

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Cabeza y cola : Expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes

メタデータ	言語: spa 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Vargas, Alfredo Narváez メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001882

Cabeza y cola: Expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes

Alfredo Narváez Vargas

El presente artículo pretende esbozar el tema “*cabeza y cola*” como un modelo de dualidad biológica asociada a los signos y símbolos más importantes de poder. Se pretende demostrar esta hipótesis, organizando datos procedentes de fuentes arqueológicas, etnohistóricas, mitos y tradiciones orales, conjugando argumentos para una visión e interpretación del modelo. No se pretende descifrar el significado de los signos o símbolos asociados a ambos elementos —cabeza y cola—, pero se parte del supuesto, que son los más resaltantes y expresión de poder religioso en la cultura andina. Esta polaridad biológica, llevada al plano de lo mítico, lo mágico-religioso ha sido trascendente en el tiempo, y ha llegado en diversos modos e intensidad, hasta nuestros días, expresándose con vigor en la cultura tradicional de varias regiones del país, especialmente en el campo de las creencias y supersticiones.

Los símbolos del poder

La iconografía andina en general y los contextos arqueológicos en particular, proporcionan importante material ornamental y gráfico, que se asocia al tema del poder, de modo general. Finalmente, el poder tiene una función política, se sirve y es sustento de diversos sistemas sociales, militares o religiosos, de acuerdo con las circunstancias históricas, geográficas o las tradiciones culturales. En el pasado prehispánico, en especial, podemos considerar muy difícil separar el aspecto religioso, —que ocupó el centro del proceso social— de los demás componentes de la vida en sociedad. Podríamos afirmar que, inclusive la vida diaria —al margen de la escala social—, no podría ser separada de conceptos o contenidos religiosos, manifestados en el mundo de las creencias, hábitos o costumbres en general. Diversas fuentes coloniales: cronistas y especialmente “extirpadores de idolatrías”, coinciden en señalar la extraordinaria variedad de conductas religiosas, de objetos de culto y de abusiones en la cultura y vida diaria de la población.

Existe un código social que reconoce ciertos elementos iconográficos, signos y símbolos, que se constituyen en un lenguaje común para todos los miembros de una sociedad, en todas las culturas del mundo. Cada una de ellas reconoce un sistema de signos y símbolos que consolidan un sistema de valores que coinciden en su función de cohesión religiosa, política y social. La forma expresiva de este conjunto de signos-símbolos, es diverso y pasa por todos los elementos de la cultura: arquitectura, textiles, cerámica, orfebrería, patrones de entierro, alimentación, etc.

Los estudios iconográficos en las sociedades andinas han reconocido una serie

de signos o símbolos y personajes que son expresiones de poder. En la iconografía prehispánica, existen representaciones de seres superiores, sobrenaturales, entendidos como expresiones religiosas destacadas o resaltantes. Sucede así con temas Chavín, Moche, Nazca, Tiwanaku, Chimú, Lambayeque, Inca, cuyos personajes se distinguen fácilmente de aquellos otros de menor jerarquía e importancia social o religiosa. Los primeros ostentan símbolos de poder que son recurrentes.

Se han escrito varios trabajos de investigación, que coinciden, por ejemplo, en el especial rol que los enormes colmillos dan a los personajes más importantes del panteón religioso prehispánico. En general, en las culturas andinas, éste parece ser un símbolo por excelencia. Tema que no solamente se ha podido registrar en la iconografía prehispánica, sino además, continúa apareciendo en los seres sobrenaturales de la tradición oral campesina de los Andes en general. Uno de los varios duendes lambayecanos, que aparece en la forma de un bebé abandonado en caminos solitarios, luego de ser socorrido por una persona de buena voluntad, pronto exhibe enormes colmillos para tratar de devorar a su eventual víctima (Narváez 2001: 92).

En otros trabajos hemos tratado de resumir los rasgos sacros que ciertos símbolos geométricos asumen por su asociación con determinados personajes de la más alta jerarquía. Entre ellos podemos mencionar el círculo, el símbolo escalonado, los rombos concéntricos, espirales, líneas quebradas y el sistema de escaques, entre los más importantes (Narváez 1995, 1996). Estos símbolos aparecen claramente expresados en la indumentaria de personajes míticos vinculados con mundos sobrenaturales. De allí que se infiera para ellos un contenido sagrado. En muchos casos son símbolos universales con un discurso propio de acuerdo a cada región y época.

De otro lado, no hay duda de la importancia del mundo animal, como expresión de poder en todas las sociedades a todo lo largo de la historia humana, incluyendo obviamente las sociedades prehispánicas andinas e incluso contemporáneas. Aves, serpientes y felinos son un lugar común en diversas culturas andinas. Hay dioses andinos procedentes de huevos de aves míticas (El Sol, Pariacaca, Catequil), dioses celestes, ctónicos, etc., vinculados a diversos animales, cada uno de ellos con poderes sobrenaturales y parte de un panteón religioso complejo, aun muy debatido y en general poco conocido. Podemos mencionar además, una importante vinculación con fauna marina, tan rica y variada, generalmente asociada a seres sobrenaturales que tienen una íntima vinculación con el mar. Los dioses están fuertemente conectados con la creación de mares, ríos, lagunas y todo lo que habita en ellos. Del mismo modo, existen expresiones del poder divino, que comprometen al mundo vegetal, sobre todo como parte de contextos de creación. Dioses cubiertos de diversas especies vegetales expresan justamente este vínculo creador, indispensable para la vida. En el pasado se rendía culto especial a frutos, granos o tubérculos que destacaban por su prodigioso tamaño, que además fueron representados en diversos

materiales, y eran sujetos de culto. Los árboles de manera particular, han sido un símbolo muy especial para muchas culturas en el mundo, como puentes entre la tierra y el mundo de los dioses en el cielo (ver Eliade 1960; Lurker 1992). Se ha investigado y escrito bastante, además, sobre diversos productos alucinógenos del mundo vegetal, que permiten establecer el contacto entre los hombres y los dioses, restableciendo la salud o prediciendo el futuro.

En fin, la naturaleza y con ella el hombre, se ha expresado de diversas formas a través del tiempo, mediante mitos, signos y símbolos que sacralizan sus expresiones. Al pasar éstas al plano mítico, son parte de un conjunto de conocimientos, que en manos de grupos de especialistas en el campo religioso y tecnológico, son fuente de poder. Existe por ende, una relación muy estrecha entre la sociedad que explica la naturaleza en función de códigos precisos, y el poder que la elite, mediante su conocimiento del mundo, ejerce para propósitos de cohesión y ordenamiento social.

El concepto de cabeza y cola

Ambos términos tienen por sí mismos una referencia mucho más directa al mundo animal. El hombre no tiene cola. Sin embargo, para efectos de este trabajo, hemos considerado el concepto *cola* como el componente biológico opuesto a la cabeza. Esta oposición ocurre no solamente por su ubicación (arriba-abajo), sino porque el ciclo de consumo de alimentos, tiene en ambos polos un punto de inicio y el otro de culminación, con todos los detalles que este proceso implica.

La cabeza como tal, resume además todos los elementos básicos de los sentidos: vista, oído, gusto y olfato, en ella se insertan además los poderes del habla y la capacidad del canto, el grito, el llanto y el poder de ver, oler y oír, más allá de lo normal cuando se producen alucinaciones fantásticas. Al mismo tiempo, de cada uno de los órganos de los sentidos, emanan excreciones particulares que tienen gran importancia en el mundo mágico y religioso: el aliento, la saliva, el moco y las lágrimas. En la cabeza crece el cabello y en él los piojos, con todas las implicancias mágicas y religiosas que ambos elementos encierran. La cabeza finalmente, da identidad personal.

La cola, de modo general, más allá de su importancia en el campo digestivo, es el lugar en donde se concentran las funciones sexuales de reproducción, tanto masculinas como femeninas y por ello su extraordinaria importancia. En conclusión por el concepto *cola* queremos indicar así, dos aspectos vitales: a) el digestivo, alrededor del cual se implican además todas las excreciones, que a diferencia del mundo occidental, tienen gran valor en el mundo andino (orina, heces y gases), b) el sexual-reproductor. Como es natural, ambos son polos complementarios e inseparables de una unidad biológica, que ha sido valorada de un modo especial por la cultura andina.

Cabeza y cola en la iconografía arqueológica andina

Existe una clara intención en la iconografía prehispánica peruana, de resaltar mediante diversos símbolos religiosos los poderes inherentes a la cabeza y la cola de hombres y animales. Y aparentemente, en algunos casos, expresados como elementos de igual jerarquía. Para ello quisiéramos resumir algunos rasgos asociados a personajes de especial importancia en la iconografía de diversas culturas peruanas, que tienen vinculación directa con expresiones simbólicas de la cabeza y la cola, de animales, dioses y hombres.

Caso Chavín

Chavín se distingue como una de las culturas más importantes del desarrollo de los Andes Centrales (1000-200 a.C.). Nadie duda hoy de su extraordinario impacto en el desarrollo de todas las culturas posteriores. El personaje principal, se manifiesta especialmente en el arte lítico y en la cerámica vinculada al sitio de Chavín de Huantar y en los famosos textiles de Huarpa. Se trata de un personaje antropomorfo, con características sobrenaturales vinculadas al mundo de las aves, felinos y serpientes. Existen detallados estudios sobre el tema (Tello 1960; Rowe 1962; Burger y Salazar Burger 1993), sin embargo, uno de los más recientes y sobresalientes trabajos globales realizados sobre el tema del arte Chavín es el de Campana (Campana 1995) y del cual usaremos diversos argumentos.

La cabeza, en general, tiene rasgos felínicos, enormes colmillos, ojos con serpientes. Las deidades, o quizás la deidad primordial, en el monolito conocido como la "Estela de Raymondí", tiene un tocado complejo que ostenta una gran cabellera de serpientes y cabezas de animales. Uno de los elementos más importantes atribuidos a la cabeza, es la boca, que se vincula a un ente generador de vida, pero también es generador de muerte por el gesto devorador implícito en las representaciones Chavín. Al mismo tiempo debemos señalar, que en el análisis de Campana, el concepto se relaciona con la "boca emblemática", que separa, pero al mismo tiempo da unidad al cuerpo del personaje. El autor propone lo siguiente:

[La boca emblemática] Es aquella que tiene una ubicación precisa, pues siempre suele aparecer en el tórax (pecho y espalda) uniendo las dos áreas más importantes de la imagen divinizada: la cefálica y la genital. Podría tener una tendencia a unificar una DUALIDAD entre DOS ROSTROS, representando éstos las áreas cefálica y genital... La interpretación más clara e incuestionable la tendríamos en el personaje central del "Obelisco Tello". Esta boca "emblemática" nunca da origen a algo. Siempre está "tensando" estos dos extremos simbólicos. (Campana 1995: 71)

Esta doble boca, se repite también en los animales sagrados: aves y felinos y de manera muy especial en el famoso "Obelisco Tello". En este caso, Campana, consigna elementos fundamentales para nuestro análisis: la boca emblemática: "...se

proyecta... ara cumplir con la función de unir el área cefálica con la genital” (Campana op.cit.: 98) y más adelante, siempre refiriéndose al Obelisco Tello, continúa: “En la parte superior los hombres sencillos (del área central) se vinculan por medio de la boca emblemática, con los dignatarios (ligados al área genital), detentores del poder. Es decir, pareciera que esta área por su carácter productiva y reproductiva polariza al campo teogónico, del área cefálica” (Campana op.cit.: 102) (Fig. 1).

Una propuesta semejante es la que presenta Daniel Morales al indicar que en la sección del Obelisco, que él considera la “cabeza”, “...al igual que en Pacopampa, encontramos a la serpiente, el felino y el ave que representan los tres espacios simbólicos”. El autor considera además que: “...en el lugar del sexo: la imagen de la izquierda tiene pene con cabeza de felino de cuya boca emerge el semen en forma de planta de yuca...”. Luego continúa describiendo lo que él llama “cola”: “La cola es la parte inferior de la huanca, formada por una gran cabeza de colmillos curvos, las patas sujetan cabezas trofeo de cuya boca emerge la cosecha (yuca, maíz, calabaza)” (Morales 1997: 298-299).

El caso de animales íntimamente vinculados al personaje principal, es ilustrativo. En los felinos, observaremos por un lado, la cabeza con proyección de serpientes, ojos y boca con serpientes y por el otro, una boca en la naciente de la cola, pero sin maxilar inferior, la cola misma se asocia con serpientes (Figs. 2 y 3). En el caso de personajes ornitomorfos, las plumas de la cola están precedidas, o salen de la boca de una cabeza sin maxilar inferior. Este modelo es el mismo del personaje principal: de su cabeza, ojos y boca salen serpientes y desde la cintura aparecen serpientes o bocas con grandes colmillos. En general, se observa una clara necesidad de equiparar simbólicamente a las dos secciones corporales, dándoles atributos semejantes o complementarios.

Caso Nasca

La iconografía Nazca es bastante compleja y de difícil comprensión. Sin embargo, son conocidas varias versiones de personajes sobrenaturales de cuya cabeza se proyecta hacia atrás un gran apéndice, en la forma de cabello, asociado generalmente a cabezas trofeos y otros elementos simbólicos. De la boca de personajes míticos complejos salen enormes lenguas en cuyo interior se han plasmado diversos personajes: hombres o animales. Estas lenguas a veces son continuadas por otra proyección semejante, en cuyo interior se han plasmado imágenes diversas de animales (Figs. 4, 6). En la figura 4 (ver Zuidema 1989: Foto 6) se aprecia como de la boca de la deidad enana una cabeza zoomorfa aparentemente un felino, de cuya boca salen dos lenguas enormes que rematan en dos aves. Sin embargo, la conexión de las lenguas es con la cola de ambas. Es interesante señalar que en este caso, se mantiene la vieja idea Chavín: ambas cabezas, la “cefálica” y la

“genital”, se encuentran conectadas, constituyéndose en una unidad biológica, vital, incuestionable. Ambas generan vida.

Al mismo tiempo debemos señalar que existen algunas representaciones en cerámica Nazca (Fig. 5, ver Zuidema 1989: Foto 7), con imágenes del dios halcón, de cuya boca se sujeta una “borla” que es normalmente reemplazada por una cabeza trofeo. Sobre la cola se ha plasmado una cabeza trofeo ubicada inmediatamente sobre la cola emplumada del personaje. En este caso, tratándose de una cabeza trofeo, el mensaje puede ser distinto, “literalmente” podríamos afirmar que existe una clara señal de colocar y dar una ofrenda tan importante a la cola. Por ello, es necesario subrayar la presencia de una cabeza en la *cola* del personaje.

Caso Moche

En la cultura Moche, es especialmente notoria la presencia de un personaje considerado como una deidad de la mayor importancia, denominado desde Larco Hoyle, como el Ai Apaec o divinidad creadora. Campana y Morales lo consideran como la deidad primordial de los Moche y proponen una especial relación de continuidad que procede desde el dios de Chavín. Aun exhibe grandes colmillos, está íntimamente vinculado al felino con cola de serpiente y él mismo tiene un cinturón a modo de cola de serpientes (Figs. 12a y b).

En el caso del personaje principal de Moche, varios elementos son importantes: tocado en la forma de gran media luna asociada con cabezas de animales disecados, plumas y a veces proyecciones radiantes. El personaje luce orejeras, narigueras y pintura facial. En la parte de la *cola* luce una cola metálica, que ha sido llamada erróneamente “protector coxal”, que tiene forma de media luna, varias sonajas con representaciones de seres míticos y finalmente cinturones en forma de serpientes, como se aprecia en los felinos que se ostentan en la cabeza. Si examinamos las asociaciones de los entierros de Sipán (Alva 1994) podremos concluir que ha sido recurrente la asociación de tocados y pectorales tanto en la zona “genital” o la *cola* del personaje, como en el área de la cabeza. Los “protectores coxales” y sonajas que aparecen en la iconografía Moche asociadas a la *cola*, se repiten en los entierros de Sipán, mostrando así la intención de ornamentar esta parte del cuerpo, con objetos de la misma jerarquía que los de la cabeza. En ambos casos además, se continúa con el principio de dualidad (oro y plata: derecha e izquierda) que caracteriza el contexto funerario.

Un caso especial, se refiere a la deidad de los grandes colmillos y de los pendientes de serpientes, que sin el tocado característico, se encuentra “sacudiendo su cabello” y aparentemente en un acto de creación, motiva la aparición de fauna marina sobre la cual se mantiene parada (Fig. 13). Llama la atención, en el personaje mítico, una larga proyección de su *cola* que le permite, conectarse con el medio marino sobre el cual “flota”.

De otro lado, el mismo personaje, el de los grandes colmillos y los pendientes de serpiente, ha sido plasmado con la cabeza “informe”, como si estuviera “sin huesos”, atributo del dios Kon (Fig. 11). En este caso, la cabeza se confunde con varios elementos marinos y dos aves. Podemos considerar este caso como una expresión del personaje mítico con capacidad de creación desde su cabeza.

Uno de los casos más significativos en las representaciones de animales, es el del “animal de la luna” considerado como una representación del mítico *amaru* (Olsen 1976) o representación del perro peruano sin pelo o *biringo* (Campana 1995; Narváez 1999). En este caso, el animal tiene expresiones muy evidentes de símbolos mágico religiosos (símbolos escalonados y espirales) que emanan de su cabeza y de su cola. Ambos apéndices son en muchos casos exactamente iguales (Figs. 7, 8, 9, y 10), tema que tiene larga vigencia, como pocos íconos en el Perú y se expresa además en el hábeas iconográfico de la cultura Recuay y Chimú (Olsen 1976). En un trabajo previo habíamos indicado que estos son los únicos lugares en donde esta especie tiene pelo, y el pelo tiene por sí mismo un lenguaje especial en el mundo mágico religioso (Narváez 2000). Sin embargo, si vemos las cosas en el contexto general de la iconografía, mitos y tradiciones andinos, salta a la vista que el tema no se reduce a la presencia de pelo o cabello, es mucho más complejo aun.

Caso Huari

En el caso Huari, nos ha llamado la atención la forma como la divinidad de los báculos de la portada del Sol de Tiahuanaco, es incorporada en la iconografía de esta cultura y reproduce el tema de una deidad de cuya cabeza salen animales y plantas, de manera especial el maíz.

Sin embargo, queremos referirnos al simbolismo de representaciones de felinos, como protagonistas o acompañantes de vasijas efigie de rostro humano, luciendo rayos que se ubican reiterativamente, tanto sobre la cabeza, como sobre la cola de los mismos (Fig. 14, tomada de Ravines 1977). Estos son rayos que vienen en “juegos” de tres: uno central que termina en punta y dos laterales recurvados (ver Ravines 1968: 29, Figs. 19-21, 23-25, 70-72, 75-76). Menzel llama a estos apéndices: “ray-design appendages” (Menzel 1968: 59). Se ha indicado que este diseño puede ser una simplificación del motivo del maíz que muchas veces adorna tocados, rostros o cuerpos de personajes sobrenaturales. Es obvio que se trata de introducir el mismo concepto: estos rayos adornan tanto la cola como la cabeza del personaje, repitiendo el mismo mensaje Moche de los *animales de la luna*.

Caso Lambayeque

La cultura Lambayeque plasma diversas imágenes de un personaje de la más alta jerarquía, seguramente una deidad o ancestro mítico muy ricamente ataviado. Es un lugar común en los investigadores vinculados al tema, interpretar al personaje en

base a sus rasgos ornitomorfos: presenta pico de ave, muchas veces alas y cola de ave (Carrión 1959; Zevallos 1989; Shimada 1985, 1990; Narváez 1995-1996; Kauffman 1989). Generalmente su cabeza está ornamentada con una gran diadema semicircular, acompañada de diversos símbolos: líneas quebradas, espirales opuestas, olas, gran cantidad de círculos y plumas de diverso tipo.

En ciertos casos, este personaje principal, aparece con aspecto antropomorfo, haciéndose un especial énfasis en presentar a la cabeza y la cola luciendo los mismos elementos ornamentales, tema que motivó la presente investigación, como hemos indicado al inicio. Básicamente se trata de la diadema semicircular, dentro de la cual el concepto del círculo juega un rol preponderante. El personaje de la Fig. 16 (a, b y c) puede hacernos concluir en la existencia de un círculo que forman las dos diademas semicirculares que dicho personaje tiene en la cabeza y la cola. Este es un círculo de dos mitades. De hecho, la forma del clásico Tumi lambayecano, que no existe en ninguna otra tradición cultural del Perú, plantea el mismo asunto: un semicírculo superior, muy bien ornamentado y un semicírculo poco o nada ornamentado en la "hoja" del tumi, o cetro ceremonial (Fig. 15). Este concepto lo hemos observado además en las vasijas de cerámica, que tienen dos tipos de decoración divididos por el ecuador de las mismas. La parte superior es profusamente decorada y la parte inferior sin decoración o simplemente con lunares oscuros. En ciertas ocasiones, el círculo asume o reemplaza los rasgos de identidad del personaje principal: el círculo es ornado con la misma diadema semicircular, pero al que se le agrega el detalle de la característica oreja en punta y lóbulo redondeado. Este es el motivo que hemos denominado "círculo ornitomorfo" (Narváez 1995). De hecho, el círculo constituye uno de los elementos más importantes en las religiones de todo el mundo. No existe una forma más perfecta que el círculo, que lo contiene todo, círculos y dioses son muchas veces indivisibles.

Ojos y agujas

Un tema especial que queremos resaltar son las peculiares máscaras funerarias de oro en algunas de las cuales aparecen los ojos proyectados mediante largos alambres como agujas. No existen dudas de la necesidad de expresar el poder de uno de los órganos más importantes de la cabeza humana, sobre todo para un personaje considerado como ornitomorfo. Sin embargo, siendo difícil descifrar el tema, podríamos especular en torno a la capacidad del personaje de dominar con una extraordinaria visión, objetos a largas distancias o penetrar a través de la materia misma, denotando la capacidad de "ver" que hasta hoy día es parte del lenguaje habitual de los maestros curanderos en sus ceremonias o "mesas" en las que usan alucinógenos. Esta capacidad de "ver" tiene más sentido si es que ubicamos a las máscaras en su contexto funerario y por tanto de compañía para el difunto en su paso a la otra vida.

Caso Chimú

Uno de los temas míticos más representativos de este desarrollo cultural del Intermedio Tardío en la costa norte de Perú, ha sido plasmado en los relieves en barro del Palacio Velarde de Chan Chan. El tema ha sido enfocado, con una alegoría muy clara al protagonismo de un personaje central de cuya cabeza salen proyecciones ondulantes isomorfas, en cuyo interior se han plasmado imágenes de peces, cangrejos y otros animales marinos. Es un personaje con el cuerpo horizontal y cara frontal cuya presencia se ha reiterado además en representaciones de objetos metálicos. Las interpretaciones que se han hecho del relieve, indican la naturaleza sobrenatural del personaje (Hoyt y Moseley 1969-70: 51-52).

Debemos recordar la supervivencia del animal de la luna que entre los Chimú continuó como uno de los íconos más representativos, manteniendo el principio de cabeza y cola con una ornamentación especial (Olsen op.cit.). De otro lado, existen representaciones tardías Chimú Inca en las pirámides de Túcume, que muestran a un personaje zoomorfo, con cuerpo de ave, pero con un tocado de medialuna y formas parecidas a los “tumis”, que sobresalen de la boca, detrás de cabeza, de la cola e inclusive de las patas. Se observa un permanente discurso en la iconografía Chimú, que expresa un paralelo simbólico entre diversos apéndices que salen de la cabeza y se repiten en la cola (Fig. 19).

La aparición del sol al Inca Pachacuti

El Padre Cobo registró una tradición referida a la aparición del dios Sol al Inca Pachacuti:

Cuenta este Inca que antes de ser rey como fuese una vez a visitar a su padre Viracocha que estaba en Jaquijahuana, cinco leguas del Cusco, al tiempo que llegó a una fuente llamada Susurpuquio, vio caer en ella una tabla de cristal, dentro de la cual se le apareció una figura de indio con este traje: en la cabeza tenía un llautu, como el tocado de los Incas, y de la parte alta del cerebro tres rayos, muy resplandecientes, semejantes a los del sol; en los encuentros de los brazos, una culebras enroscadas; las orejas horadadas y puestas en ellas, unas grandes orejeras; el vestido era de la misma traza que el de los Incas; salíale la cabeza de un león por entre las piernas y en las espaldas tenía otro, cuyos brazos abrazaban los hombros de la estatua y una manera de culebra que le tomaba las espaldas, de alto abajo... (citado por Valcárcel 1984a: 182)

No es muy difícil imaginar la semejanza de esta figura mítica con aquellas del periodo formativo o la civilización Nazca, en la que la cabeza de la parte baja cobra una importancia vital.

Uno de los registros más interesantes que han sobrevivido, es el que realiza el padre Cobo, cuando se refiere a que nada de lo que era tocado o desechado por el Inca, era arrojado como basura, todo era colocado en petacas especiales, bajo la

custodia de un principal dedicado a ello, en espacios religiosos especialmente acondicionados (ver Valcárcel 1984a: 67). Tanto era así que las vísceras de los soberanos Inca, eran tenidas por sagradas y constituían un vínculo con los antepasados. Se ha reconocido a Ollantaytambo como uno de estos lugares en donde se conservaban las vísceras reales en tinajas de oro antes de la momificación (Amat 1997: 330). Pero existían otros lugares, como el *Tampu* en el valle de Yucay. El autor cita a Garcilazo cuando se refiere a la rebelión de Manco Inca: “El Inca pidió licencia para ir a Yucay, que como atrás se ha dicho era el jardín de aquellos Reyes y una legua abajo estaba el entierro de ellos, llamado *tampu*, donde enterraban los intestinos, que los sacaban para embalsamar los cuerpos y era verosímil que allí estuviese la estatua de oro, como retrato de su padre...”. Garcilazo al referirse a estos edificios señala que: “...eran muy grandes y soberbios de cantería” (citado por Amat 1997: 331).

Epoca colonial

No hemos realizado un trabajo detallado en torno al tema, sin embargo, creemos importante indicar el casual hallazgo de un motivo particular en una pintura colonial de la colección del Museo de Pedro de Osma en Lima. Esta pintura ha sido publicada por Stastny (1993: 144, Fig. 4) en un artículo muy interesante relacionado con el arte y la nobleza Inca. El cuadro lleva por título “Efigies de los Ingas Reyes del Perú”, que manifiesta otras versiones semejantes registradas por Gisbert (1972). En la parte central superior de la pintura, en el lugar más prominente, se ha plasmado la imagen de un escudo nobiliar coronado por la *mascaipacha* con las plumas del *qorequenque*, el halcón real de los Incas. En el interior del escudo se aprecia un felino bajo el arco iris de cuyos extremos penden dos serpientes que encierran el espacio en donde se encuentra el felino. Lo interesante es que el puma, símbolo por excelencia del poder político Inca, presenta un tocado semicircular emplumado en la cabeza, que se repite con las mismas características sobre la cola. No podemos decir si este es un rasgo reiterativo en la iconografía colonial; sin embargo, es notorio el paralelo que podemos establecer con las imágenes de la iconografía Moche o Lambayeque, en donde los adornos de la cabeza se reproducen con mucha fidelidad en la cola de los animales antropomorfos de contenido mítico.

Expresiones etnográficas del poder mágico de la cabeza

Obviamente, la presencia en la cabeza de todos los sentidos corporales: oído, vista, olfato y gusto, manifiesta un protagonismo sensorial que ninguna otra parte del cuerpo posee. Por la cabeza y el rostro nos identificamos y reconocemos. Por la cabeza podemos expresar todos los sentimientos humanos y además: reír, llorar, gemir, gritar, cantar. En el pasado, la pintura facial o tatuajes, ornamentos o joyas, tocados, etc., permitían diferenciar a grupos étnicamente distintos. Aun más, las

diferentes costumbres de modificar el cráneo son expresiones de lo mismo. La cabeza humana expresa, por tanto, poderes que pasados al plano mítico, constituyen expresiones fantásticas extraordinarias, que en muchos casos tienen vinculación con mitos de origen. El consumo del cerebro registrado por Arguedas e Izquierdo, es considerado como bueno para lograr mayor inteligencia (Arguedas e Izquierdo 1970: 209-210). Se ha hecho referencia al consumo del cerebro de picaflores en la zona de Huaraz, a fin de recibir las bondades del ave y que la autora denomina “picafloreza” (Hocqhenghem 1987).

Cada una de las partes de la cabeza, además de sus manifestaciones sensoriales, excreta diversas sustancias (saliva, lágrimas, legañas y mucosidad), que son sacralizadas por su origen. De hecho existió una especial relación entre la cabeza y los actos de creación: la proliferación de frutos o animales se vincula a la cabeza de los dioses. Un claro ejemplo es el dios de la Portada del Sol de Tihuanaco, que en su fusión con la región cultural Wari, se expresa en una cabeza de la cual brotan plantas de maíz y animales diversos. Existe un mito referido al hijo del sol, que luego de muerto por venganza de otros dioses, es el que origina con sus dientes, los granos de maíz (Calancha 1974: v. III, 32). Millones sostiene que: “Esta condición aparece presente en todas las invocaciones al Sol a la planta que incluso en cualquiera de sus formas, incluso como cancha o maíz tostado, no pierde su vibrante sexualidad. En los mitos recogidos en Huarochirí, un grano de maíz se introduce en el sexo de una mujer, que al ofrecerlo luego a un visitante, se convierte en adúltera sin percatarse de su pecado...” (Millones 2001a: 168).

En la mítica andina en general encontramos diversas manifestaciones de los poderes emanados de la cabeza de los dioses. Uno de ellos es el dios Kon. La crónica de López de Gómara menciona el poder de su aliento: “Cuentan los indios viejos que ahora ay, que lo oyeron de sus pasados, que el primer dios que uvo en la tierra fue llamado Cons, el cual formó el cielo, sol, la luna, estrellas y la tierra, con todos los animales y lo demás que hay en ella, que fue tan solamente con el pensamiento y con su resuello... Y que despues desto se fue a la mar y que anduvo a pie enjuto sobre ella, y sobre los ríos y que crió todos los peces que ay, con su sola palabra, y que hizo otras cosas maravillosas”.

Este poder nos hace recordar al dios Tatzitzetze en territorio colombiano. Fue tanto su poder que tan solo con su saliva pudo crear a Caragabí, una deidad dotada de extraordinarios poderes, especialmente por su vinculación con el fuego, al que representaba (Vélez Vélez 1990: 11). Nada de ello está muy lejos del poder y figura del dios padre, en el credo cristiano, que permitió la creación del hombre mediante el aliento que hizo caer sobre la arcilla que había modelado: “...y sopló en sus narices aliento y vida” (Génesis 2, 7). Según versiones tradicionales de Puno, el dios *Pacha Yachachiq* creó al primer hombre cuando luego de juntar en su mano las tres grasas: de los animales, plantas y las rocas, éstas hirvieron en su mano: “Al derretirse, se

desprendió de ellas un vapor blanquecino, transparente, que comenzó a cuajarse formando una figura humana. Cuando empezó a enfriarse el soplo de dios animó a la criatura” (Barrionuevo 1989: 25). El uso del aliento, para actos de creación en estas versiones tradicionales, puede estar influenciado por el mito cristiano, sin embargo, el soplo como requerimiento para ejecutar diversas ofrendas es un tema permanentemente presente en diversas sociedades prehispánicas de los Andes: se soplaban polvos de colores, cenizas, coca, o pestañas humanas dirigiéndose a las huacas o lugares sagrados (Valcárcel 1984a: 91, 106, 169, 174, 221). Esta tradición se encuentra aun vigente en muchas sociedades andinas tradicionales. Quizás una de las más interesantes haya sido registrada en Cusco y Ayacucho con ocasión de los rituales para la fertilidad del ganado. En estos rituales, se incluye el rito del *samay* que según el autor se traduce como: descansar, respirar, dar aliento:

...*samay* como dar aliento sigue existiendo dentro del rito, y que como parte de él transmite vida a los objetos o personas con quienes se relaciona. Esta situación está materializada en los rituales equivalentes que se realizan en Ayacucho —como se dijo, el corral del discurso nocturno toma la forma de una miniatura tejida en *ichu*. Su interior está poblado por figuras formadas con sebo de llama (o también de piedra) a las que se les transmite vitalidad expeliendo el aliento sobre ellos. Cuando se solicita a una persona que lo haga, se le pide diciendo “*samay*”. (Tomoeda 2001: 216-217)

El poder mágico de la cabeza es tal, que se han registrado versiones de su especial poder de volar por sí misma, versiones que deben proceder de épocas prehispánicas, como lo propone Núñez del Prado (1970). En un trabajo anterior hemos tratado de vincular a cabezas y mates (*Lagenaria siceraria*) debido a dos aspectos importantes: a) mates reemplazan o cubren a cabezas en entierros prehispánicos de diversas culturas y b) existen numerosas evidencias etnográficas que muestran el poder que confieren los mates a quienes pretenden el poder de las aves y volar (Narváez 1995). Existen además expresiones dramáticas del poder de la cabeza en representaciones míticas en templos de la sociedad Moche: un caso especial es el de Huaca de La Luna en donde existen diversas fases arquitectónicas superpuestas, que coinciden en mostrar a la cabeza de la deidad, de la cual nacen aves. La cabeza de la deidad primordial Moche, por el poder que tiene, puede superponerse a cuerpos de animales marinos, como el pulpo o la babosa del caracol.

Existen evidencias arqueológicas del poder de la cabeza por sí misma. Ciertas vasijas Moche, muestran cabezas humanas, de las cuales brotan únicamente pies. Durante la colonia, surgió el tema de Incarrí: su cabeza, luego de ser separada del cuerpo por su hermano Jesucristo o *Españarrí*, se mantiene con vida, le crece la barba continuamente y llegará el día en el que recuperará el poder, cuando de ella brote su cuerpo completo. La cabeza constituye *per se*, la única parte del cuerpo que puede tener vida por sí misma. Zuidema indica que: “Uno de los usos simbólicos del

puma, o de su cabeza, consistía en utilizarlo para representar estas aberturas de donde emergía el sol para iniciar su recorrido diario o de donde brotaban los misteriosos arco iris que adornaban los paisajes andinos” (Zuidema 1989: 307).

Las diversas partes de la *cabeza* debieron poseer atributos distintos, sobre todo aquellas relacionadas con los órganos de los sentidos. De allí emanan diversas excreciones que han sido trasladadas al plano mítico y por lo tanto son parte del mundo sobrenatural de los dioses. Valcárcel hace referencia al término *Tocancas* (del verbo *tocay*: escupir) para referirse al uso de saliva como ofrenda a las deidades: “para que no falte agua ni se seque la boca” (Valcárcel 1984a: 166). Indica asimismo, citando a Villagómez: “el viajero, para quitarse la fatiga y prevenir cualquier contratiempo, realiza el acto mágico de escupir en la cosa señalada (roca, pared, montón de piedras, etc.) arrojando la mascada de coca o maíz” (Valcárcel 1984a: 39). Las piedras consideradas como *huauques* o el alter ego de los Incas, eran llamados “*intip to cay*” o “escupitajos del sol”. En una recopilación del mundo mágico religioso, Peña Montenegro indica que los indios creen que: “Al escupir en un haz de paja *ichu* quedan libres de sus pecados y enfermedades” (citado por Valcárcel 1984a: 74). Era tal la importancia de la saliva, que se utilizaba como un “seguro”: “Al oír el canto de una lechuga, se escupe hacia ella, diciendo: “en los tuyos se ensuelva” (citado por Valcárcel 1984a: 71). Este animal, como otros, ha sido y es considerado como un ave de mal agüero en toda el área andina. Algo parecido sucede aun en Huánuco en relación con los cerros o *Jirkas*: “Los *Jirkas* chúcaros asustan, paralizan el corazón de los extraños. También producen *Ajai*, por eso deben brindarse oraciones y ofrendas o echarles un escupitajo en señal de saludo (se les escupe)” (Domínguez 1986: 74).

Existe una conocida versión recopilada por Marcos Yauri sobre el “Misterioso toro de Upacota” en la que se hace explícito el rol mágico de la saliva del animal que se convierte en plata o sus cuernos en oro (Yauri 1979). Es el mismo caso de los toros de Chongoyape, en Lambayeque, uno representa al Cerro Chaparrí y el otro al Cerro Mulato. Ambos tienen cuernos y saliva que se convierte en oro, en el primer caso, y plata en el segundo. Ambos luchan y representan a las estaciones de sequía o abundancia de agua (Narváez 2001: 98-101).

La saliva es un elemento fundamental para la fermentación de la chicha (Camino 1987), como la referida además por Pedro de Villagómez con el nombre de Yale “...en la región de Chancay para abajo, que se hacía de sora (jora) mezclada con maíz mascado y polvos de espingo: era muy fuerte y espesa. Después de ofrecerla a la huaca, la bebían los sacerdotes que perdían el juicio” (citado por Valcárcel 1984a: 34). En algunos casos se escogían a doncellas que habían ayunado previamente (op.cit.: 34), convirtiendo al procedimiento en un acto religioso. Hasta hoy, el uso ritual del *Tsáag* o tabaco entre los aguarunas requiere el uso de la saliva y el mascado: “Su extracto, obtenido por masticación e insalibación de sus hojas se ingiere fumándolo e instilándolo por la nariz” (Guallart 1989: 31).

Durante la colonia, el Jesuita anónimo se refiere al uso de la saliva como mecanismo de adivinación, tomándose en consideración la dirección que tomaba la saliva echada en la palma de la mano (citado por Valcárcel 1984a: 316). Este testimonio colonial resulta muy interesante si lo comparamos con lo descrito como creencia contemporánea en el bosque amazónico loreto:

...dicen que al encontrarse desorientada una persona en la inmensidad del bosque, debe poner su saliva en la palma de la mano izquierda, e inquirirla golpeándola con el índice de la mano derecha: —Salivita, salivita, dime ¿por donde iré?— ; y la persona seguirá la dirección en que saltó la saliva. (Izquierdo Ríos 1975: 82)

El mismo procedimiento ha sido registrado en comunidades aymaras (ver Hickman 1970: 73). A la saliva se le da poderes curativos y de sanar heridas y golpes, costumbre que hemos atestiguado en la costa norte, especialmente en varios distritos lambayecanos. Entre los Aguarunas se ha registrado lo siguiente: sobre una herida infectada, todas las mujeres de una casa —especialmente las muchachas jóvenes— van pasando por turno y escupiendo menudamente sobre la herida” (Guallart 1989: 133).

En términos etnográficos y refiriéndose al poder de la saliva en el área de Ayacucho, García Miranda dice: “En la cosmovisión campesina hay formas de neutralizar los efectos de los sueños de mal agüero, algunas de estas técnicas son: contar, en la madrugada, la trama del sueño a un perro y luego escupirle la boca del animal, de esta manera “no se cumple el sueño” o se transfiere sus efectos al animal; en otros casos ir a la orilla de un río y ‘se le cuenta el sueño’ y luego “se escupe a las aguas corrientes” para que el río ‘se lo lleve’, así se aleja el mal augurio...” (García Miranda 1996: 119).

Ajaím, es un personaje conocido en la tradición oral amazónica. Él mata y devora a la madre del niño Sol, luego, tratando de matar al niño: “Ajaím quería agarrar la lanza pero no pudo, todo lo que quería agarrar se convirtió en polvo, porque era escupido por el niño Sol, para así salvarse. En ese instante el niño aprovechó para matarlo, y lo dejó prendido en el suelo con la misma lanza. Después de matar a su abuelo el niño subió al cielo para siempre” (Jempe 1992a: 27).

En la misma región se ha documentado el poder de la saliva al adaptar la voz y personalidad de la persona que escupe: Una mujer tratando de disfrazarse de *chosna* (mono grande) se cubre el cuerpo con la pegajosa resina “leche de caspi” de un conocido árbol amazónico, luego se pegó algodón coloreado con “guisador y achote”: “Después se ha puesto como la cola el tipití (tipo de prensa hecho de pretina de topa). Recorrió todos los rincones de la casa escupiendo. También salió a la chacra, que estaba cerca de la casa a escupir”. Lo importante es que luego, convertida en Chosna, la mujer es cazada por el hijo quien se la lleva a la casa para prepararla. Cuando

estaba cocida la llama:

¡Mamá!, ya está listo, venga para comer.

La sombra de la mamá le contesta, bueno hijo, vaya comiendo, voy a traer ají todavía.

Bueno diciendo, el joven comenzó a comer la carne de chosna, esperándole a su mamá.

La saliva que dejó su mamá era la que le contestaba como si fuera viva.

(Ruiz Miveco 1992: 37)

El mismo atributo de la saliva, de reemplazar a una persona, está registrado en la tradición oral de la comunidad quechua de Kallarayan en Cuzco. Una mujer tratando de salvar la vida de uno de los protagonistas le dice: “te voy a salvar la vida... Vas a conseguir una calabaza y un plato de arcilla. En el plato vas a juntar toda tu saliva. Por la noche colocaremos la saliva en la cabecera y la calabaza al centro de la cama para que parezca que estás allí... Cuando mi padre venga a llamarte, la saliva le contestará y sabrá que estás despierto” (Granadino 1993: 64). Pachamama, convertida en una simple pastora, crea con su saliva una flor que guiará la libertad de Cusi Ckoillur, quien estuvo encerrada en un Aclla Wasi como castigo. El tema ha sido registrado como *Ckapaj Tika* (Compendio de Toro M. 1991: t. II, 256)

En otra versión del poder de la saliva y la actitud de escupir de seres sobrenaturales, se advierte que el Picaflor, personaje que sabía trabajar la chacra y lo hacía rápido y con mucha habilidad, en cierto tiempo puso a dos mujeres *Juat* para que hicieran su labor de manera rápida. El les dijo que la chacra era grande, y ellas, tratando de engañar al picaflor, sembraban en forma muy dispersa y además lo insultaron. Luego:

Picaflor, como había dejado la chacra escupiendo, no dijo nada, porque él sabía lo que iba a suceder.

Una de las mujeres dijo a su hermana:

¡Me llama hacer la necesidad!

La otra contestó:

“Vete corriendo al borde de la chacra”

Pero la mujer no pudo llegar porque la chacra cada vez se iba ampliando más. Entonces la mujer dijo: “Hermana, aquí nomás voy a defecar”.

La expresión les causó risa y continuaron riéndose, hasta que después de un rato ellas se convirtieron en sapo. (Jempe 1992: 73)

En una causa criminal contra el curandero Don Juan Vásquez, en 1710, Millones ha registrado el siguiente testimonio: “...porque padesia (roto) dolores de estomago y de cabeza y algunas beces le daban calentura(s) y habiéndolo traído y echo la relacion del achaque hizo que dicha doña Maria escupiese en la mano de dicho indio y por ella reconoció todo lo que padesia...” y más adelante continúa el documento: “...cuando reconocio la saliba reso un (f. 8) (roto: Credo) con debosion y hizo un acto de contri-

ción haciendo muchas cruces...” (Millones 2001b: 90). En la ex-hacienda La Colpa de Cajamarca, laboraba una curandera de la comunidad campesina de Yanamango, conocida como “Tasha”, diminutivo de Anastacia, que adivinaba escupiendo sobre un plato con agua caliente que salía de una pequeña olla colocada sobre el plato boca abajo (Narváez Cadenillas. com. per. 2003).

Otra de las excreciones importantes de la *cabeza* son las legañas. En Ayacucho existen creencias particulares en torno a los poderes de las legañas de los perros:

Se cree, además, que por la “cualidad” que tienen los perros de ver las “almas”, las personas que se untan los ojos con la legaña de los perros y las personas que consumen, con fines terapéuticos, “caldo de cabeza de perro”, pueden adquirir esa capacidad de “ver” los espíritus de las personas que van a fallecer. Así se anticipan a los acontecimientos porque han adquirido la propiedad de saber lo que sucederá después. (García Miranda 1996: 121)

Algo parecido podemos decir del poder de las legañas de los perros peruanos sin pelo o “biringos” en la costa norte del Perú. Pedro Weiss proporciona varias informaciones de la tradición popular, respecto a las bondades de las excreciones de la cabeza de este animal: las legañas ayudaban a tener visiones extraordinarias y el uso de la saliva para la cicatrización de la sarna. Adicionalmente menciona al caldo de cabeza para curar las enfermedades de tipo nervioso (Weiss 1976).

Las lágrimas también se convierten en ofrendas cuando se usan como argumentos para llamar a la lluvia. Una oración que registra Huaman Poma dice: “solo nuestro llanto te ofrecemos/ en cambio de tus lluvias/ en cambio de tus aguas...” (citado por Valcárcel 1984a: 249). Urbano registra en la cultura tradicional del sur del país —que involucra a territorios de Acomayo, Paucartambo, Paruro y Cusco—, un mito de creación muy particular: “Todas las plantas, frutos y productos que existen cayeron de las lágrimas del sol. Cuando el sol lloró se desprendieron de él los productos de la tierra” (Urbano 1993:298). Cuando el autor busca en los pastores de Canchas —Departamento de Cusco— el significado de la palabra “*sami*” registra el siguiente relato:

De esta pampa a aquella otra pampa la arreamos, de aquí las separamos, cuatrocientas, por ejemplo. Descansan y de aquí a poner *sami*. De aquí después escogemos los “ballesteros” de lana muy blanca, y se llevan y se hacen llorar con gatos. Se les obliga a mirar hacia la salida del sol llorando. Y luego los llevamos a la laguna Pukaqocha para que tomen agua, con estos gatos haciendo llorar. Esto es lo que llamamos “poner *sami*” para que las ovejas se multipliquen, doscientas, cuatrocientas, seiscientas... Así nuestros ganados están con *sami*. (Urbano 1993: 297)

Son las lágrimas de personajes convertidos en montañas, las que ocasionan numerosos torrentes, como el de Waskarán y Huandoy: “cuyas lágrimas dieron origen a numerosos torrentes que formaron el hermoso lago de Llanganuco” (Yauri 1979: 23-24). El poder de los gritos, el canto y la voz, que en los animales tiene un extraordinario poder, se puso de manifiesto en diversas costumbres y creencias en el pasado prehispánico: Montesinos hace referencia a las actitudes originadas como consecuencia de eclipses que atemorizan a las poblaciones andinas en general, creyendo que la luna iba a ser devorada: “Para evitar tal cosa, juntáronse todas las gentes y las mujeres y los niños lloraban y daban grandes alaridos y apaleando a los perros les arrancaban aullidos, creyendo con estas manifestaciones aplacar la ira del Hacedor” (citado por Valcárcel 1984a: 175). Otras excreciones procedentes de la *cabeza*, como por ejemplo el moco de la nariz, ha servido para explicar el origen de la sal en mitos registrados por Arguedas: “La Mina de Sal” y “Cinca Cachi” (Arguedas e Izquierdo 1970: 200-201, 204-205).

Expresiones etnográficas de los poderes, magia y simbolismo de la cola

Por complementariedad y oposición a los poderes naturales de la cabeza, tanto en animales y hombres como en dioses, la *cola* como parte de esta unidad biológica, también tiene componentes mágico-religiosos de enorme importancia. En la mitología de los Aguaruna, es reiterativa la presencia civilizadora del *jempué* o picaflor como portador de un nuevo orden, mundo civilizado gracias al fuego de su cola encendida que coloca en los árboles secos de la selva (ver Toro Montalvo 1991: t. III, 11, 271, 320). En otra parte se describe una época en la que la humanidad no tenía el aparato digestivo y por lo tanto los hombres primitivos no tenían ano. No podían comer alimentos, solamente se alimentaban oliéndolos. En el mito se relata la aparición casual de un héroe civilizador, que vino de otro mundo, que conocía el fuego, preparaba sus alimentos y defecaba. Cosa extraordinaria. Esta humanidad antigua, tuvo que aprender a cocer sus alimentos, y para poder defecar, el héroe tuvo que hacerles un ano a todos, introduciéndoles una caña afilada. El mundo civilizado es concebido así, sobre la base de la vinculación e integración de las capacidades completas de la cabeza y la “cola” en su conjunto, como una unidad biológica vital.

Los poderes sobrenaturales excluyentes de la *cola* biológica, se pueden congregar en el contexto de dos funciones vitales: a) el poder de excretar el alimento ingerido por la cabeza: en estado sólido, líquido y gaseoso y b) el poder de la reproducción humana vía excreciones de los órganos genitales y el goce sexual. Ambas funciones corporales, se han sacralizado de diversa forma, pero al mismo tiempo constituyen simbolismos de mucha trascendencia para entender los temas vinculados al poder y la religión, de modo general.

Si observamos el controvertido caso de la forma de puma de la ciudad Inca del Cusco, no dudaremos en afirmar el importante rol religioso que tenía la cola del puma, o *Pumapchupan* (en quechua). Como sabemos, esta cola estaba constituida por el encuentro de dos ríos canalizados o un *tinkuy* (unión) que en todas partes de los andes constituía, y aun constituye, un espacio ritual muy importante, sobre todo relacionado con el culto a los muertos (Earls y Silverblatt 1978: 311-314). En Cusco, cerca del *Pumapchupan*, se erigió el templo del sol en el *Coricancha* y diversos otros recintos de la realeza. En opinión de Guaman Poma, se levantó también el templo a la luna, dirigido por mujeres sacerdotisas, dentro de las cuales la *Coya* del Inca tenía un rol principal. Era tal la importancia de este sector de la ciudad, que el Cronista Betanzos indica que para la fiesta del *purap upyay* el Inca Tupac Yupanqui:

...mandó que se hiciese a las aguas e que asimismo le hiciese sacrificios; y en estos sacrificios mandó que se ofreciese mucha ropa y ovejas y *coca* y que de todas cuantas yerbas y plantas que abía en los campos trajeses las flores dellas; todo lo cual mandó que ofreciesen a las aguas en esta manera; que tomasen mucha cantidad de ropa y la hechase en aquel río del Cuzco en la parte do se juntan los dos ríos. Que ansimismo trajesen muchas ovejas y corderos e que los ofreciesen al agua y los degollasen en aquel lugar do la ropa era hechada, y que hicieses allí un gran fuego en el cual quemasen esas ovejas y corderos, y la ciniza de los tales así quemados la lanzasen en el agua en aquel mesmo sitio, y que luego tras esto lanzasen en el rio la flores que ya habéis oído; e tras esto, mandó que hechasen en el agua mucha *coca* molida e desmenuzada.

(citado por Zuidema 1989: 355-356)

De otro lado, como sostiene Zuidema, la vinculación de los rituales de la celebración de la *Situa*, que requería la participación de cientos de guerreros para ahuyentar a las enfermedades y males en general de la ciudad, tiene una íntima vinculación con la figura metafórica del cuerpo político del puma y los ríos que nacen desde su cola.

Poderes de la orina

A diferencia de la cultura occidental, las excreciones de la *cola*, tiene diversos poderes, sobre todo mágicos y curativos. Es costumbre el uso de orines humanos, hasta nuestros días, para aliviar diversos problemas de salud: desde desórdenes estomacales, hasta eliminación de manchas y cuidado de la piel. Del mismo modo hemos atestiguado en el área rural del valle Utcubamba en Amazonas, que un accidente con una herida abierta es inicialmente curada orinando sobre ella lo más pronto posible. En el siglo XVIII se utilizaba la orina como parte de una serie de sustancias curativas. Uno de estos testimonios ha sido registrado por Millones: “Y visto dicho indio las llagas de este testigo dixo que le trairia una yerba en palo y ojas y la yso moler habiéndola traído el mismo dia en casa de este testigo y rebolberla con

orines de un muchacho y se la puso a este testigo en dichas llagas por el dolor tan grande que le causo a este testigo no se la volvió a poner...” (Millones 2001b: 91). En ayacucho, los orines fermentados se mezclan con el bagazo o *qamchi* de la chicha para curar el *sullu wayra* (aire del feto muerto) frotando el producto en todo el cuerpo del niño (Cavero 1986: 170).

Estas tradiciones tienen aparentemente una vieja raigambre y de ello tenemos varias indicaciones: de acuerdo con Murúa, era de mal agüero tropezar o ver culebras, arañas, lagartijas, sapos, mariposas etc. “Neutralízase el efecto pisando la culebra con el pie izquierdo y orinándola después de muerta” (citado por Valcárcel 1984a: 50). Orinar era parte de los atributos mágicos de las fuentes de agua divinizadas. Prueba de ello era una de las oraciones que recopila Pérez Bocanegra en el siglo XVII traducida así: “Oh madre fuente, laguna, manantial, dame agua sin cesar, orina sin parar” (citado por Valcárcel 1984a: 248).

Un acto de adoración, para un personaje tan importante y temido como el arco iris, es registrado por Pedro Villagómez, como una creencia interesante: “Cuando ven aparecer en el cielo el arco iris, hacen un acto de adoración, que consiste en orinar rápidamente y con la tierra húmeda taparse las narices a fin de que no les penetre hasta las entrañas y los pudra” (citado por Valcárcel 1984a: 73). Hasta el presente en la región de Cuzco, existe la creencia de que el arco iris o *k'uychi* se reduce de tamaño, adopta forma humana y ataca, intentando introducirse a los varones por la boca y a las mujeres por la vagina (Toro Montalvo op.cit.: t. II, 195). Cuando Avendaño se refiere a la creación del género humano, describe el episodio en el que el rayo orinó en un hueco (Raco o Raca: vulva) e hizo a los hombres (tomado de Valcárcel 1984b: 4, 31). En la tradición oral de la amazonía peruana existe un relato mítico vinculado al tema de la “mujer estrella” en el que se describe el poder de una de ellas: “Aquella estrella orinaba *shaiúk /chaquira/* que el esposo la recogía y la guardaba en la tinajita. Después hacía collares que regalaba a su mujer...La estrella quiso regresar a su tierra pues se avergonzaba de ser la única que orinaba *chaquira*” (García Ruendeles y Chumap 1979: 221, ver también Toro Montalvo 1991: t. III, 299)

En la selva peruana, existe una tradición interesante que refleja el poder mágico de las plumas de un ave conocida como el *tutapishco*:

El *tutapishco* es un negro pájaro nocturno (en quechua, *tuta*, oscuridad, noche, y *pishco*, *pesko*, pájaro) su cola está formada por plumas un tanto largas. Estas plumas son valoradas como *pusanga*. No habiendo servicios higiénicos modernos en una población, un enamorado está al acecho del momento y el lugar en que orina la mujer de sus sueños: dentro del agujerito producido en el suelo por el chorro de orina de la muchacha, apenas ésta se ha ido, el enamorado prende la pluma del *tutapishco*, con la seguridad de que tendrá efecto contundente en el ánimo de ella. (Izquierdo Ríos 1975: 74)

En los encantamientos de la chacra y el corral doméstico, expresado por las mujeres aguarunas, se ha registrado el siguiente conjuro:

Sembrados recientes, bitinitas,
camotes tiernos. De la chacra el suelo esparcidos cubrid.
Como orines de niño, nuevas flores.
Cubran las yucas tiernas. (Guallart 1989: 96)

En la sierra cajamarquina, la orina sirve también como un seguro en contra de hechizos y brujería: “para evitar la brujería, hay que orinar en cruz detrás de la puerta” (Iberico 1981: 269).

Poderes de los excrementos de animales y hombres

El guano, especialmente de las aves marinas, ha sido desde siempre considerado como una bendición divina para la agricultura y por tanto requería de ofrendas, ritos especiales y aun más, se rendía culto a *Huamancantoc*, el Señor del Guano. Avendaño lo menciona como Creador del Guano e indica que “...desde tierra firme le llevaban ofrendas de conchas marinas (mullu), de polvos rojos (paria) y de akja (chicha), con las cuales creían halagar a Dios para que les diera licencia a fin de extraer el cotidiano abono” (Valcárcel 1984a: 166).

Cabello Balboa menciona a varios tipos de magos cuando se ocupa del gobierno de Mayta Capac. Entre ellos estaban los *Hachu* quienes: “...echaban suertes con el maíz de diferentes colores y con los excrementos de cuyes y otros animales. Eran También llamados *Ayllacoc*” (citado por Valcárcel 1984a: 63). Molina refiriéndose a lo mismo señala la existencia de los *Achicoc* “...que empleaban para el mismo fin granos de maíz o estiércol de llama, haciendo montones que después contaban por números pares o impares” (citado por Valcárcel 1984a: 62). En el siglo XVII, aun se registran en los expedientes de extirpación de idolatrías, la existencia de diversas “hechicerías”: en Ocro, “...se halló otro envoltorio conteniendo estiércol de llama y varios con coca”. La descripción continúa indicándose que: “En Lima, es encontrado un atadito de hierbas, cabellos humanos, una culebra, un pedazo de vestido, excremento humano, una hoja de higuera, una coronta de maíz, unos bocados de membrillo seco, un alfiler mohoso, y una cantidad de cascajo” (Valcárcel 1984a: 97). El uso de excrementos humanos no ha sido aislado, cuando se trataba de hacer daño a una persona determinada, se procedía utilizando alguna pertenencia del escogido, siguiendo un procedimiento particular: “La muñeca se hace con trapos y debe contener ‘pertenencias’ de la víctima: cabellos, pedazos de uñas, excrementos” (Baudin 1955: 229). Hasta hoy, en Ayacucho por ejemplo, se utiliza el estiércol caliente extraído de las vísceras de animales para cubrir completamente a los niños que poseen problemas de salud psicobiológica. En la costa norte del Perú se

recomienda el uso terapéutico del excremento blanco de los perros peruanos sin pelo, y su orina para extirpar las carnosidades de los ojos, pecas y verrugas (Weiss 1976). Excremento de animales e inclusive heces humanas son utilizados para propósitos curativos o para efectos mágicos (ver TAREA 1988: 84-85). En la zona rural de Cajamarca se usaban las heces de niños como emplastos para curar el cólico estomacal. Dentro de las tradiciones piuranas, hemos recibido el testimonio de un caso de curación de infección e inflamación de la piel del rostro, usando heces de niño de pecho (Rosana Correa Alamo. com. per. 2003).

Los excrementos pueden tener además otros usos: Un testimonio de 1662, en un proceso seguido contra María Ynes por hechicería y curaciones con superstición, se indicaba que una forma de encontrar a un animal perdido era mediante el uso de su estiércol:

...dixo la dicha Maria Ynes que era verdad que la dicha Ana Maria le hauia enviado a decir que le hauian hurtado o se lo hauia perdido una mula y que le hauia respondido a la susodicha que la mula no se la habian hurtado ni estaba perdida y que para que boluiesse la mesma mula enterrase en la cenissa del fogón una boniga de la misma mula y clabase ensima un cuchillo... (Ana Sánchez 1991: 17)

La bosta o heces del toro, del Cerro el Toro en Huamachuco, son consideradas como tesoros que se convierten en oro (Díaz Herrera 1990: 48). Actualmente el soñar con excrementos humanos, es sinónimo de abundancia y buena suerte. Incluyendo la creencia de que comerá “harto y bueno” (Iberico 1981: 249). En la comunidad quechua de Patabamba, en Cusco se ha registrado la tradición oral de un burro que producía oro y plata por el ano: “*Ay asnucha, asnucha...qurita, qullqita akampuway*” (Ay burrito, cágame oro y plata) (Granadino 1993: 132). En la versión del “Toro de Upacota” que vimos líneas arriba, en la que la saliva del animal que se convierte en plata o sus cuernos en oro, también se hace referencia a que sus excrementos, por el contrario, son sinónimo de destrucción (Yauri 1979: 11-12). En Cajamarca se indica que: para inutilizar definitivamente al brujo, impidiéndole que vuelva a brujear, se le da de tomar excremento humano disuelto en agua y en cacho de toro” (Iberico Más 1981: 269). En muchas partes el excremento del ganado sirve como combustible para quemar cerámica tradicional o quemándolo como repelente para espantar a los mosquitos, especialmente en la costa norte de Perú.

El nombre de una hormiga de la amazonía peruana: *Iwa numpijítu utujú* se traduce como: “la que entró por el ano de *Iwa*” el famoso gigante de los mitos amazónicos, que es portador del fuego y vinculado a la agricultura. El mito hace saber que al ingresar por el ano de *Iwa*, esta hormiga de poderosas mandíbulas, pudo cortar por dentro el cuerpo del gigante y lo mató. Quiso salir por la boca, pero tuvo el temor de que el gigante la cierre y debió salir por donde había ingresado, “Por eso desde que se ensució con los excrementos del *Iwa*, esta hormiga tiene muchas manchas de ese

color” (García Ruendeles y Chumap 1979: 654-657).

El mito de la cabeza voladora, *Uma* o *Qepqe*, registrada por Rowe como *Omarporiq*, se asocia además con otras partes del cuerpo, con capacidad de desprenderse y volar por sus propios medios. Por ejemplo, las manos pueden convertirse en perros, pero además se hace referencia a las nalgas: “las nalgas se desprenden también y van por entre las chacras, haciendo tumbos como si fueran tunau (maneja de batan) (Núñez del Prado 1970: 91-93). Vale la pena traer a colación el tema del milagro del niño Jesús Hilandero en una comunidad quechua de Cuzco, él ayudó a otro niño para cumplir con la tarea de hilar lana de oveja que los padres le habían encomendado, el niño Jesús le dijo: “No te aflijas, te voy a ayudar...voy a dar de comer lana a una de las ovejas. Tu la vas a jalarla de su trasero y enrollarla” (sic) (Payne 1984: 112-115). Este es el niño actualmente venerado en la iglesia de Ollantaytambo.

Poderes del *supe*

En la cultura tradicional andina, es interesante anotar el poder mágico del mal olor que produce el aparato digestivo: la flatulencia, el *supe*, o ventosidad humana, se usa para deshacerse de malos espíritus en lugares desolados. Uno de los casos más conocidos es el de la *Casharaca*, una mujer que tiene espinas en la vulva y que tienta y trata de seducir a los caminantes solitarios en la sierra nororiental de Perú. Solamente el *supe* e insultos del más grueso calibre pronunciado a gritos, son los dos remedios elementales para hacer alejar a tan peligroso personaje y liberarse así de una muerte segura.

Sin embargo, existen relatos en la tradición oral amazónica que hacen referencia al poder creador y productivo de los supes: la mujer Rana, aunque era “feíta” lograba contentar a la familia del Sol. Se convirtió en la mujer del Niño Sol, cultivaba las chacras ella sola, preparaba masato y proporcionaba víveres constantemente a la familia: “Años por años vivía. Por ella se abundaron las plantaciones que tuvo su suegro llamado Sol. De esta manera vivía la mujer Rana. Cuando se acostaba con su marido en la noche, ella se pedeaba y amanecía una porción de maní. Por todo esto su suegro y su suegra le amaban con mucha ternura...” (Flores Alejandro 1992: 66).

El mal olor producido por el zorrillo o añaz, se explica en el plano mítico como el castigo divino de Cuniraya a consecuencia de una respuesta negativa cuando la deidad buscaba a su amada, la huidiza Cavillaca (Taylor 1987).

El sexo como parte del concepto *cola*

El tema sexual tiene por sí mismo un enorme peso en el análisis de la dualidad biológica. Diversas representaciones prehispánicas indican la importancia de los órganos genitales y las relaciones sexuales en general. El poder religioso, político o

económico, está íntimamente relacionado con una determinada conducta sexual. Existen escenas en las que una pareja de deidades tiene relaciones sexuales y están asociadas íntimamente al árbol de la vida (Kauffmann 2001: 197-198). Si examinamos detalles de esta representación, observaremos que tanto de la cabeza de ambos dioses, como de su “cola”, brotan serpientes turgentes (Fig. 18). Aunque, en otros casos, las serpientes sobresalen de todo el cuerpo. En la cultura Nazca (Figs. 17a, b y c) llama la atención la representación de mujeres, posiblemente embarazadas, que muestran pintura mágica religiosa tanto alrededor de la vulva, como en la parte posterior, sobre el ano (Kauffmann op.cit: 108; Lyon 1978). En este caso, es necesario indicar que aparentemente los valores simbólicos representados son los mismos: rostro central de felino, de cuya boca emana una “lengua” que se dirige en cada caso a la vagina o el ano. De la cabeza del felino, brotan rayos que culminan en extremos doblados como volutas y en ambos se observan además representaciones de cabezas trofeo bajo el rostro central, a ambos lados de la lengua. Otras representaciones semejantes, presentan sobre vulva y ano notables figuras de seres míticos, recargados de elementos simbólicos complejos (ver Kauffmann 2001: 153, Foto 219 y Lyon 1978: 106).

En ciertas vasijas Moche se ha representado un ser sobrenatural, con los símbolos de poder de los dioses: grandes colmillos, aretes y cinturón o cola de serpientes, que tiene relaciones sexuales con una mujer, en un contexto en el que tiene además, sirvientes y mujeres que esperan su turno. Sus representaciones terrenales, señores o curacas, como es sabido, tenían la posibilidad de tener varias mujeres y concubinas, que los acompañaban en sus regios entierros hacia la otra vida. Sabemos también, que los señores o curacas tenían la posibilidad de disfrutar de relaciones homosexuales con personajes preparados para ello, desde niños, en diversos templos de la costa y sierra en los Andes. La importancia del sexo, en general, ha quedado demostrada en la gran cantidad de representaciones en todas las culturas, incluyendo una gran diversidad de variantes (Kauffmann 2001).

En las prácticas y creencias mágicas recopiladas por el Dr. Pérez Bocanegra, se indica que los órganos genitales eran también sujetos de sahumación y frotaciones con la finalidad de tener mayor cantidad de relaciones sexuales: “Se sahumaba con *huanarpu* las partes pudendas para tener acceso con mujer con mayor frecuencia... El sahumero con *huallaquita* tiene efecto positivo... Para el mismo fin se usa el afrodisíaco en unos gusanos llamados *Sucama*, con los cuales se frota el sexo” (citado por Valcárcel 1984a: 72). La virilidad expresada en falos desproporcionados es expresión del poder masculino sobre el femenino. No creo que sea correcta la interpretación del sexo contra natura solamente como expresión de una estrategia anticonceptiva. Podría ser entendido además como parte de conceptos que conducen a la idea de igualdad del ano y la vagina como componentes de la cola en su conjunto, por tanto, ambos pueden ser objeto del juego y el placer sexual. Según el concepto

que hemos tratado de definir en un inicio, la penetración vaginal o anal podría indicar, un acto sexual que considera a ambos conductos con la misma importancia o jerarquía. Un ejemplo podría ser el de las mujeres Nazca que describimos líneas arriba, que ornamentan por igual la parte vaginal y anal. Del mismo modo, podríamos ensayar la hipótesis de que una forma de integrar la cabeza y cola en una unidad de opuestos, es mediante el sexo oral que está tan bien representado en las culturas prehispánicas de los Andes centrales. Como discutiremos adelante, existe la posibilidad de entender a la boca como matriz, fuente de origen, de creación y por lo tanto de condición femenina.

En la leyenda de *Acoytrapa*, registrada por Martín de Murúa, personaje que logró tener sexo con una *aclla*, tema prohibido, se indica que el varón tenía: “un tirado de plata (emblema acordonado)” puesto “por encima de la frente (...que) resplandecía y ondeaba con mucha gracia”. Aquello motivó que Chuquillanto quedara deslumbrada. Murúa afirma que aquel emblema era denominado *campu*, pero que el pastor se refería a él llamándolo *utusi* y que “algunos quieren decir que *utusi* significa el miembro genital (...)” (citado por Kauffmann 2001: 123).

La sangre que emana como consecuencia de la ceremonia de la *pishta*, en los ritos de pasaje hacia la pubertad, entre los Sharanahua, representa la extraordinaria importancia del tema sexual y su vínculo con la fertilidad de la tierra:

El hombre sostiene y separa las piernas de la joven, mientras la anciana, de expertas manos, secciona con el cuchillo de paca (*kudoti*) los labios interiores (*chispi*) y el clítoris (*maspi*) de la joven.

La sangre es cuidadosamente recogida en la olla, y, luego de taponar la herida con las hemostáticas hojas del “cora rao” la joven es entregada a la madre, quien la tenderá en su hamaca, cuidará de que las heridas cicatricen y, durante la convalecencia, la introducirá en los secretos de la maternidad, así como las obligaciones y tabúes de la mujer sharanahua.

... ..

La olla que la contiene es sacada de la casa, llevada al bosque y enterrada ceremonialmente, para asegurar la fertilidad de las jóvenes. Es como la semilla introducida en la tierra destinada a dar fruto. Su fecundidad está íntimamente ligada a la tierra, porque es en ella donde los engendra, los da a luz y los entierra, cerrando así el círculo de su fertilidad. Por eso en la agricultura es también la mujer quien introduce la semilla en la tierra. (Kauffmann 2001: 215)

Colocar bebidas cerca de los genitales es conducta necesaria para pedir fecundidad. En Huamanga, para el aporque del maíz, se realizan diversos ritos, uno de ellos tiene relación con el consumo de chicha y la actitud de *tinkar*. El encargado, como parte del rito: “vacfa la chicha en un *wampar* y t’inka a los cuatro vientos y bebe. “Todos hicieron igual, diciendo más o menos la misma oración. Las mujeres reciben por turno el *wampar* de chicha, lo ponen un rato entre sus piernas, en

presagio de fecundidad, t'inkan y beben” (Dalle 1983, citado por Cavero 1986: 142). El esperma de ciertos animales totémicos, como el jaguar, es considerado como creador de semillas alucinógenas, que sirven justamente para acceder al poder de dicho animal, durante las ceremonias de maestros curanderos (Reichel-Dolmatoff 1972, citado por Campana 1995: 37).

Sin embargo, en algunos casos, el sexo no tiene en el área amazónica una connotación únicamente reproductiva o erótica, sino curativa: Existe un insecto horripilante conocido como *chicharramachacuy* o “cigarra víbora”, temido por el poder de su lanceta que se dice, produce la muerte. Es tanto su poder, que su veneno mata al árbol donde moran. Si una persona es atacada por este animal, que no se desprende hasta que la víctima muere: “Sostiene la gente que el remedio es el acto sexual inmediato: si la víctima es un hombre, puede acudir a cualquier mujer, y si es mujer a cualquier hombre” (Izquierdo Ríos 1975: 39).

Comentarios finales

Los materiales expuestos previamente, conducen a la posibilidad de establecer una hipótesis de trabajo. Los símbolos que reiteradamente aparecen en diversas manifestaciones iconográficas de sociedades prehispánicas, vinculadas a la *cabeza y cola* de animales o personajes míticos, constituyen códigos de poder, que hacen referencia, entre otras cosas, a la importancia de la unidad biológica, cuyas expresiones naturales, han sido sacralizadas. Los temas vinculados a la tradición oral que otorgan poderes sobrenaturales a elementos de la *cabeza y cola*, de animales y personajes antropomorfos, pueden constituirse por ello, en expresiones de continuidad cultural desde el pasado prehispánico.

El hecho de que todo lo excretado por el aparato digestivo o urinario en hombres y animales tenga poderes diversos que representan curación, buena suerte y fortuna, pero además armas utilizadas para causar daño, discrepa abiertamente con los conceptos de la tradición occidental, que considera a todos estos elementos como desechos inservibles o repugnantes. Es posible que muchos temas vinculados a las excreciones de la *cola*, en hombres y animales, no fuera considerado en los registros de las crónicas de españoles por no entrar en sus propios esquemas y valores. Como hemos visto, hay contenidos en el concepto de *cabeza y cola*, que han sobrevivido en la cultura tradicional luego de 500 años, sin embargo, es posible que muchos otros, que fueron muy importantes en el pasado prehispánico hasta la colonia, no fueron registrados. Una de las costumbres que ha sobrevivido, es el uso de la saliva para fomentar la maceración de la chicha en la costa norte o el *masato* en los grupos de la amazonía peruana, tema que llama la atención y el pudor de mucha gente urbana, considerándolo repugnante. Del mismo modo el peligro de tomar “chicha sucia”: “Muchas mujeres colocan dentro de la chicha trozos de ropa interior, incluso, a veces,

le echan sangre menstrual u orina, con el fin de hacer daño al hombre que las ha abandonado, produciéndole impotencia. En otros casos, le añaden uñas y cabellos para ‘amarrarlo’, es decir para que se enamore y no se aparte de ellas” (Camino 1987: 70).

Varias interpretaciones relacionadas con *cabeza y cola* realizan valoraciones fundamentalmente vinculadas a los conceptos “cefálico” y “genital” y por tanto vinculados con la reproducción humana. Creo que esto es correcto. Sin embargo, a la luz de la información existente, el concepto “*cabeza y cola*” es mucho más complejo y va más allá de lo cefálico —entendido como “cerebral”— y genital. Creo que debemos prolongar las interpretaciones al entendimiento del poder mágico de todos los aspectos sensoriales y de las excreciones de la cabeza y de aquellos otros de la cola, que son complementos al asunto puramente cerebral y reproductivo.

El Perú, de otro lado, es un país en el que se escupe mucho, actitud que probablemente está tradicionalmente asociada a las creencias que hemos descrito antes y que considera a la saliva como un poderoso “*seguro*” frente a cualquier peligro latente. Cuando un campesino del valle de La Leche en Lambayeque, se asusta, tropieza, cae, en algún paraje, debe escupir, “*granputear*” y golpear el lugar con alguna piedra o cualquier objeto contundente que tenga a la mano, con el fin de evitar que su alma se quede en el lugar. Si se encuentra frente a alguna fuente de olores fétidos, no se tapa la nariz, escupe. Mucha gente en el área rural, en general, se escupe y frota las manos antes de cualquier labor que requiera fuerza física o antes de practicar un lance decisivo o al inicio de cualquier juego. Los maestros curanderos, tienen la costumbre de asperjar líquidos diversos para sus ceremonias de curación. Definitivamente la *cabeza y la cola* tienen poder, de otro modo no podríamos comprender, por ejemplo, porque razón en la amazonía loreta se piensa que cuando ciertos animales se frotan sus colas o traseros en piedras, árboles, etc. anuncian la lluvia (Izquierdo Ríos 1975:49).

En las sociedades andinas y costeñas en especial, muchos de los objetos que sirvieron para ornamentar los órganos vinculados a los poderes de la cabeza o la cola han desaparecido para siempre. Es muy posible que las orejeras y narigueras, así como la compleja pintura facial, hayan sido expresamente prohibidas por la nueva fe cristiana, debido al significado religioso que tenían. El uso y ornamentación de orejeras o narigueras en las sociedades prehispánicas (compleja a veces, o decoradas con temas geométricos de profundo simbolismo religioso) no es más que una respuesta a la necesidad de reflejar poder y aquello que ese poder confiere, frente al común de las personas. No existe registro contundente en la arqueología peruana que indique, por ejemplo, la costumbre del común de la gente de usar narigueras tocados con las diademas en forma de medialuna. Aparentemente estas eran prerrogativas de sectores de status elevado.

Cabeza y cola representan una unidad dual indivisible y armónica. Sin embargo,

dentro de esta unidad destaca la magnificencia y poder mayor de la cabeza. Tanto es así, que la forma de representar el poder de la cola es agregándole una cabeza como sucede en la iconografía Chavín. Se añaden cabezas hasta en las patas de los felinos míticos y en varias partes del cuerpo de las deidades. Tema que subsiste hasta en las representaciones coloniales tempranas que retratan a nobles de descendencia Inca que lucen rostros aparentemente de felinos sobre las rodillas, sobre los pies y en los hombros (Cummins 1993: Fig. 17). Esta dualidad ha sido reconocida ampliamente por quienes han estudiado el tema Chavín: Tello pensaba que el Obelisco que lleva su nombre representaba a dos fuerzas opuestas pero complementarias: una vinculada a las fuerzas de la estación seca y la otra vinculada a las fuerzas de la estación lluviosa (Tello 1960). Otros investigadores han planteado argumentos de dualidad (ver Burger y Salazar Burger 1993; Lathrap 1973; Lyon 1978), que coinciden en lo fundamental. Quizás la parte vital más importante de la cabeza es la boca, uno de los temas más apasionantes como lectura en la iconografía andina. De hecho la boca ha representado en muchas religiones en el mundo, un elemento vinculado a actos de creación, como se ha dicho antes. Sin embargo, quisiéramos destacar un aspecto mágico relevante: lo que salga de la boca, brota de las tinieblas, sale a la luz. Por ello manifiesta un paralelo muy importante con su capacidad matricial, generadora de vida. En este sentido, la boca de los toros míticos de la tradición oral peruana, de donde emana saliva que se transforma en metales preciosos, puede transportarnos simbólicamente al concepto de una boca como la madre tierra, de cuyo interior extraemos los metales.

Como hemos visto, muchas veces la saliva adquiere la personalidad de un determinado individuo, lo reemplaza. El hecho de encontrar este tema en lugares tan disímiles como la amazonía de Loreto, los aguarunas y comunidades quechuas en Cusco, da una idea de su validez como concepto andino. Sin embargo, en América central existen paralelos importantes, como el mito registrado en el extraordinario texto de Popol Vuh, vinculado a la heroína *Ixquic* que quedó embarazada porque la cabeza que residía en el árbol de una jícara, escupió saliva en la mano de la doncella. Es interesante anotar, además, que este árbol no daba frutos, pero lo hizo al instante cuando se le colocó la cabeza del cazador *Hun Hunahpú* transformándose en una especie prodigiosa por los frutos redondos que producía. La saliva tiene el poder del semen, es el semen de la boca masculina. En el plano mítico, la boca al producir baba, genera vida y por tanto adquiere el papel del agua como elemento fertilizador de la madre tierra. En síntesis, la boca tiene entonces entre otros poderes, el ser una matriz creadora, pero además es capaz de adquirir el poder de preñar mediante la saliva.

Quizás una de las interpretaciones más interesantes y sólidas para entender el rol de esta unidad biológica, la podemos encontrar en la discusión que hace Zuidema en torno a los conceptos y simbolismos detrás de la figura del Cusco como un puma. A

partir de la idea central del puma como simbolismo del poder político Inca desde la ciudad del Cusco, se concluye que la cabeza del Cusco o del puma es el Inca por sí mismo. La cola representa así, el lazo con el “cuerpo político” o el Estado Inca. La relación de la cola con los ríos es de por sí bastante atrayente por el simbolismo que conllevan las vasijas Inca, que permiten que el líquido del interior pase por la boca de los felinos u otros animales huecos representados a los costados, para finalmente atravesar el cuerpo y por la cola nuevamente ingresar al recipiente principal. “El vaso que lleva en su borde un animal con cola (siendo el *puma* el animal usado para este propósito) es una perfecta metáfora para este concepto hidrológico: la recirculación del agua a través de los ríos, el océano y la lluvia” (Zuidema 1989:362). Al mismo tiempo esto convierte a la dualidad biológica de cabeza y cola en una unidad indivisible de creación y regeneración. Salvando las distancias, el milagro del Niño Jesús hilador quechua de Cusco, que mencionamos líneas arriba, se sirve del principio o concepto de unidad de la cabeza y cola de las ovejas, para poder culminar con la tarea del hilado.

Si cabeza y cola tienen tocados de la misma jerarquía, es implícita la presencia de otra cabeza en la cola de los personajes. Esta cabeza es la que se ha representado como tal en la iconografía Chavín y que probablemente pervive en la descripción del mítico dios Sol que se presenta al Inca Pachacuti en la descripción de Cobo. El estudio de este tema ha permitido percatarnos de que, en muchos casos, el elemento o símbolo sacralizador de la cabeza o la cola, aparece además en otras partes del cuerpo. En especial la espalda de seres antropomorfos o el lomo de animales sobrenaturales. Esto puede tener diversas implicancias en el estudio de la ideología andina, considerando evidencias etnográficas como el de las cabezas voladoras *quepque* tema que vincula además a otras partes del cuerpo a tener la posibilidad sobrenatural de volar y desprenderse de su lugar. Es posible que estemos ante la lectura de diversos “espíritus” asociados a diferentes partes del cuerpo, que los animan y se materializan en símbolos peculiares para cada desarrollo cultural: pueden ser las cabezas felinas de Chavín, los “rayos” de los Huari, los símbolos escalonados y espirales Moche, las serpientes del formativo y los desarrollos costeños tardíos, o las formas de medialuna o *tumis* de los Chimú y Lambayeque. En este último caso, hemos visto como, en ciertas representaciones de animales, la forma del *tumi* se aprecia en un solo personaje como proyecciones de la cabeza, la cola, la lengua y en la parte posterior de la cabeza. En este sentido, creemos que existe un paralelo bastante claro entre los personajes Chavín, que presentan cabezas de felinos en los pies y brazos, serpientes que salen de los ojos, orejas, nariz, etc., con los ornamentos que los cronistas describen para los Incas de privilegio: brazaletes en las muñecas, inclusive en los tobillos, rodillas, pectorales, orejeras, narigueras, coronas. En los ritos funerarios resulta difícil comprender para los arqueólogos, porqué se enterraban a ciertos individuos con láminas de plata en la boca, en esta perspectiva,

es muy probable que fuera de mucho interés e importancia ornamentar a una de las partes más importantes de la *cabeza*. Es lo mismo que se busca expresar cuando se colocan brazos y manos, piernas y pies de oro en la tumba. La famosa tumba de Sipan nos ofrece una lectura bastante importante que no ha sido realizada o discutida aun: La cabeza esta ornamentada con diademas de oro en medialuna acompañados de plumería. Luce ojos, nariz y dientes postizos de oro, orejeras y narigueras. Al mismo tiempo en la *cola* del personaje se colocó la diadema semilunar más grande, además de “protectores coxales” (verdaderas colas simbólicas), sonajas con el rostro de la deidad e inclusive pectorales colocados *ex profeso* sobre los muslos, en la parte de la *cola*. Este contexto refleja la necesidad de expresar la nobleza de la unidad biológica y los sentidos corporales, expresados en ambos polos cabeza y la cola de hombres y animales, que representan a los dioses y ancestros en este mundo. Esto hace pensar, que efectivamente la *cola* era concebida como un ente con otra cabeza que debía tener diadema y pectorales. Desde nuestro punto de vista, el paralelo con el tema de las dos grandes cabezas de los personajes sobrenaturales de los Chavín, renueva su vigencia y marca el derrotero de estos conceptos en todas las sociedades prehispánicas.

Luego de esta primera mirada a la iconografía y contextos arqueológicos de varias culturas andinas, a los que se suman los datos de las tradiciones orales y mitos, podemos concluir en la existencia de un patrón basado en la idea de unidad espiritual y biológica, que tiene como uno de sus ejes más importantes, el concepto de “*cabeza y cola*”, como las cabezas de arriba y abajo, unidad indivisible de opuestos complementarios. Esto sucede para hombres y animales, y se manifiesta con formas distintas, pero con un solo concepto andino unificador, en los temas de origen, creación y los grandes dioses andinos. Aspectos que sobreviven en los relatos fantásticos de la tradición oral andina.

Bibliografía

Alva, Walter

1994 *Sipan*, Lima: Bakus & Jonhston.

Amat, Hernán

1997 Arqueología y etnohistoria de Ollantaytambo. En H. Amat y G. Palomino (eds.), *Actas del XI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco, Universidad Nacional de La Plata-Argentina, Centro de Estudios Históricos-Militares del Perú, Lima, pp. 303-337.

Arguedas, J. M. y Francisco Izquierdo Ríos

1970 *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima: Casa de la Cultura del Perú.

Baudín, Louis

1955 *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos Incas*, Buenos Aires: Hachette.

- Barrionuevo, Alfonsina
1989 *Los dioses de la lluvia*, Lima: CONCYTEC.
- Burger, Richard y Lucy Salazar-Burger
1993 The Place of Dual Organization in Early Andean Ceremonialism: A Comparative Review. En L. Millones y Y. Onuki (eds.), *El mundo ceremonial andino*, Senri Ethnological Studies 37, Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 97-116.
- Calancha, Antonio de la
1974 [1608] *Crónica moralizadora*, Lima: Ignacio Prado P.
- Camino, Lupe
1987 *Chicha de maíz: Bebida y vida del pueblo Catacaos*, Piura: CIPCA.
- Campana, Cristóbal
1995 *Arte Chavín: Análisis estructural de formas e imágenes*, Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Carrión Cachot, Rebeca
1959 *La religión en el antiguo Perú: Norte y centro de la costa, período post-clásico*, Lima.
- Cavero Carrasco, Arnulfo
1986 *Maíz, chicha y religiosidad andina*, Huamanga: Universidad San Cristóbal de Huamanga.
- Cummins, Thomas
1993 La representación en el siglo XVI: La imagen colonial del Inca. En H. Urbano (compilador), *Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra*, Estudios y Debates Regionales Andinos 84, Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, pp. 87-136.
- Díaz, Herrera
1990 *Tradición oral: Departamento de La Libertad*, Centro de Investigación y Divulgación Cultural para la Infancia, Auspiciado por CONCYTEC.
- Domínguez Condezo, Víctor
1986 *Wayraviento: Cantos y leyendas de tierra nativa*, Huánuco: Instituto Nacional de Cultura.
- Earls, John y Irene Y Silverbaltt
1978 La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLIII Congres International des Americanistes* 4: 299-325.
- Eliade, Mircea
1960 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Flores López, Alejandro
1992 Historia para crear toda clase de frutas comestibles. En *Cácámeewa y otros relatos indígenas y ribereños*, Lima: AIDSESEP, Oficina Regional-Iquitos, Programa de Formación de Maestros Bilingües, pp. 64-70.
- García Miranda, Juan José
1996 La muerte en la cosmovisión andina: Los presagios. En L. Millones y M. Lemlij

- (eds.), *Al final del camino*, Lima: SIDEA, pp. 116-125.
- García Ruendales M. y Aurelio Chumap
 1979 *Universo mítico de los aguarunas Duik Muún*, Tomo I, Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Gisbert, Teresa
 1972 *Iconografía indígena en la arquitectura virreynal*, La Paz: Editorial Gisbert y Cía.
- Granadino, Cecilia
 1993 *Cuentos de nuestros abuelos quechuas: Recuperando la tradición oral*, Cusco: Fos-Belgica.
- Guallart, S. J. José María
 1989 *El mundo mágico de los aguarunas*, Lima: Ediciones CAAAP, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Hickman, John
 1970 *Los aymara de Chinchera, Peru*, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Hocquenghem, Ann Marie
 1987 *Iconografía mochica*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hoyt M. y Michael Moseley
 1969-1970 *The Burr Frieze: A Rediscovery at Chan Chan. Ñawpa Pacha 7-8*, Berkeley: Instituto de Estudios Andinos.
- Iberico Mas, Luis
 1981 *Folklore mágico de Cajamarca*, Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca y Casa de la Cultura de Cajamarca (2da. edición).
- Izquierdo Ríos, Francisco
 1975 *Pueblo y bosque: Folklore amazónico*, Lima: P. L. Villanueva.
- Jempe, Hernán
 1992a Ajaim. En *Cácámeewa y otros relatos indígenas y ribereños*, Lima: AIDSESEP, Oficina Regional-Iquitos, Programa de Formación de Maestros Bilingües, pp.23-28.
 1992b El picaflor y el tatatao. En *Cácámeewa y otros relatos indígenas y ribereños*, Lima: AIDSESEP, Oficina Regional-Iquitos, Programa de Formación de Maestros Bilingües, pp. 71-73.
- Jornada Laguna, José Luis
 s.f. *Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del Alto Marañón*, Lima: Retablo de Papel, INIDE.
- Kauffmann Doig, Federico
 1989 Oro de Lambayeque. En *Lambayeque: Colección artes y tesoros del Perú, Culturas Precolombinas*, Lima: Banco de Crédito, pp. 163-260.
 2001 *Sexo y magia sexual en el antiguo Perú*, Lima: Quebecor World Perú. S.A.
- Lathrap, Donald
 1973 Gifts of the Cayman. En D. Lathrap y J. Douglas (eds.), *Variation in Anthropology: Essays in Honor of John McGregor*, Urbana: Illinois Archaeological Survey, pp. 91-105.

- Lurker, Manfred
 1992 *El mensaje de los símbolos: Mitos, culturas y religiones*, Barcelona: Editorial Herder.
- Lyon, Patricia
 1978 Female Supernaturals in Ancient Peru. *Ñawpa Pacha* 16: 95-140, Berkeley: Instituto de Estudios Andinos.
- Menzel, Dorothy
 1968 New Data of the Wari Empire in Middle Horizon Epoch 2A. *Ñawpa Pacha* 6: 47-114, Berkeley: Instituto de Estudios Andinos.
- Millones, Luis
 2001a Plantas o dioses: Contrapunto entre la papa y el maíz. En *Dioses y demonios del Cuzco*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 165-185.
 2001b *Las confesiones de don Juan Vasquez*, Lima: IFEA-Universidad Católica del Perú.
- Morales, Daniel
 1997 Estructura dual y tripartita en la arquitectura de Pacopampa y en la iconografía Chavín. En H. Amat y G. Palomino (eds.), *Actas del XI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco, Universidad Nacional de La Plata-Argentina, Centro de Estudios Históricos-Militares del Perú, Lima, pp. 291-300.
- Narváez Vargas, Alfredo
 1995 El ave mítica lambayeque: Nuevas propuestas iconográficas I. *Utopía Norteña (I)*, Lambayeque: Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, Facultad de Ciencias Histórico Sociales y Educación.
 1996 El ave mítica lambayeque: Nuevas propuestas iconográficas II. *Utopía Norteña*, Lambayeque: Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, Facultad de Ciencias Histórico sociales y Educación.
 2000 *Museo de sitio Túcume: Guía de visita*, Lambayeque: Museo de sitio Túcume, INC.
 2001 *Dioses, encantos y gentiles: Una introducción al estudio de la tradición oral lambayecana*, Lambayeque: Museo de sitio Túcume, INC.
- Núñez del Prado Bejar, Juan V.
 1970 El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotabamba. *Allpanchis* 2(2), Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Olsen, Karen
 1976 The Moon Animal in Northern Peruvian Art and Culture. *Ñawpa Pacha* 14: 21-40, Berkeley: Instituto de Estudios Andinos.
- Payne, Johnny
 1984 *Cuentos cusqueños*, Biblioteca de la Tradición Oral Andina 5, Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Quijada Jara, Sergio
 1985 *Estampas huancavelicanas*, 2da. ed, Lima: Dugrafis.
- Ravines, Rogger
 1968 Un depósito de ofrendas del Horizonte Medio en la Sierra Central del Perú. *Ñawpa Pacha* 6: 19-45, Berkeley: Instituto de Estudios Andinos.

- 1977 Excavaciones en Ayapata, Huancavelica, Perú. *Nawpa Pacha* 15: 49-100, Berkeley: Instituto de Estudios Andinos.
- Rowe, John H.
 1962 *Chavín Art: An Inquiry into Its Form and Meaning*, New York: The Museum of the Primitive Art.
- Ruíz Miveco, Manuel
 1992 El hombre bora consigue el pijuayo. En *Cácámeewa y otros relatos indígenas y ribereños*, Lima: Ed. AIDSESEP, Oficina Regional-Iquitos, Programa de formación de Maestros Bilingües, pp. 29-54.
- Sánchez, Ana
 1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes: Chancay siglo XVII*, Archivos de Historia Andina 11, Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Shimada Izumi
 1985 La cultura Sicán: Caracterización arqueológica. En E. Mendoza (ed.), *Presencia histórica de Lambayeque*, Chiclayo: Ediciones y representaciones Falconí e.i.r.l., pp.76-133.
 1990 Cultural Continuities and Discontinuities on the Northern Coast of Peru, Middle-Late Horizons. En M. E. Moseley & A. Cordy-Collins (eds.), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, pp. 297-392.
- Stastny, Francisco
 1993 El arte de la nobleza inca y la identidad andina. En H. Urbano (compilador), *Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra*, Estudios y Debates Regionales Andinos 84, Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, pp. 137-156.
- TAREA
 1988 *Biblioteca campesina*, Cajamarca: ASPADERUC.
- Taylor, Gerald
 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII: Estudio biográfico sobre Francisco de Avila de Antonio Acosta*, Lima: IEP-IFEA.
- Tello, Julio César
 1960 *Chavín: Cultura matriz de la civilización andina, Primera parte*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tomoeda, Hiroyasu
 2001 Estética del ritual andino. En *Dioses y demonios del Cuzco*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 189-219.
- Toro Montalvo, César
 1991 *Mitos y leyendas del Perú*, 3 tomos, Lima: A.F.A. Editores Importadores S.A.
- Urbano, Henrique
 1993 Las tres edades del mundo: La idea de utopía y de historia en los Andes. En H. Urbano (compilador), *Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra*, Estudios y Debates Regionales Andinos 84, Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, pp. 283-304.

Valcárcel, Luis E.

1984a *Historia del Perú antiguo*, tomo III, 4a edición, Lima: Mejía Baca.

1984b *Historia del Perú antiguo*, tomo IV, 4a edición, Lima: Mejía Baca.

Vélez Vélez, Luis Fernando

1990 *Relatos tradicionales de la cultura Catía*, Medellín: Universidad de Antioquia.

Weiss, Pedro

1976 *El perro peruano sin pelo*, Serie paleobiología No. 1, Lima: Museo Nacional de Antropología y Arqueología.

Yauri Montero, Marcos

1979 *Leyendas ancashinas*, Huaraz: P. L. Villanueva.

Zevallos Q., Jorge

1989 Introducción a la cultura Lambayeque. En *Culturas precolombinas, Lambayeque: Colección Artes y Tesoros del Perú*, Lima: Banco de Crédito, pp. 15-102.

Zuidema, Tom

1989 Significado en el arte Nazca: Relaciones iconográficas entre las culturas Inca, Huari y Nazca en el sur del Perú. En *Reyes y guerreros: Ensayos de cultura andina*, Lima: FOMCIENCIAS, pp. 386-401.

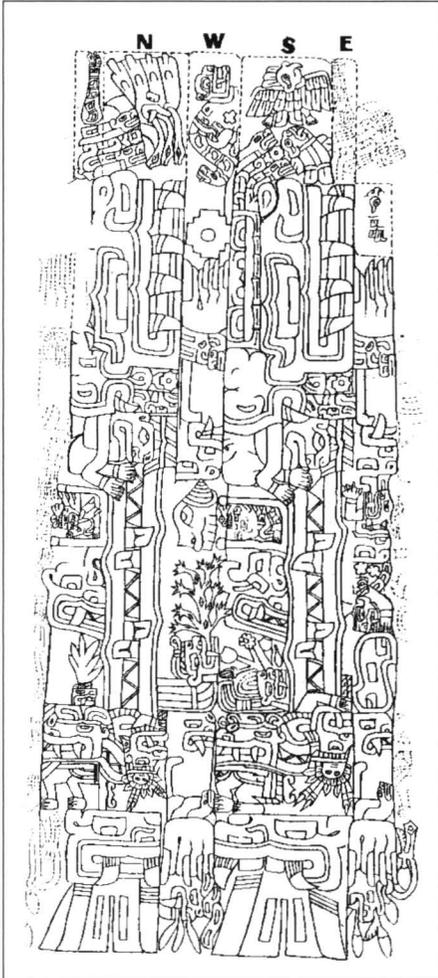


Fig. 1 Obelisco Tello. (Fuente: Campana 1995)

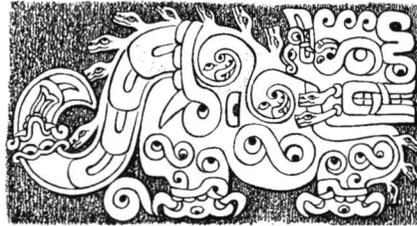


Fig. 2 Felino Chavín. Nótese la cabeza de la cola. (Fuente: Campana 1995)



Fig. 3 Ave mítica Chavín mostrando la cabeza "cefálica" y la "genital". (Fuente: Campana 1995)

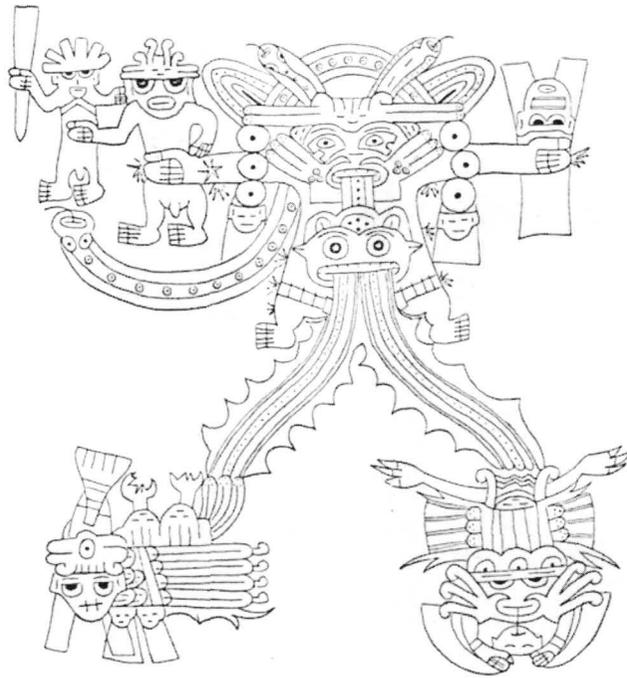


Fig. 4 Deidad Nazca con dos cabezas: "cefálica y genital" interconectadas. (Fuente: Zuidema 1989)



Fig. 5 El Dios Halcón de los Nazca con sus dos cabezas. (Fuente: Zuidema 1989)

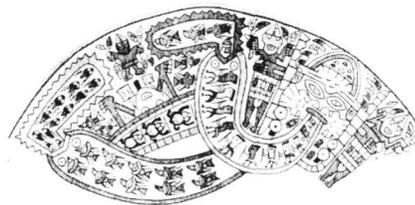


Fig. 6 Deidad Nazca asociando vida desde la boca. (Fuente: Zuidema 1989)

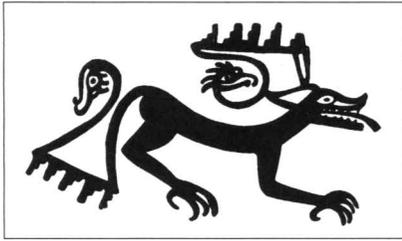


Fig. 7



Fig. 8

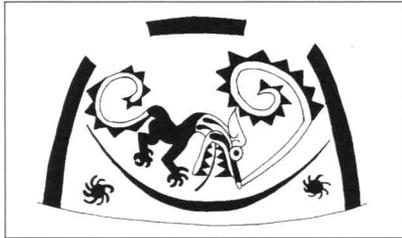


Fig. 9

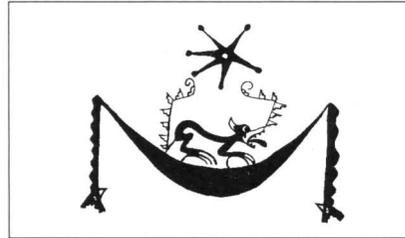


Fig. 10

Figs. 7, 8, 9 y 10 El animal de la luna Moche. Nótese los apéndices simbólicos de igual jerarquía que brotan de cabeza y cola.

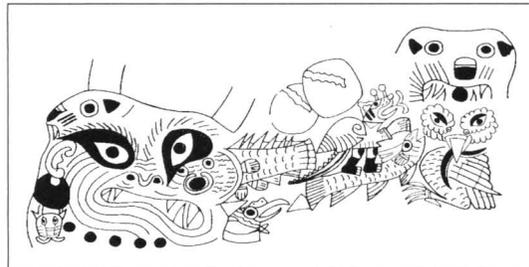


Fig. 11 Cabeza deforme de deidad Moche asociada a diversas formas de vida.



Fig. 12 a



Fig. 12 b

Figs. 12 a y b Deidad Moche con cabeza felínica y cola de serpientes. La cola de serpientes reproduce el atributo de la cola del felino del tocado.



Fig. 13 Deidad Moche sacudiendo su cabellera. (Fuente: Narváez 2001)



Fig. 14 Felino Huari con rayos adornando cabeza y cola.
(Fuente: Ravines 1977, Lam. XXVI)

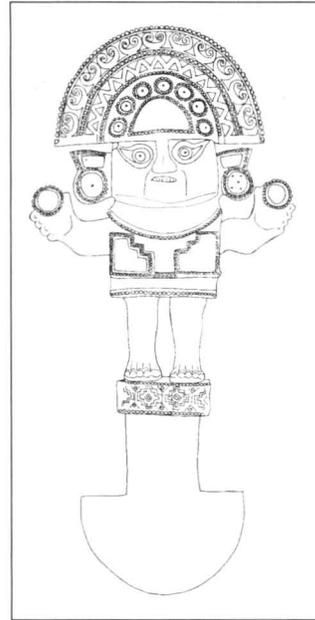


Fig. 15 Deidad Lambayeque.
(Fuente: Narváez 2001)



Fig. 16 a



Fig. 16 b



Fig. 16 c

Figs. 16 a, b y c Vasija e icono Lambayeque con diadema en la cabeza y la cola. (Fuente: Kauffman 1989)



164.



Fig. 17 a

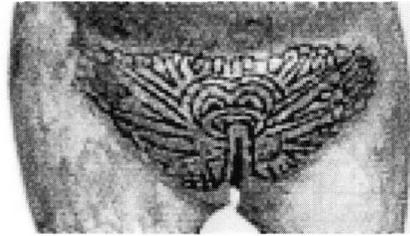


Fig. 17 b

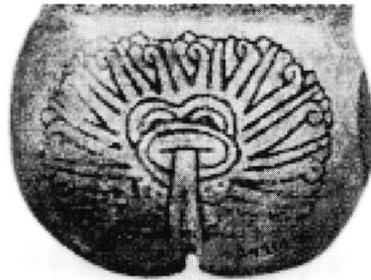


Fig. 17 c

Figs. 17 a, b, y c Vasija escultórica Nazca. Detalle de la ornamentación simbólica de vagina y ano.
(Fuente: Kauffman 2001)



Fig. 18 Cópula de seres sobrenaturales que origina la presencia de serpientes que brotan de la cabeza y cola de los protagonistas. (Fuente: Kauffman 2001)



Fig. 19 Figura sobrenatural de una tela funeraria Inca de Túcume. Nótese los *tumis* que *animan* diversas partes del cuerpo del personaje, incluyendo cabeza y cola. (Fuente: Narváez 2000)

