el mullu en la *Extirpación de la idolatría del Perú*, de Joseph de Arriaga (2023 [1621]: 262) cuando describe que:

[...] es una concha de la mar, gruesa, y **todos tienen pedacillos de estas conchas**; y un indio me dio un pedacillo menor que una uña, que había comprado en cuatro reales. Y los indios de la costa, y aun españoles, **tenían granjerías de estas conchas con los de la sierra**, sin reparar para qué efecto las compraban; otras veces hacen unas **cuentecillas de este mullu y las ponen a las huacas**, y de estas cuentecillas usan también, como después diremos, en **las confesiones**.

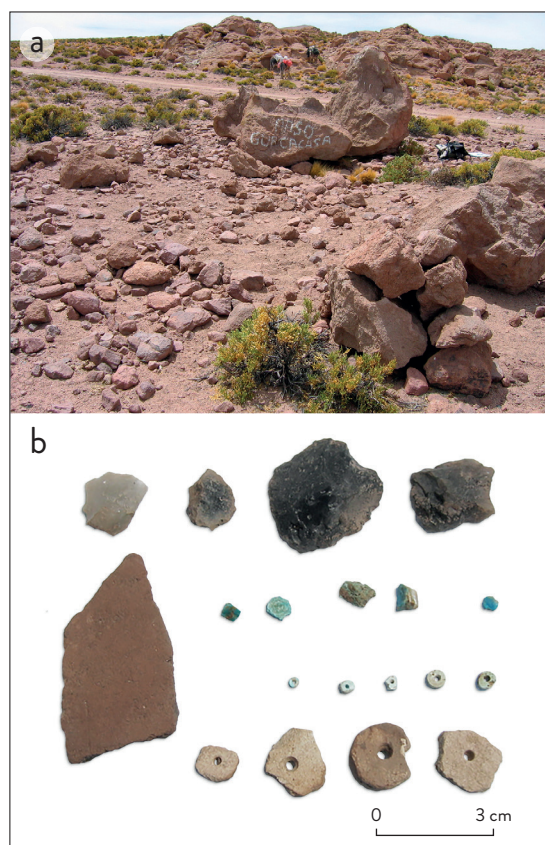


Figura 2: a) sitio Paso Gualcacasa, en Machuca, comuna de San Pedro de Atacama, norte de Chile; **b)** materiales ofrendados: lascas de obsidiana, cerámica, fragmentos y cuentas de mineral de cobre y de ignimbrita. **Figure 2: a)** Paso Gualcacasa site, in Machuca, San Pedro de Atacama commune, northern Chile; **b)** materials offered: obsidian flakes, ceramics, fragments and beads of copper ore and ignimbrite.



Figura 3. Cuentas de piedras verdes, azuladas y de mullu, procedentes del *camachico* estructura 1, del sitio Abra Norte de Chug-Chug, comuna de María Elena, norte de Chile. **Figure 3.** Beads of green and bluish stones, and mullu from the *camachico*, structure 1 of the Abra Norte de Chug-Chug site, María Elena commune, northern Chile.

Este mismo autor recoge la peregrinación de más de 300 leguas que hace un indígena por las principales wak'as y adoratorios del Perú, hasta llegar al Mollo Ponco (*Mullu Punku* o Puerta del Mullu), ubicado en la entrada de Potosí, Bolivia, el cual "es muy famoso entre todos los indios" (de Arriaga 2023 [1621]: 228). En la actualidad se siguen haciendo todos los años procesiones a dicho santuario.

A principios del siglo XX, entre los aymaras del altiplano se describe que los hechiceros pedían cuentas para las ceremonias dirigidas a la deidad del Huasa Mallcu:

Los viejos de la comarca y los hechiceros suelen pedir a los indios de la circunscripción **chaquiras**, coca, *cuy*s y otras cosas para ofrendar al Mallcu el día señalado a su conmemoración. Ese día, el brujo acompañado de su

ayudante, antes de comenzar el baile, se aproxima al ídolo con muchas reverencias, y a vista de los asistentes conmovidos les dirige, sollozando la siguiente oración: "Huasa-Mallcu bondadoso: padre del huérfano y protector de infelices, óyenos; un momento no te hemos olvidado y ahora venimos a tus pies a agradecerte de tus favores, trayéndote estas cosas que te ofrecen tus pobres hijos, tus miserables criaturas, víctimas de la crueldad de los blancos; recíbelas, no te enojés; sólo confiamos en tu corazón misericordioso, que nos compadezca y atenúe nuestras desgracias. En la tierra misma que nos vió nacer y que recibirá nuestro último aliento, no merecemos más que un trato inhumano. Envíanos, pues, alivio y una existencia menos triste y miserable; concede este año salud y contento a nuestros hogares, que produzcan abundantes nuestras cosechas y que sólo haya dolor, lágrimas e infortunios en las casas de

nuestros enemigos...". Calla el brujo, las lágrimas corren abundantes por las mejillas de los concurrentes, y en seguida derrama la chicha delante de la esfígie y, a veces sobre ella; con la sangre de los conejos, que degüella [en] ese momento, le unta la cara y el cuerpo, la coca le pone en los labios y con las **chaquiras le adorna**, quemando lo restante y aventando las cenizas a los cuatro vientos (Paredes 1920: 55-56).

A fines del siglo XX se relata que en Caspana, en la zona del Loa Superior, Julián Colamar todavía ofrendaba con cuentas y malaquita (Miranda 1998).

En suma, se puede reconocer que las *wallqas* funcionan como notorias "homologías diacrónicas" en cuanto a sus distintos usos como abalorios (collares, pulseras y colgantes) y en ceremoniales, ya sea como ofrendas en las wak'as (lugares, cosas o seres poderosos), como se puede observar desde hace cinco mil años, y con toda seguridad dos mil años después; o bien, para el uso de los hechiceros, como se recoge desde el período Colonial hasta el presente. Las cuentas participan así en distintas relaciones y dinámicas de intercambio, como parte del sistema de dones y de reciprocidades de amplio alcance entre humanos, por su uso común y generalizado, así como también con las divinidades andinas.

Abordemos ahora con esta mirada diacrónica las distintas interpretaciones arqueológicas que se han planteado sobre estos objetos en el área surandina.

INTERPRETACIONES ARQUEOLÓGICAS

El uso de las cuentas como adornos es la interpretación más característica y normalizada. Como apunta Soto (2015a), la función primaria de estos artefactos y de los objetos perforados en general es su carácter ornamental. Ahora bien, en el ámbito surandino también han surgido múltiples propuestas que van más allá. Desde las perspectivas más clásicas y acriticas han sido consideradas como bienes suntuarios o de prestigio (Núñez et al. 2007; Gordillo & Aschero 2020), y por extensión, comprendidas como indicadores de poderes jerárquicos que dirigirían el intercambio interregional y, por tanto, con un acceso limitado. Así, a partir del estudio de los contextos funerarios del período Medio en San Pedro de Atacama, se asume que

su utilización habría estado controlada por las élites locales atacameñas y tiwanakotas (Horta & Faundes 2018; Horta et al. 2021).

Desde este contexto, y en línea con su rol como indicador identitario, se ha propuesto que funcionan como "emblemas de identidad o pertenencia étnica", pero no en tanto distinción inter-ayllus como el caso anterior, sino que ante etnias foráneas (Carrión 2015: 275). Cabe destacar que Hugo Carrión (2015) observa en su estudio que en todos los casos analizados de este período hay una alta estandarización, y sin diferencias importantes entre las cuentas de los distintos cementerios. Vale decir, no solo son de uso generalizado, sino además su manufactura es una producción homogénea y estandarizada, lo que contradice por sí misma la idea de ser un elemento diferenciador inter-ayllu.

Una de las primeras interpretaciones en que se incorpora la mirada ontológica andina la hace José Berenguer (1994, 2004: 400), al considerar que son parte de la "comida de los dioses" con que "ofrendaban a los espíritus de los cerros". En tanto, para Axel Nielsen (2007: 406) se trata de emblemas convertidos en "índices referenciales" de los lugares y de las personas que se conectaban a larga distancia. Sara López y Patricia Escola (2007) interpretan que las cuentas de piedras verdes tendrían la capacidad de generar "un verde horizonte en el desierto".

Soto (2015a) amplía esta mirada andina sobre las cuentas al entenderlas como amuletos que se ponen en el cuerpo, pero en particular amuletos wak'as (o huaca), que poseen su propio kamaq (o camac), aquella energía vital, fuerza primordial, el doble que anima o aquel animu diferenciado que incita a todos los seres, las cosas y los fenómenos de la naturaleza, entregándoles volición y propósito (principio animista analizado por Gerald Taylor [2000]).⁴ En ese sentido, una cuenta de concha marina lleva en sí el kamaq del mar, como una de mineral de cobre el de las entrañas de la tierra y de los cerros. Quizás el del propio *tiw*, que luego se transforma en el "tío", el diablo que rige las minas, un ser "extraordinariamente ambivalente", pues representa tanto la fuerza de la vida como de la muerte (Taussig 2021: 195). También se les ha identificado como parte de los "atados de remedios", siguiendo la formulación de Carmen Loza (2007) sobre el contexto de un religioso/médico en el sitio Pallqa en Bolivia, de época Tiwanaku

(Gili et al. 2022). Se comprende el color verde de este mineral como parte de los agentes propiciatorios que tenían la capacidad de transformar el desierto en un entorno “verde y nutritivo para las plantas, los animales y los humanos”, como “portadores de un poder fertilizador” (Gili et al. 2022: 17-18).

Lo que queda claro es que esta alta apreciación por el color verde/azulado de la piedra tiene una marcada intencionalidad social al atender que los mineros lapidarios en una fase secundaria de producción hacen la limpieza de las partes blanquecinas del nódulo, para obtener solo el fragmento del color buscado (Rees 1999; Núñez et al. 2007). Aunque esta relación entre las cuentas (y fragmentos) de minerales verdosos y las tabletas de madera atacameñas no explica en cualquier caso toda la diversidad cromática y materialidades presentes, como aquellas blancas sobre valvas marinas o las rojas de mullu. Más que el mineral propiamente tal, es el color la cualidad significativa de estos elementos (Nielsen et al. 2017: 253).

No obstante, veremos que hay un sustrato ontológico aún más profundo a los colores, texturas y formas. En un primer análisis del campo semántico del vocablo quechua *wallqa* en los diccionarios coloniales, se encuentra que “cuenta” es la raíz de la palabra “escudo” (*wallqanqa*), abriendo de inmediato la interrogante sobre qué une a ambos conceptos. Se concluye entonces que no es la forma, la textura o el color lo que los relaciona –ya que los escudos inkas son trapezoidales, mientras que las cuentas son generalmente circulares, y con variadas texturas y colores–, sino que ambos funcionan como sistemas de protección (Pimentel 2013) frente a distintas fuerzas (Nielsen et al. 2017; Soto & Pimentel 2020). Mientras que los escudos son artefactos de protección personal ante otros humanos en la batalla y en la guerra, las *wallqas* entregan protección cósmica y divina.

Esta asociación entre cuentas y escudos se reconoce claramente en un ejemplar del período Tardío proveniente de Angualasto, San Juan, en el centro oeste de Argentina, fabricado en madera de algarrobo. La pieza posee 3811 cuentas de malaquita y turquesa incrustadas en su cara frontal, y está asociada contextualmente a elementos de la parafernalia alucinógena, entre otros objetos (González 1967). A partir de este ejemplar, Nielsen y colaboradores (2017) han destacado las relaciones significativas entre cuentas/escudos/ofrendas/

tabletas/colores –verde (mineral de cobre), blanco (valva de molusco) y rojo (*Spondylus* sp.)–, interpretándolos como *punkus* (Cruz 2006), esto es, portales hacia otros estados de conciencia (fig. 4).

Aquí vemos que se trata de una manifestación de esa representación verdaderamente multiplicadora de las protecciones, al estar las *wallqas* dispuestas en la primera línea de defensa del escudo de Angualasto. Corresponden a notables agenciamientos que se develan entre cosas e imaginarios sociales desde sus interrelaciones significativas, siendo indicativas de que “funcionaron como amuletos y protecciones, pero también como materiales conectores fundamentales ante diferentes mundos imaginarios y reales” (Soto & Pimentel 2020: 91).

Se entiende, además, que las cuentas dejadas como ofrendas en las ceremonias prehispánicas tardías de los caravaneros, tal como en las oquedades artificiales, fueron parte de gestos rituales protectores efectuados en cada *punku* a lo largo de los senderos, frente a entidades no humanas con una intencionalidad ambigua y caprichosa (Nielsen et al. 2017: 259-260). Se trataría de verdaderos conectores o canales hacia otras dimensiones espirituales, que permiten al mismo tiempo la protección ante lo no humano. De modo que estos artefactos son también una especie de vehículo material que activa la conexión entre distintos ámbitos cósmicos, con la potencialidad imaginaria de ser una materia comunicante transdimensional, cuya animación es producida por las propias divinidades.

En suma, con miras a lograr un mayor entendimiento de las construcciones ontológicas sobre las cuentas, es importante seguir profundizando en sus relaciones polisémicas y en su integración transdisciplinar.

SUS RELACIONES POLISÉMICAS

Al analizar su campo semántico en las lenguas andinas, se advierte que el vocablo cuenta (o collar) se traduce en quechua, aymara y kunza con una misma palabra: *wallqa* (también como *huallica*, *guallica*, *huallicca*). Esto puede deberse a una quechuización, como lo han sugerido Emilio Váisse y colaboradores (1896: 23) para el kunza, en su *Glosario de la lengua atacameña*, o bien, ser parte de una base lingüística anterior común, más

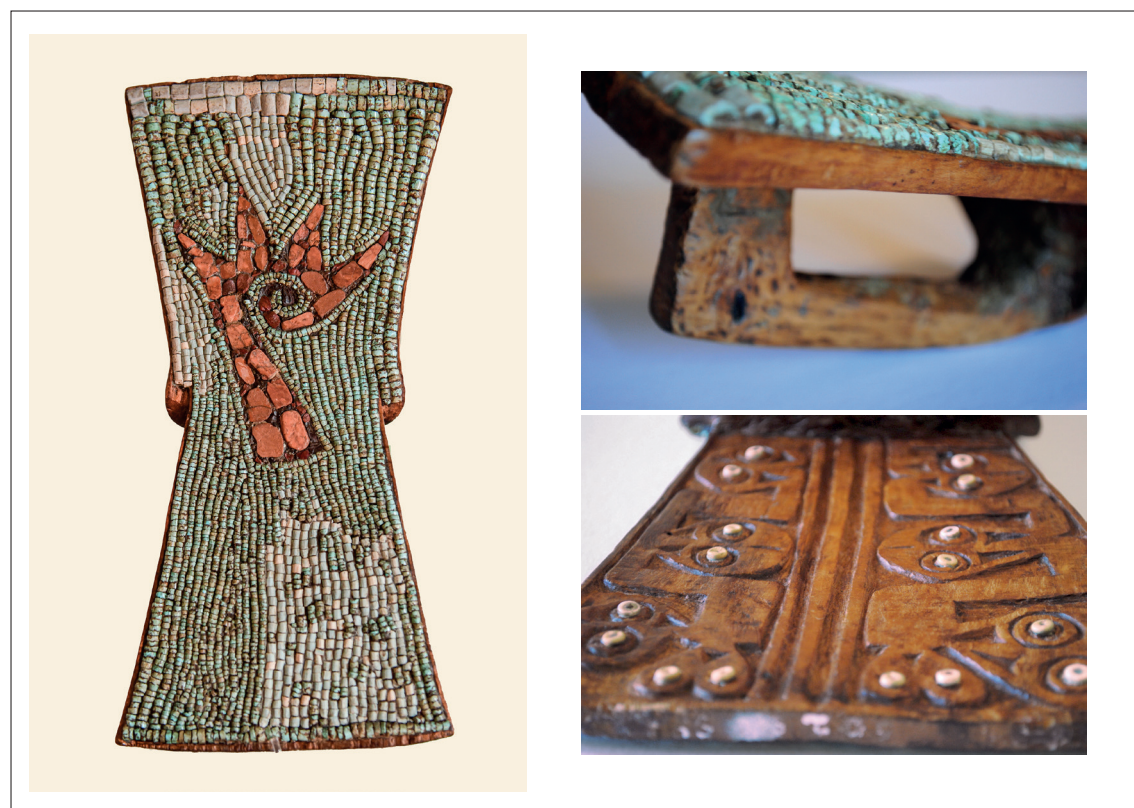


Figura 4. Escudo de Angualasto del período Tardío y detalles de su confección e incrustaciones de cuentas (alto 34,6 cm) (fotografías cortesía del Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo, Luján, Buenos Aires, Argentina). **Figure 4.** Shield from Angualasto of Late Period and details of its manufacture and bead inlays (height 34.6 cm) (photos courtesy of the Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo, Luján, Buenos Aires, Argentina).

antigua que el origen mismo de dichos idiomas, dado su fuerte carácter transtemporal.

Algo similar sucede con otro término emparentado, al menos en quechua y aymara: wak'a. En el mundo andino, donde hay una wak'a, suele haber wallqas, y algunas veces también al revés, por lo que están lingüística y religiosamente relacionadas, siendo ambas voces tradicionales alusivas a lo sacralizado. En aymara hay otra acepción de *huallka*, *kata* ("poco" o "pocos") o *huallka quikhatha* ("disminuirse", "venir a ser poco") (Bertonio 2005 [1612]: 549). También son sinónimos *aho* (*ahu*), *piña* y *mullu*, al ser traducidos como "gargantilla", "collar", "soga", "cadena", "topo" (tupu) o "colgadijo", "que suelen traer al cuello las niñas, y otras personas" (Bertonio 2005 [1612]: 144, 439, 614). Aquí parece que *piña* está más asociada con el tupu, *ahu* más propiamente con cuenta, y que *wallqa* tendría

que ver con los procesos de quechuización de estos conceptos. Se da además una ampliación idiomática para denotar el acto de ponerse el collar, la cadena o gargantilla (*huallcattatha*, *ahottatha*, *huallcattasitha*, *piñattasitha*) o ponerle el collar a otro (*huallcattaatha*, *ahottaatha*).

Ahu (*aho*) es igualmente la raíz de otros 17 términos como *ahusutha* y *ahusukhata*, que se traducen como "acabar de pagar la deuda, la pena corporal que uno devia y cualquiera otra cosa que entrega" (Bertonio 2005 [1612]: 439). Resulta muy interesante esta asociación con la deuda, y con la cuenta/collar como base lingüística del cierre de todo compromiso adquirido. Sin embargo, también se ocupa para una diversidad semántica, como aquella vinculada con el pastoreo, tales como *ahuatiri* ("pastor"), *ahuatiui* ("el pasto lugar"), *ahuatitha* ("apacentar cualquier ganado" y "mirar por los que uno tiene

a cargo”), o en otras esferas como *ahualla* (“la niña primera de dos que nacen de un parto”) o *ahuayo* (“pañales”), entre otras, sin mayores relaciones aparentes entre sí (Bertonio 2005 [1612]: 439-440).

En cuanto al quechua, en los diccionarios coloniales tempranos el término *wallqa* (o *gualca*, *hualca*, *hualcca*) se traduce como “cuenta”, “collar”, “rosario”, “cadena” o “sartal de cuentas” (de Santo Thomas 2006 [1560]: 613-614; Anónimo 2014 [1586]: 103). Diego González Holguín (1989 [1608]: 173) lo amplía además a “todo lo que se pone al cuello hombres y mujeres, o bestias, o animales”. También se usa como sinónimo de “poco” o “cosa poca o pocos” (de Santo Thomas 2006 [1560]: 612; Anónimo 2014 [1586]: 103). Esta relación de la cuenta con lo “poco” parece estar más vinculada con lo diminuto, que con una supuesta inferioridad objetual (“poca cosa”) manifiesta en la acción de “disminuirse o venir a ser poco”, tal como se traduce del aymara *hualka quikhata* (Bertonio 2005 [1612]: 145). Quizás más referido a la miniaturización característica de las ofrendas, que con su sola presencia y sin importar su cantidad, logran activar las conexiones de reciprocidad con las divinidades.

Otros sinónimos son *piñi* y *mullu*. El primero se traduce como “diges de indias que cuelgan en el pecho” (Anónimo 2014 [1586]: 148), o “joyas”, agrega González Holguín (1989 [1608]: 286). Mullu, en tanto, no solo hace referencia a la concha de mar, sino también a la “chaquira, perlas, oro y coral” (de Santo Thomas 2006 [1560]: 342), “que sacrificaban los indios y oy en día se hace” (Anónimo 2014 [1586]: 133), e incluyendo *mullu hualca* como “chaquira en sartas” (González Holguín 1989 [1608]: 470).

Se utiliza asimismo como raíz de la acción de ponerse el collar: *hualccarichini* (“poner collar a otros”) y *huallicaricuni* (“ponerse el collar u otra cosa al cuello”) (Anónimo 2014 [1586]: 103; véase también González Holguín 1989 [1608]: 173). Este último incorpora, además, un rol específico, el *huallicariccuycamayoc*, aquel que es “amigo de poner cadenas al cuello, o cosas ensartadas, o joyas”. El cierre con *camayoc* alude a la persona a cargo de alguna labor u oficio particular, como el *quipucamayoc* (“el encargado del *quipu*”), el *guacamayoc* (“el cuidador de determinada *guaca*”), o el *oxota camayaoc* (“el zapatero”) (González Holguín 1989 [1608]: 173). Por esto parece estar aludiendo aquí a un agente en específico que iba

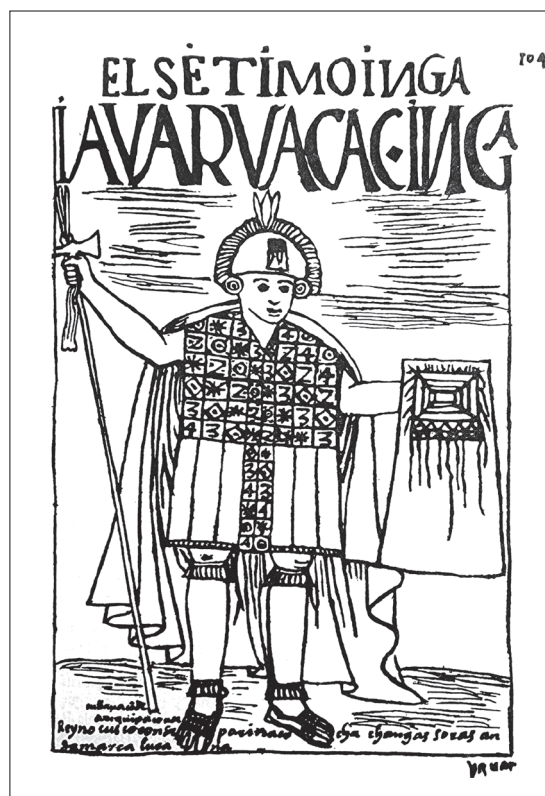


Figura 5. Representación del séptimo inca, Jauar Uacac Inga. Nótese en su mano izquierda la *uallcanca* o escudo inkaico (Guamán Poma de Ayala 1993 [1615]: 81). **Figure 5.** Representation of the seventh Inka, Jauar Uacac Inga. Note in his left hand the *uallcanca* or Inka shield (Guamán Poma de Ayala 1993 [1615]: 81).

“amistosamente” colgando collares a las personas (González Holguín 1989 [1608]: 173).

De *wallqa* se deriva también un nuevo concepto, *wallqanqa* (o *hualllcanca*, *hualllcancca*), vocablo que todos los autores coinciden en traducir como escudo, incluyéndose además “broquel”, “rodela”, “adarga”, “pavés”, entre otros (de Santo Thomas 2006 [1560]: 613; Anónimo 2014 [1586]: 103; González Holguín 1989 [1608]: 173). Según el tomo quinto del Diccionario de Autoridades (1726-1739), rodela alude a “escudo redondo y delgado”, y broquel a “escudo redondo”. También lo confirma Felipe Guamán Poma de Ayala (1993 [1615]), quien lo escribe como *uallcanca* en las descripciones de los inkas. Por ejemplo, Yahuar Uacac Inga, el séptimo inca, llevaba “su *uallcanca* en la izquierda”, mientras que cuando se refiere al octavo inca, denomina “rodela” a su escudo (fig. 5) (Guamán Poma de Ayala 1993 [1615]: 84).



Vale decir, en lengua quechua el origen de la palabra escudo surge como una ampliación de *wallqa*, mostrando que la cuenta no solo es anterior a cualquier concepto de este objeto, sino que lo predefine. Se lleva en cada cuerpo como protección, de la misma forma en que se les pide a las divinidades cada vez que se les ofrenda. Observamos entonces esta doble relación en que las cuentas se usan tanto como protección del cuerpo/alma/animu individual como de contención material/espiritual social ante las deidades y el cosmos.

Hasta ahora se ha profundizado en la *wallqa* entendida como escudo/protección desde su vertiente más defensiva. No obstante, hemos tendido a descuidar su acepción de espejo, aquella que se vincula con los cuidados y los afectos. Esta queda expresada cuando se traduce del quechua *gualcasca* como “**amparado**, o abroquelado” (de Santo Thomas 2006 [1560]: 613). Aunque es más claro con *querari*, voz aymara que Ludovico Bertonio (2005 [1612]: 664) traduce como “broquel, o adarga, y por **metáfora** llaman así a las

personas de quien son **amparados**”. Le agrega: *querari, pucara, quellinca, sayhua, quiynahatahua* (“Tu eres todo mi amparo y refugio”) y *querarittastha, yamparuttastha* (“abroquelarse, adargarse y también vestirse de **libre** para dançar, o jugar en fiestas”) (Bertonio 2005 [1612]: 664). Es interesante también esta última acepción del escudo como raíz de ciertas libertades sociales: la de poder vestirse sin regulaciones en determinadas ceremonias. Como si se estuviera refiriendo a la sociedad misma como el escudo protector que permite que cosas tan tradicionales como la vestimenta, la danza, los juegos o las fiestas, logren ser espacios totalmente libres, gracias a esa asegurada protección y escudo social.

Así, las *wallqas* han devenido en un complejo y diverso campo de estudio tanto por sus componentes pragmáticos como semánticos, que por cierto no se agotan en este análisis (tabla 2). A continuación, se presenta una reflexión acerca del rol clave de las cuentas como bienes de intercambio entre humanos y con las deidades no humanas.

TÉRMINO EN QUECHUA Y SUS CONSTRUCCIONES AGLUTINANTES	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	RELACIONES SEMÁNTICAS
<i>Wallqa (gualca)</i>	Collar que se echa al cuello, contal de cuentas, cuentas, rosario, sartal de cuentas.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 613)	Cuenta, collar, sartal de cuentas, chaquira, abalorio, gargantilla, collar, adorno, joyas, colgantes, dijes (colgadijos), rosario, cadena, cadena de oro, coral, perlas.
<i>Hualca (wallqa)</i>	Collar, sartal de cuentas.	Anónimo (2014 [1586]: 103)	
<i>Hualcca</i>	Collar, o cadena, o sartal de cuentas, y todo lo que se pone al cuello hombres y mujeres, o bestias, o animales.	González Holguín (1989 [1608]: 173)	
<i>Hualccarichini (wallkarichiy)</i>	Poner collar a otros.	Anónimo (2014 [1586]: 103)	Acción de poner collar.
<i>Hualccaricuni (wallkarikuy)</i>	Ponerse el collar u otra cosa al cuello.	Anónimo (2004 [1586]: 103)	
<i>Hualccariccuni ccorihualccacta</i>	Ponerse cadenas de oro.	González Holguín (1989 [1608]: 173)	Soga, lazo.
<i>Hualccaricchini huasccacta</i>	Poner al cuello soga, o lazo.	González Holguín (1989 [1608]: 173)	
<i>Hualccarichini</i>	Poner collar, o cosa al cuello, o hazerselo poner.	González Holguín (1989 [1608]: 173)	
<i>Hualccariccuycamayoc</i>	El que es amigo de poner cadenas al cuello, o cosas ensartadas o joyas.	González Holguín (1989 [1608]: 173)	
<i>Quri wallqa (cori gualca) o mullu (mollo) gualca</i>	Cadena de oro.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 613)	Poco, cosa poca, disminuirse.
<i>Piñi (piñi)</i>	Dijos de indias que cuelgan en el pecho.	Anónimo (2014 [1586]: 148)	
<i>Piñi</i>	Dijos de indias que cuelgan en el pecho, o joyas.	González Holguín (1989 [1608]: 286)	
<i>Wallk'a (walka, gualca)</i>	Poco.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 612)	Andrajoso.
<i>Hualca, hualcalla (walka, walkalla)</i>	Cosa poca o pocos.	Anónimo (2014 [1586]: 103)	
<i>Ttantay hualcca o çasayhualca huaychincara</i>	Andrajo o andrajoso, hecho trapo.	Anónimo (2004 [1586]: 208; González Holguín (1989 [1608]: 173)	

Tabla 2 / Continúa en la página siguiente.



TÉRMINO EN QUECHUA Y SUS CONSTRUCCIONES AGLUTINANTES	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	RELACIONES SEMÁNTICAS
<i>Wallqanqa</i> (<i>guallcanga</i> , <i>guallcangani</i>)	Escudo, rodela, broquel, adarga de arma, adarga de cuero, pavés, ampararse con pavés, ampararse con rodela, ampararse con broquel.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 613)	Escudo, adarga, broquel, rodela, pavés.
<i>Huallcanca</i> (<i>wallkanqa</i>)	Adarga, escudo.	Anónimo (2014 [1586]: 103)	
<i>Hualccanca</i> .	Broquel, o rodela, o escudo.	González Holguín (1989 [1608]: 173)	
<i>Pullqana</i> , <i>wallqanqakuni</i>	Sinónimos de <i>wallqanqa</i> .	De Santo Thomas (2006 [1560]: 613)	
<i>Pullcana pullcanca</i>	Rodela o adarga, escudo, u otra cosa defensiva.	Anónimo (2004 [1586]): 150)	
<i>Pullcani</i>	Andar, volver el rostro a otra parte.	Anónimo (2014 [1586]): 150)	
<i>Huallcancacuni</i> (<i>wallkanqakuy</i>)	Escudarse.	Anónimo (2014 [1586]: 103)	Amparado, escudar, adargado, abroquelado, refugio.
<i>Wallqasqa</i> (<i>wallcasca</i>)	Amparado o abroquelado con broquel, rodela o pavés.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 613)	
<i>Wallqanqaku</i> (<i>wallqanqakuq</i> , <i>wallqanqakusqa</i> , <i>wallqanqani</i>)	Adargado, ampararse con pavés, rodela o broquel, embrazar el pavés, escudar.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 614)	
<i>Pullcani</i>	Adargarse, cubrirse con el escudo.	Anónimo (2014 [1586]): 150)	
<i>Mullu</i> (<i>mollo</i>)	Coral, oro, perlas.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	Chaquira, concha colorada de mar, coral, oro, perlas. Ceremonia, ofrenda, confesiones, hechiceros, santuario. Amuleto, talismán.
<i>Mullu</i>	concha del mar, chaquira, coral, que sacrificaban (ofrendaban) los indios, y hoy en día (aún) se hace.	Anónimo (2014 [1586]: 133)	
<i>Mullu</i>	Concha colorada de la mar chaquira, o coral de la tierra.	González Holguín (1989 [1608]: 249)	
<i>Mullupuncu</i> (<i>mullu punku</i>)	La angostura de Potosí, llamada así, mochadero (adoratorio) célebre de los indios.	Anónimo (2014 [1586]: 133); González Holguín (1989 [1608]: 249)	
<i>Mulluhualca</i>	Chaquira en sertas.	González Holguín (1989 [1608]: 470)	Círculo, redondo, redondez, rodear, derredor, rededor, cerco, cercar, circuito.
<i>Muyu</i>	Círculo o redondez, cosa redonda o circular.	Anónimo (2004 [1586]: 134); González Holguín (1989 [1608]: 470)	
<i>Muyukta</i> (<i>moyocta</i>)	Estar en rededor.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyukta pirqani</i> (<i>qinchani</i>)	Cercar de muro, cercar de septo.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyukta sayani</i>	Estar en rededor.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyulla rikuni</i> (<i>qhawaykachani</i>)	Acatar por diversas partes, mirar al derredor.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyuntin</i> (<i>moyontin</i>)	Círculo de gente, en rededor, redondez.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyusqa</i> (<i>moyosca</i>)	Cerco, cosa redonda, pella.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyusqa sayani</i>	Estar en pie cercado.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyuchi</i> (<i>moyochini</i>)	Redondear.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyurini</i> (<i>moyorini</i> , <i>mayorini</i> , <i>muyuni</i>)	Andar en derredor, andar en rededor, rodar, traer en rededor, volver en rededor, vuelta dar en rededor.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342)	
<i>Muyuchini</i> (<i>muyuchiy</i> , <i>muyurichini</i> , <i>Muyuni</i> , <i>muyurini</i> , <i>muyucuni</i>)	Redondear algo (hacer dar vueltas), hacer andar a la redonda, rodear, dar vuelta en redondo.	De Santo Thomas (2006 [1560]: 342-343)	
<i>Muyupayani</i> (<i>muyupayay</i>)	Andar frecuentemente rodeando a alguna persona o cosa.	González Holguín (1989 [1608]: 254; Anónimo (2014 [1586]: 135)	
<i>Muyuquen</i>	Remolino.	Anónimo (2014 [1586]: 135)	Remolino.
<i>Muyuqqen</i>	El circuito, o box de algo.	González Holguín (1989 [1608]: 254)	
<i>Muyupayaquen</i>	El que anda rodeando a alguno con demasia.	González Holguín (1989 [1608]: 254)	Tornear.
<i>Muyu muyuctam llacllani</i>	Tornear.	González Holguín (1989 [1608]: 254)	
<i>Muyu muyu llacllak</i>	El tornero.	González Holguín (1989 [1608]: 254)	
<i>Muyu muyu llacllasca</i>	Lo torneado.	González Holguín (1989 [1608]: 254)	

Tabla 2. Las *wallqas*: traducciones, construcciones aglutinantes y relaciones semánticas en diccionarios quechua-español coloniales tempranos (las líneas horizontales blancas separan las construcciones aglutinantes, y las grises las relaciones semánticas). **Table 2.** The *wallqas*: translations, agglutinative constructions, and semantic relations in early colonial Quechua-Spanish dictionaries (the white horizontal lines separate the agglutinative constructions, and the gray lines separate the semantic relations).

LOS INTERCAMBIOS MÚLTIPLES DE LAS WALLQAS

Para contrastar las *wallqas* con la clasificación de cosas de Godelier (2014) según su carácter alienable e inalienable, se requiere primero precisar que en tiempos prehispánicos las cuentas no eran mercancías (de las que se venden) alienables y alienadas, pero tampoco eran exactamente objetos sagrados inalienables e inalienados, ni de aquellos que se guardan (que no se dan ni se venden). Se ajustaban mejor a los dones (los que se dan), que son alienables al entrar en circulación, pero inalienables al llevar consigo parte de la persona que los da, así como su propio kamaq, que desde la ontología andina es aquella energía cósmica que anima las cosas.

Como se ha visto, el problema es que las *wallqas* son bienes sagrados en sí mismos al entregar ontológicamente protección cósmica, aunque no son de aquellas cosas que se conservan, sino que se entregan. Circulan entre humanos para llevarse en el propio cuerpo, agregarse a otros materiales y como parte del intercambio y conexiones/protecciones con las divinidades. Por tanto, su movimiento es limitado, quedando rápidamente circunscritas al cuerpo de un individuo, dentro de otro objeto o clausuradas definitivamente en las ofrendas colectivas o de intercambio con las deidades. Tal es el caso de la intencionalidad de quebrar las cuentas en los ritos de los viajeros de los períodos tardíos que se observan en las “oquedades artificiales” (Pimentel 2009; Nielsen et al. 2017). Un tipo de gesto que se conecta con la misma práctica de fractura intencional de las vasijas cerámicas halladas en este mismo tipo de sitios, ya que al dejar marcada su inutilidad funcional ante los humanos se asegura la clausura de su circulación social y su exclusividad para el intercambio con las divinidades.

En la transacción interhumana, las *wallqas* se valorizan como un don, al funcionar como parte del sistema de dones y contradones, constituyendo aquellos bienes que se dan, se reciben y se devuelven. Por lo tanto, comprometen una deuda que permite volver a activar la circulación de los mismos bienes u otros nuevos dentro de un sistema con una existencia propia que no deja de circular. Sin embargo, en el intercambio con las divinidades solamente se reconoce la entrega humana y luego el cierre de la circulación social de dichas cosas, pues la aceptación y la devolución por parte de estas es

siempre incierta, relativa y ambigua (Mariscotti 1978). O sea, es parte de lo inasible.

De acuerdo con lo anterior, en el contexto de ofrenda la cuenta deviene en algo más que un don o un “objeto sagrado”, encontrándose en otro tipo de relación de intercambio que no se advierte en la clasificación de Godelier (2014). Esto exige una nueva categoría que incluya los bienes-ofrendas, en referencia a aquellas cosas que se entregan a las deidades, pero que no se sabe realmente si fueron recibidas, si pueden ser consideradas como “deuda” y si serán acaso devueltas. Un intercambio sin duda asimétrico, pues es siempre el humano el que está en deuda, en la lógica de una “deuda de ofrenda”, que incluso se hereda, como lo reconoce Ina Rössing (1994). En tal sentido, los humanos son fuertemente dependientes de estas entidades naturales que están regidas por fuerzas sobrenaturales invisibles. Tal como sucede con los volcanes y las montañas (*mallku*, *apu*, *achachillas*), que desde la ontología andina no solo tienen espíritu, sino que son el Gran Espíritu y están en la cima de la jerarquía de los seres sobrenaturales. Catalogados como “tutelares”, “autoridad suprema”, “pastor de hombres y de pueblos”, “hacedor de mundos”, son los que ordenan, dominan y gobiernan todo su territorio, distribuyen las plantas y los animales, los verdaderos propietarios de todo lo que hay. Sea cual fuere el asunto, se debe hablar con ellos. Nos guían. Cada *apu* tiene su propia personalidad y ninguno es idéntico a otro. Como señala el *altumisayug* Leonardo Chullo: “[...] son como los hombres, algunos son gruñones, otros amables” (Ricard 2007: 62). Son poderosos, protectores, cuidadores. Son tanto masculinos, como femeninos.

En definitiva, las *wallqas* son representativas, quizás como ningún otro artefacto, de esta transversalidad temporal y cultural que nos permite reconocer que, buena parte de su producción y circulación, está destinada al intercambio con las divinidades, entrelazada con el sistema de dones entre humanos, incluso dentro de otros tipos de transacciones que incluyeran mercancías. Así, cada viaje interzonal es contenedor de una multiplicidad de ellos, tanto entre humanos como de estos con las deidades, con múltiples propósitos y sentidos, apareciendo todos en escena cada vez que se activan los largos viajes.

Se ha propuesto aquí analizar particularmente el intercambio ceremonial con las deidades andinas, a

partir de una de sus manifestaciones más persistentes. Esto ha permitido precisar que el valor del objeto y el tipo de transacción en el que se configura están determinados por el contexto y el carácter social de cada bien en particular. Como las *wallqas* en la ontología andina, donde las cosas tienen el potencial de animación y de coparticipar en diferentes valores y mundos, constituyéndose polisémicamente en su propia base de significaciones. En otras palabras, no hay una exclusiva modalidad de intercambio intersocietal, sino que se coparticipa en una secuencia permanente de distintos tipos.

En la propia carga del viajero se pueden visualizar todas esas posibilidades de intercambio. Nielsen (2001) nos entrega una imagen etnográfica que sintetiza todo lo señalado: durante las travesías de los caravaneros de Cerrillos, Sud Lípez en Bolivia, el principal objetivo es obtener maíz en los valles, por medio del intercambio de sal. Pero igualmente se suceden otra serie de diversas transacciones que se realizan entre humanos (p.e., lana por ollas, carne por dinero o coca, ropa por frutas), como también con las divinidades, las montañas, la pachamama o el propio camino. Entre 40 bloques de sal y 15 bultos más, cargan dos sacos voluminosos que contienen toda la parafernalia ritual para el viaje. Llevan, por ejemplo, corazones de llamas secos y rellenos con partes de los cuerpos sacrificados (*kichiras*), *Ko'as* (plantas para sahumero) e inciensos, manteca y harina de maíz para dar forma a figuras de llamas, así como bolsas en miniatura llenas de grano y harina de maíz, plumas de flamenco, textiles ceremoniales para altares (*unkuñas*), hilo rojo para vestir los altares, hojas de coca y alcohol (Nielsen et al. 2017: 245).

Como vemos, buena parte de lo que se trafica son a su vez bienes ceremoniales con su propio kamaq y su capacidad de animación. En estricto rigor, por lo tanto, no hay tal distinción binaria entre bienes ceremoniales y cosas utilitarias, sino más bien esto pasa por reconocer el rol que está cumpliendo determinado elemento en su propio contexto de valoración y praxis social. Sabemos que un maíz o una *wallqa* han entrado en la esfera del intercambio con las deidades solo porque su contexto social así lo delata.

CONCLUSIONES

Las cuentas son el adorno corporal completamente manufacturado más antiguo del mundo. En los Andes del Sur se registran de forma temprana (ca. 11.000 AP), observándose diacrónicamente una intensificación de su producción para el uso personal, así como para ofrendas ceremoniales desde hace unos 5000 años AP, y con toda claridad desde los 3300 años AP. Hacia los 1000 años AP se acrecienta su rol de ofrenda en los lugares ceremoniales de los viajes surandinos, como se aprecia en los tipos oquedades artificiales, cajas y muros y *camachicos*. Luego, en la Colonia y hasta la actualidad, se continúan usando como parte de los ingredientes en distintas ceremonias andinas. Desde entonces también se convierten aceleradamente en mercancías, hasta el actual sistema capitalista, donde las chaquiras son tanto alienables como alienadas, al igual que la gran mayoría de los bienes y seres.

Desde sus relaciones semánticas en quechua, debe destacarse que de *wallqa* derive la palabra escudo (*wallqanqa*), lo que devela que su sustrato ontológico más profundo es su capacidad de protección ante diversas fuerzas visibles e invisibles. Asimismo, coparticipan de una multiplicidad de intercambios, por lo que son consideradas un don entre humanos bajo un sistema de reciprocidades (de dones y contradones), e igualmente como un bien-ofrenda, al ser parte de los objetos entregados a las deidades andinas.

Se debe reconocer que este último tipo de transacción tiene su origen en la interdependencia cósmica que asume la ontología animista, siendo muy probable que la humanidad haya entrado a este continente con estas visiones sobre las *wallqas* y su kamaq. Vale decir, como amuletos de protección, como parte de los cuidados y los afectos, y como elementos propiciatorios y comunicantes con esas otras dimensiones sensibles.

En suma, poco o nada tienen que ver las cuentas y su circulación en los Andes del Sur con una supuesta economía de bienes de prestigio, como bienes suntuarios, objetos de estatus o como indicadores de identidad social, de distinciones de rango o de diferenciaciones inter-ayllus, ya que son de uso común y transversal a nivel intersocietal e intergeneracional, sin exclusiones. Como alertó hace 50 años Pierre Clastres (2008), se confunde prestigio con poder.



AGRADECIMIENTOS Al proyecto FONDECYT-ANID Regular 1221590. A Mariana Ugarte, Juan Gili, y a los evaluadores de este trabajo por sus sugerencias.

NOTAS

¹ Otros estudios de las cuentas en el Noroeste Argentino para períodos más tardíos se pueden encontrar en María Florencia Becerra y colaboradores (2021), y para el primer milenio DC, en Sara López (2022).

² También podría tratarse de las palabras quechuas *wallqasca* o *wallqasqa* (“amparado”) (de Santo Thomas 2006 [1560: 613]).

³ La grafía colonial se corresponde con las ediciones citadas, sin variaciones, salvo los destacados del autor.

⁴ Véase al respecto la discusión que hace Xavier Ricard (2007: 82-83) acerca de por qué no resulta viable traducir el término *animu* como “fuerza vital” o “alma-fuerza vital”, quien prefiere más bien “esencia en acto”.

REFERENCIAS

- ANÓNIMO 2014 [1586]. *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú*. R. Cerrón-Palomino, ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ARGUEDAS, J. & P. DUVIOLS 1966 [¿1598?] (Eds.). *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos.
- BECCERRA, M., B. VENTURA, P. SOLA, M. ROSENBUSCH, G. COZZI & A. ROMANO 2021. Arqueomineralogía de cuentas de los valles orientales del norte de Salta, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 26 (1): 93-112.
- BERENGUER, J. 1994. Asentamientos, caravaneros y tráfico de larga distancia en el norte de Chile: el caso de Santa Bárbara. En *De costa a selva: intercambio y producción en los Andes Centro-Sur*, M. Albeck, ed., pp. 17-50. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario Tilcara, Universidad de Buenos Aires.
- BERENGUER, J. 2004. *Tráfico de caravanas, interacción interregional y cambio cultural en la prehistoria tardía del desierto de Atacama*. Santiago: Ediciones Sirawi.
- BERTONIO, L. 2005 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- BLANCO, J. 2021. *Prácticas líticas y minerales en el desierto bajo de Atacama. Estudio internodal sobre movilidad prehispánica entre costa y oasis*. Tesis de Doctorado en Arqueología, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Olavarría.
- BOUZOUGGAR, A., N. BARTON, M. VANHAEREN, F. D'ERRICO, S. COLLCUTT, T. HIGHAM, E. HODGE, S. PARFITT, E. RHODES, J. SCHWENNINGER, C. STRINGER, E. TURNER, S. WARD, A. MOUTMIR & A. STAMBOULI 2007. 82,000-Year-Old Shell Beads from North Africa and Implications for the Origins of Modern Human Behavior. *Proceedings of the National Academy of Science* 104 (24): 9964-9969.
- CARRIÓN, H. 2015. Cuentas de collar, producción e identidad durante el período Medio en San Pedro de Atacama. En *El Horizonte Medio: nuevos aportes desde el sur de Perú, norte de Chile y Bolivia*, A. Korpisaari & J. Chacama, eds., pp. 265-279. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Universidad de Tarapacá.
- CLASTRES, P. 2008. *La sociedad contra el Estado*. Buenos Aires: Caronte Ensayo.
- CORREA, I. & M. GARCÍA 2014. Cerámica y contextos de tránsito en la ruta Calama-Quillagua, vía Chug-Chug, desierto de Atacama, norte de Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 46 (1): 25-50.
- CRUZ, P. 2006. Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de los punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11: 35-50.
- D'ERRICO, F., C. HENSHILWOOD, M. VANHAEREN & K. VAN NIEKERK 2005. *Nassarius kraussianus* Shell Beads from Blombos Cave: Evidence for Symbolic Behaviour in the Middle Stone Age. *Journal of Human Evolution* 48 (1): 3-24.
- DE ARRIAGA, P. 2023 [1621]. *Extirpación de la idolatría del Perú*. J. Pérez & H. Urbano, eds. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- DE SANTO THOMAS, D. 2006 [1560]. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. J. Szemiński, ed. Cusco: Editorial Convento de Santo Domingo-Qorikancha-Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos-Universidad Hebrea de Jerusalén.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES (1726-1739). *Real Academia Española*. <<https://apps2.rae.es/DA.html>> [consultado: 16-12-2023].
- GILI, F., M. GARCÍA & V. FIGUEROA 2022. Ingredientes rituales en las ceremonias andinas propiciatorias del



- desierto de Atacama: el mineral de cobre, su relación con los atados de remedios, y el complejo alucinógeno. *Ñawpa Pacha* 43 (2): 199-220.
- GODELIER, M. 2014. *En el fundamento de las sociedades humanas. Lo que nos enseña la antropología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GONZÁLEZ, A. 1967. Una excepcional pieza de mosaico del Noroeste Argentino. *Etnia* 6: 1-28.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D. 1989 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GORDILLO, S. & C. ASCHERO 2020. Entre las yungas y el mar: circulación de moluscos en cazadores-recolectores tempranos de la Puna, extremo austral de los Andes meridionales. *Estudios Atacameños* 66: 301-318.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F. 1993 [1615]. *Nueva corónica y buen gobierno*. F. Pease, ed. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- HORTA, H. & W. FAUNDES 2018. Manufactura de cuentas de mineral de cobre en Atacama (Chile) durante el período Medio (ca. 400-1000 DC): nuevas evidencias contextuales y aportes desde la experimentación arqueológica. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 50 (3): 397-422.
- HORTA, H., J. ECHEVERRÍA, I. PEÑA-VILLALOBOS, A. QUIRGAS, A. VIDAL, W. FAUNDES & A. PACHECO 2021. Práctica religiosa, especialización artesanal y estatus: hacia la comprensión del rol social del consumo de alucinógenos en el salar de Atacama, norte de Chile (500-1500 DC). *Estudios Atacameños* 67: e3906.
- JACKSON, D. & A. BENAVENTE 2010. Complejización de los cazadores y recolectores en Chiu Chiu, río Loa Medio (norte de Chile). *Estudios Atacameños* 39: 5-20.
- LÓPEZ, S. 2022. Cuentas minerales y circulación macrorregional en los Andes centro-sur durante el primer milenio DC. Una mirada desde la quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). *Estudios Sociales del NOA* 24: 48-79.
- LÓPEZ, S. & P. ESCOLA 2007. Un verde horizonte en el desierto: producción de cuentas minerales en ámbitos domésticos de sitios agropastoriles. Antofagasta de la Sierra (Puna Meridional argentina). En *Procesos sociales prehispánicos en el sur andino: la vivienda, la comunidad y el territorio*, A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez & P. Mercolli, eds., vol. 2, pp. 255-257. Córdoba: Editorial Brujas.
- LOZA, C. 2007. El atado de remedios de un religioso/médico del periodo Tiwanaku: miradas cruzadas y conexiones actuales. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 36 (3): 317-342.
- MARISCOTTI, A. 1978. *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- MAUSS, M. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- MILLER, F. & Y. WANG 2022. Ostrich Eggshell Beads Reveal 50,000-Year-Old Social Network in Africa. *Nature* 601: 234-239.
- MIRANDA, P. 1998. *Julián Colamar recuerda: visiones de Caspana*. Santiago: Lom Ediciones.
- MURRA, J. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- NIELSEN, A. 1997. El tráfico caravanero visto desde la Jara. *Estudios Atacameños* 14: 339-372.
- NIELSEN, A. 2001. Ethnoarchaeological Perspectives on Caravan Trade in the South-Central Andes. En *Ethnoarchaeology of Andean South America: Contributions to Archaeological Method and Theory*, L. Kuznar, ed., pp. 163-201. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- NIELSEN, A. 2007. Bajo el hechizo de los emblemas: políticas corporativas y tráfico interregional en los Andes circumpuneños. En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez & P. Mercolli, eds., vol. 2, pp. 393-411. Córdoba: Editorial Brujas.
- NIELSEN, A., C. ANGIORAMA & F. ÁVILA 2017. Ritual as Interaction with Non-Humans: Prehispanic Mountain Pass Shrines in the Southern Andes. En *Rituals of the Past. Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*, S. Rosenfeld & S. Bautista, eds., pp. 241-266. Boulder: University Press of Colorado.
- NÚÑEZ, L., I. CARTAJENA, C. CARRASCO, P. DE SOUZA & M. GROSJEAN 2006. Emergencias de comunidades pastoralistas formativas al sureste de la puna de Atacama. *Estudios Atacameños* 32: 93-117.
- NÚÑEZ, L., P. DE SOUZA, I. CARTAJENA & C. CARRASCO 2007. Quebrada Tulán: evidencias de interacción circumpuneña durante el Formativo Temprano en el sureste de la cuenca de Atacama. En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, A. Nielsen, M. C. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez

- & P. Mercolli, eds., vol. 2, pp. 287-304. Córdoba: Editorial Brujas.
- PAREDES, R. 1920. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: ARNO Hermanos, Librero Editores.
- PIMENTEL, G. 2006. *Arqueología vial. El caso de una ruta de interacción entre el Altiplano Meridional y San Pedro de Atacama*. Tesis de Magíster en Antropología, Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- PIMENTEL, G. 2009. Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14 (2): 9-38.
- PIMENTEL, G. 2013. *Redes viales prehispánicas en el desierto de Atacama: viajeros, movilidad e intercambio*. Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- PIMENTEL, G., M. UGARTE, F. GALLARDO, J. BLANCO & C. MONTERO 2017a. Chug-Chugen en el contexto de la movilidad internodal prehispánica en el desierto de Atacama. Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 49 (4): 483-510.
- PIMENTEL, G., M. UGARTE, J. BLANCO, C. TORRES-ROUFF & W. PESTLE 2017b. Calate. De lugar desnudo a laboratorio arqueológico de la movilidad y el tráfico multicultural prehispánico en el desierto de Atacama (ca. 7000-550 AP). *Estudios Atacameños* 56: 23-58.
- PIMENTEL, G., M. UGARTE, J. BLANCO, C. MONTERO, J. GILI, J. ARÉVALO, F. GALLARDO, C. TORRES & W. PESTLE 2023. On the Pathways. Inter-Nodal Archaeology in the Atacama Desert Pampa (c. 7000-400 BP). *Journal of Anthropological Archaeology* 71: 101526.
- REES, C. 1999. Elaboración, distribución y consumo de cuentas de malaquita y crisocola durante el período Formativo en la vega de Turi y sus inmediaciones, subregión del río Salado, norte de Chile. En *Los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sur de América*, C. Aschero, A. Korstanje & R. Vuoto, eds., pp. 85-98. San Miguel de Tucumán: Instituto de Arqueología y Museo, Universidad Nacional de Tucumán.
- RICARD, X. 2007. *Ladrones de sombra: el universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro Bartolomé de Las Casas.
- RÖSSING, I. 1994. La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina. *Revista Andina* 12 (1): 191-216.
- SHIPTON, C., P. ROBERTS, W. ARCHER, A. ARMITAGE, C. BITA, J. BLINKHORN, C. COURTNEY-MUSTAPHI, A. CROWTHER, R. CURTIS, F. D'ERRICO, K. DOUKA, P. FAULKNER, H. GROUCUTT, R. HELM, A. HERRIES, S. JEMBE, N. KOURAMPAS, J. LEE-THORP, R. MARCHANT, J. MERCADER, A. PITARCH, M. PRENDERGAST, B. ROWSON, A. TENGEZA, R. TIBESASA, T. WHITE, M. PETRAGLIA & N. BOIVIN 2018. 78,000-Year-Old Record of Middle and Later Stone Age Innovation in an East African Tropical Forest. *Nature Communications* 9 (1832): 1-8.
- SOTO, C. 2015a. *Amuletos en el cuerpo, ofrenda a las huacas: reflexiones sobre cultura material y visual desde los objetos perforados y sus usos en el período Formativo (1500 AC-800 DC) del desierto de Atacama (II Región, Chile)*. Tesis de Magíster en Artes, mención Teoría e Historia del Arte, Universidad de Chile, Santiago.
- SOTO, C. 2015b. Distribución y significado de los restos malacológicos en la fase Tilocalar (3130-2380 AP), quebrada Tulán (salar de Atacama, norte de Chile). *Estudios Atacameños* 51: 53-75.
- SOTO, C. 2019. "Objetos perforados" asociaciones simbólicas y redes de circulación: reflexiones sobre las formas de intercambio en el período Formativo (1500 AC-500 DC) del desierto de Atacama, norte de Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 51 (4): 573-593.
- SOTO, C. & G. PIMENTEL 2020. Ch'allando cuentas para un buen viaje: los objetos perforados prehispánicos en senderos del desierto de Atacama, Chile. *Praxis Arqueológica* 1 (1): 76-97.
- SOTO, C., X. POWER & B. BALLESTER 2018. Circulación de objetos perforados de concha: aportes para la interpretación de su rol en las relaciones sociales del desierto de Atacama entre los 6000-3500 AP. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 23 (1): 51-69.
- TAUSSIG, M. 2021. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Madrid: Editorial Tráficantes de Sueños.
- TAYLOR, G. 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro Bartolomé de Las Casas.
- TRINKAUS, E., A. BUZHILOVA, M. MEDNIKOVA & M. DOBROVLSKAYA 2014. *The People of Sunghir: Burials, Bodies, and Behavior in the Earlier Upper Paleolithic*. Oxford: Oxford University Press.
- VÄISSE, E., F. HOYOS & A. ECHEVERRÍA Y REYES 1896. *Glosario de la lengua atacameña*. Santiago: Imprenta Cervantes.