

## Sawasiray-Pitusiray, la antigüedad del concepto y santuario en los Andes

Rodolfo Sánchez / Jürgen Golte

### RESUMEN

*Las ideas sobre Pitusiray y Sawasiray que se encuentra en la etnografía actual y las fuentes etnohistóricas del siglo XVI muestran tanto su importancia en el ritual de los habitantes de la región cusqueña de hoy como su presencia entre aquellos santuarios, como Pachakamaq, Pariacaca, las Islas del Sol y de la Luna y otros que habían sido integrados a la organización ritual del estado inca, y les servían a estos para vincularse social y ritualmente con las sociedades locales haciendo hincapié de su preeminencia.*

*Sawasiray-Pitusiray* es un concepto original del pensamiento andino prehispánico que no ha sido aún suficientemente estudiado. Prácticas rituales asociadas a las actividades agrícolas y pastoriles, así como un conjunto de evidencias proporcionadas por el discurso mítico, revelan que este concepto explicita la interacción generadora entre los opuestos fundamentales (femenino-masculino, noche-día, abajo-arriba, derecha-izquierda, cálido-frío) que configuran el cosmos y, por tanto, el reconocimiento a la complementación y unidad de todo lo existente. Lo más relevante de esto es que la complementariedad de contrarios corresponde a una manera de pensar y expresar la generación de cambios (Golte, 1996: 521).

Entre las representaciones más generalizadas de la idea de *tinku* (encuentro) generatriz o *sawasiray-pitusiray* estaba, sin duda, el choclo en el que dos mazorcas de maíz crecen pegadas por su base. «Al tiempo de la cosecha si allan alguna maçorca de mayz pegada una con otra, ó en otras semillas alguna cosa extraordinaria que la naturaleza con la viçiosidad y fertilidad de la tierra produjo, que llaman llallava, la adoran, y no la comen: ni aún la toccan si no es con muy grande veneración» (Anello Oliva [1630], 1998: 164).

El ciclo mítico de «*Los hermanos Ayar*» sugiere, por otro lado, que existe un nexo entre los vocablos *pitusiray-sawasiray* y el *tinku* sexual. Según Cabello Valboa (1586), el hechicero del pueblo de Saño atendía a la waka Chimpo y Cahua y estaba en ayunos, cuando llegó a él Ayarcache «[...] y se arrimó a par de él y le pidió que viviesen y habitasen juntos y el descomedido Ayarcache se sentó sobre el hechicero». Por su parte, Murúa ([1590] 2001: 41) dice que Ayarcache se asentó sobre la waka Chimpo y Cahua a quien le dijo «estemos juntos» y lo tuvo oprimi-

do. Con mayores detalles, Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua ([1613] 1993: 195-6), refiere que la waka de Sanuc convino en emparejarse con uno de los hermanos Ayar, señalando que el lugar donde ambos estuvieren habría de llamarse desde entonces *Pituçiray Sauasiray*.

Ideas genéricas sobre el *tinku* o encuentro entre opuestos complementarios están puestas de manifiesto en distintos vocablos de las lenguas quechua y aimara.

En el *Vocabulario* de Gonzales Holguín ([1608], 1989) encontramos las siguientes:

*Apa*: Q.// Hermano o hermana nacidos arreo.

*Apantin o apapura*: Q.// Dos nacidos arreo hermanos.

*Aya apa chochlo*: Q.// Maçorca de dos pegadas abusión de muerte.

*Pituchokllo*: Q.// Dos chocllos en vno nacidos junto que llaman atichokllo, agüero.

*Sahuani*: Enlazar, echar lazo corredizo a uno.

*Casaracuy ruan sahuaycusca (Kasarakuywan sawaykusqa)*: Unidos con el lazo del matrimonio.

*Sakhuani*: Fornicar o hacer como el que fornica sin efecto, o en vano, hombre o mujer o animales.

Antonio Ricardo ([1586], 1951) registra:

*Pitullam rini*: Andar dos apareados.

*Pitu pitulla cani*: Estar dos juntos apretados.

*Zawa*: Encima (Chinchaysuyo).

*Zawaypi*: Encima de mí (Chinchaysuyo).

*Zaquani*: Verbo. Asceno. Sustantivo. El acto o movimiento ad cópula & fine illa.

Por su parte, Bertonio ([1612], 1984) consigna:

*Apañawi*: Ay.// Hermano o hermana menor que nace inmediatamente después, aunque no de vn parto.

*Llallahua*: Ay.// Papa, o animal monstruoso, como dos papas pegadas, o como vna mano, vn animal de cinco o seys pies

*Pitu*: Ay.// Color anaranjado, que tira a amarillo.

#### LOS DISTINTOS MODELOS DE LA RELACIÓN SAWASIRAY-PITUSIRAY

Guardando coherencia con el campo semántico anotado, el concepto *Sawasiray-Pitusiray* comprende varios modelos que podemos considerar como variantes de un mismo tema. Así tenemos:

a. *Modelo exterior-interior de una unidad*. Este modelo está presente en la nomenclatura ritual de las partes que tiene una mazorca de maíz: la parte exterior constituida por los granos se denomina Sawasira; y, la parte interior o marlo se conoce como Pitusira. La mazorca ritual en su conjunto es Sawasira-Pitusira.



FIG. 1:  
Choclos múltiples y  
hojas «Sawasiray  
y Pitusiray»  
(dib. Golte).

b. *Modelo bicolor*. Este modelo aísla la característica del color, de modo que una mazorca que posea granos en parte blancos y en parte amarillos será llamada Sawasira-Pitusira, asignándose el color blanco al componente *sawa* y el color amarillo al componente *pitu*. En este y otros casos, el valor simbólico de los colores contrastantes se extendió a múltiples ámbitos de la esfera ritual. Vocablos como *alqa* (blanco y negro) y *misha* (bicolor, matizado, generalmente rojo y blanco o rojo y amarillo) así lo demuestran.

Actualmente, en el pueblo de Haqira (Apurímac), las gentes reconocen una codificación de colores extensiva a la identificación del espíritu de las plantas cultivadas, según la cual *sawasira* es maíz blanco y *pitusira* es maíz amarillo. En Haqira, el rito llamado *Sawasira Pitusira* concierne al maíz y al principio de complementación en el trabajo de su cultivo, representados por mazorcas de color blanco-sawasira y amarillo-pitusira (Gose, 1994: 126, 204).

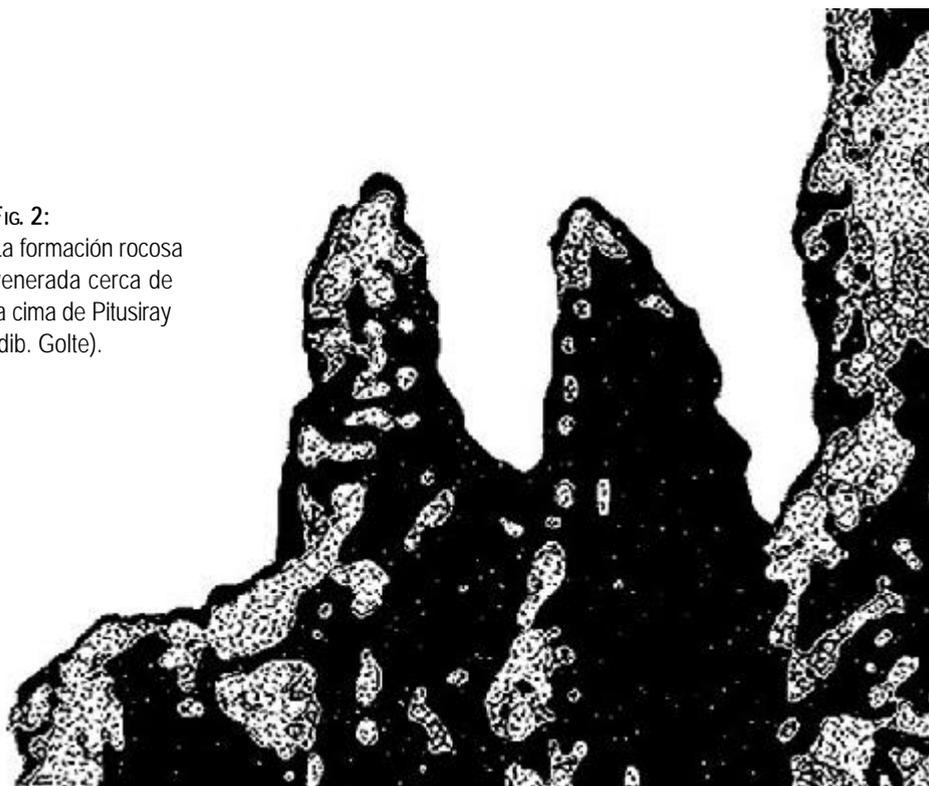
c. *Modelo de la generación múltiple o de los mellizos*. Este modelo se explica fácilmente acudiendo al maíz doble, que se presenta cuando crecen dos mazorcas pegadas, con sus respectivos marlos unidos por la base. Una de las mazorcas será llamada Sawasiray y la otra Pitusiray. Estas mazorcas múltiples son conocidas con la denominación general de *taqe* (tesoro, depósito de productos) y se toman actualmente como augurio de prosperidad o abundancia; sin embargo, se ha documentado información que vincula a estos maíces con el mundo de los muertos, bajo la denominación de *aya apa choqlllo* (literalmente: choclo o

mazorca que lleva a los muertos o choclo que sigue a los muertos), expresión que puede leerse también como «el choclo que es hermano del muerto» o «el choclo que es el doble del muerto».

d. *Modelo de la complementación de géneros*. Este modelo es al parecer el más complejo y concierne a la unión real o simbólica de elementos a los que se le asigna sea el género masculino o el femenino. Sawasira se relaciona con lo masculino y a la vez con el color blanco, en tanto que Pitusira se vincula con lo femenino y el correspondiente color amarillo. En la cordillera occidental de los Andes del Sur las montañas Qhoropuna (femenino) y Solimana (masculino) vinculadas al mundo de los muertos se identifican de manera similar, Qhoropuna por la nieve dorada y Solimana por la nieve blanca de sus respectivas cumbres.

Una apreciación más genérica corresponde a la idea de los indígenas de Chumbivilcas-Cusco sobre las plantas alimenticias, en cuyo seno –decían– se encontraba el *pitusira sawasira*, algo así como el espíritu de las plantas alimenticias. En Livitaca, se hacían ofrendas nocturnas en carnavales y en el mes de agosto, con el nombre de *Pitusiraypaq* que se entendía como ofrecimientos a Pitusiray y Sawasiray, los espíritus de las plantas alimenticias (Roel Pineda, 1966: 27).

FIG. 2:  
La formación rocosa  
venerada cerca  
de la cima de Pitusiray  
(dib. Golte).



## LAS ANTIQUÍSIMAS WAKAS SAWASIRAY Y PITUSIRAY

La existencia de una waka específica nombrada como Sawasiray-Pitusiray confirma cuán importante era este concepto dentro de la cosmovisión andina prehispánica. Entre las *wakas* mayores del Antisuyo prehispánico, sobresalían Sawasiray, Pitusiray, Achapaya, Qañaqway y Aputinya, que los incas asumieron como suyas. Los indios que estaban fuera de la montaña llamada Huaua Anti sacrificaban principalmente al «serro y uaca, ydolos, de Sauasiray, Pitusiray», que atendían sacerdotes especialmente encargados de su culto (Guaman Poma [1615] 1993: f. 269).

Cristóbal de Albornoz identificó la waka Sawasiray como un cerro nevado en el valle de Calca (Albornoz [1581-1585], 1989: 180). En efecto, hacia el lado norte de la ciudad de Calca (Calca-Cusco) es posible apreciar dos montañas nevadas muy próximas entre sí, una llamada Pitusiray y la otra Sawasiray. Muy cerca de la cima de Pitusiray (4987 msnm) se hallan dos formaciones monolíticas naturales que se dice corresponden a una pareja petrificada. La roca con forma más delicada y esbelta correspondería a la mujer; mientras que la otra, más tosca, correspondería al varón.

## MITOLOGÍA DE LOS APUS SAWASIRAY Y PITUSIRAY

En un medio caracterizado por la fluctuación de las lluvias y el predominio de la agricultura de secano, la mitología en torno a los apus Sawasiray y Pitusiray refiere el establecimiento de un orden que permitía solucionar disputas y expectativas de participación en el control y uso de las aguas de regadío. Los ayllus amparaban sus derechos en relaciones parentales que los vinculaban con estos ancestros deificados a los que se consideraba como principales dadores del agua.

Son dos las vertientes más visibles de la mitología referente a los apus Sawasiray y Pitusiray: la primera narra el conflicto amoroso entre la bella *ñusta* Pitusiray, su esposo y un amante, cuyo desenlace es la petrificación de todos ellos en las montañas nevadas de las alturas de Calca; la segunda trata del infortunado amor entre el pastor Aqoytapia y la *aklla* Chukillanto (una doncella hija del Sol), suceso que concluye también con la petrificación de ambos muy cerca de la cumbre de la montaña Pitusiray.

Un par de versiones sintéticas servirán para ilustrar el contenido, actores y alcances del ciclo mitológico de los apus Sawasiray y Pitusiray.

### **PITUSIRAY Y SAWASIRAY**

*Orqo Waranqa, kuraka del pueblo de Urco, tenía una hija de extraordinaria belleza llamada Pitusiray, habida en una princesa de las yungas. La joven se había enamorado de un apuesto mozo conocido como Sawasira.*

*El kuraka tenía unas tierras que la escasez de agua hacía improductivas, por ello ofreció la mano de Pitusira a quien pudiera llevar el agua hasta los surcos resechos. Kuntisiray y Sawasiray, señores de comarcas vecinas, se disputaron la primacía de la casi imposible empresa por la difícil conformación del terreno a vencer. Sawasira intentó conducir el agua por la ladera del cerro «Sunqu Qhata» y por el breve tiempo disponible fracasó en su intento. El afortunado Kuntisira construyó un pozo grande en un cerro y el agua empezó a bajar por los andenes de una quebrada, y resultó vencedor.*

*La princesa, abrumada con el desenlace, no pudo hacer otra cosa que obedecer las órdenes de su padre. Su matrimonio con Kuntisiray fue pomposo.*

*Pero una noche tempestuosa, Pitusiray corrió en busca de Sawasiray y con él huyó hacia los cerros de la cordillera, creyendo que podrían vencer la altura y refugiarse en lejanas tierras.*

*Alcanzados por los guerreros de Orqo Waranqa y del ofendido Kuntisira, los amantes quedaron petrificados y convertidos en dos montañas nevadas. Actualmente, detrás de Calca aparecen dos nevados que son el Pitusiray y el Sawasiray, y detrás de las dos montañas está el Kuntisiray.*

El enlace mítico de mujeres u hombres con *wakas/apu* conllevaba el establecimiento de alianzas o derechos de participación en las concesiones hidráulicas. Los ancestros deificados eran considerados animadores de plantas y animales y, para inducir su intervención benéfica, las gentes debían propiciar la conjunción del mundo de los vivos con el mundo de los muertos. El término *sira* que en lengua aimara quiere decir «unión sexual» (Buttner y Condori, 1984) corrobora la idea. En este caso, el enlace de los ancestros/apus Sawasiray y Pitusiray homologaba el cambio de los meses fríos (*chiri mita*) a los cálidos (*ruphay mita*), simbolizando el encuentro entre espacios opuestos que a partir del equinoccio de setiembre creaba condiciones propicias para el período de siembra.

Es pertinente señalar que la unión, enlace o cópula ritual entre macho y hembra es hoy mismo una práctica frecuente en diversos lugares de los Andes. Las acciones atribuidas a los personajes del mito parecen tener relación con una secuencia ritual, en la que el acto sexual representa tanto una unión de obligaciones recíprocas entre dos grupos complementarios, cuanto una fórmula que asegura la reproducción y la inmunidad frente a las enfermedades.

Otra vertiente de la mitología sobre Sawasiray-Pitusiray es la registrada por Martín de Murúa [1590], quien narra los amores y apasionados encuentros entre el pastor Acoytapia y la *ñusta* Chukillanto, que servía al Sol en el seno de Pitusiray. El relato puede ser expuesto brevemente como sigue:

#### **ACOYTAPIA Y CHUKILLANTO**

*Un mozo de los Lares bien dispuesto, llamado Acoytapia, era el encargado de cuidar el ganado del Sol en las alturas del valle de Yucay.*

*Un día en que el joven tocaba la flauta con extraordinaria dulzura, se le acercaron dos ñustas escogidas del Sol. Él conversó con ellas y quedó impresionado por su belleza. Chukillanto, la mayor de las ñustas, se enamoró perdidamente del pastor y al volver a sus aposentos se sumió en profunda tristeza por lo imposible de su amor. Las ñustas que servían al Sol provenían de las cuatro regiones del Imperio, y en el interior del palacio habían cuatro fuentes de agua dulce que corrían en dirección a estas cuatro regiones.*

*Esa noche, Chukillanto soñó con un ruiseñor que se le posó en las faldas y le ofreció remediar cualquier pena que ella tuviera. El ruiseñor le dijo que se levantara y fuese al centro de las fuentes y que cantase algo. Si las fuentes repetían su canto, entonces ella podía hacer lo que quisiese.*

*Tras despertar sobresaltada, Chukillanto se vistió de prisa y corrió a ejecutar las indicaciones del ruiseñor. Las fuentes repitieron lo que ella cantó.*

*El pastor estaba también triste porque se había enamorado igualmente de Chukillanto. Su madre, una adivina de los Lares, tuvo presentimiento sobre el abatimiento de su hijo y se puso en camino para ayudarlo. Al llegar lo consoló y le dio un bastón mágico. Cuando Chukillanto y su hermana volvieron a la choza preguntando por Acoytapia, éste se escondió dentro del bastón. Chukillanto admiró el bastón que había sido un legado de Pachacamac y manifestó que le gustaría poseerlo. Ante su insistencia, la madre de Acoytapia acabó regalándole el bastón.*

*De regreso a su aposento, Chukillanto puso el bastón junto a su cama y se acostó. Entonces salió Acoytapia del bastón no sin asustar a la joven. Superada la primera impresión, la pareja disfrutó una noche de amor. Al amanecer el muchacho volvió a meterse dentro del bastón.*

*Muy temprano salió Chukillanto del palacio llevando consigo el bastón. Ya en el campo, Acoytapia salió de su escondite para sentarse junto a su amada, pero fueron descubiertos y perseguidos tenazmente. Cuando los amantes estaban por vencer la cima de la montaña fueron alcanzados y quedaron convertidos en piedra. Desde entonces, a las rocas que conservan sus figuras se les llamó Pitusiray, que es como se conoce el lugar hasta nuestros días.*

La petrificación de personajes y su conversión en wakas de los pueblos andinos es una constante en los antiguos ciclos míticos. En este caso, se advierte que los personajes Chukillanto y Pitusiray son homólogos y lo mismo puede decirse de Acoytapia y Sawasiray. Acoytapia o Aqoytapia, cuyo nombre proviene del vocablo *acuy* que quiere decir cuerpo muerto (A. Ricardo, 1951: 14; Santo Tomás, 1951: 229), representa visiblemente a un ancestro identificado con una de las altas montañas del lugar. Chukillanto, por su parte, puede leerse como sombra del rayo o lugar en el que se guarecen el rayo o el jaguar, pues el término *llanthu* se entiende a la vez como sombra y como lugar de refugio cuando hace mucho calor o cuando arrecia la lluvia. De hecho, la fiesta de Omaraymi, celebrada entre los meses de setiembre y octubre tenía como propósito propiciar las lluvias (Acosta 1987: 377; Guaman Poma 1993: 189).

En los Andes es común la creencia de que los manantiales y fuentes son el punto de contacto entre el mundo de aquí y el mundo de adentro. Dice el mito que en las alturas del Pituisiray existían cuatro fuentes cuyas aguas corrían respectivamente con dirección a cada uno de los cuatro suyos:

*Chhulla puquio* (la fuente del rocío) hacia Chinchaysuyo.  
*Siklla puquio* (la fuente de la flor azul) hacia Antisuyo.  
*Llullucha puquio* (la fuente de las ovas) hacia Qollasuyo.  
*Oqhoruro puquio* (la fuente de los berros) hacia Kuntisuyo.

Las cuatro fuentes corresponden a entidades femeninas y sin ninguna duda al mundo acuático, lo cual evidencia la conexión hidrológica del ciclo mítico de Pituisiray. El hecho de que el relato indique que las aguas de las fuentes corrían en dirección de los cuatro suyos, es obviamente una alegoría que identifica un centro simbólico del mundo, desde el cual es posible concordar en un momento determinado con las fuerzas del inframundo. Pituisiray es una especie de centro del cosmos, de donde emergen simbólicamente las aguas para dirigirse a toda la extensión del mundo.

Finalmente, el concepto de sombra guarda relación con ideas originarias acerca del «doble anímico», que no otra cosa vendrían a ser *Pituisiray* y *Sawasiray* en tanto espíritus de las plantas alimenticias (Josafat Roel Pineda, 1966: 27). La unión, *siray* o *hucha*, entre *Sawasiray/Aqoytapia* y *Pituisiray/Chukillanto*, representa bien el encuentro entre el ánimo del ancestro y la sombra de la tierra, unión que asegura la fertilidad y la reproducción. En efecto, *Sawasiray-Pituisiray* es una representación sui generis del *tinku* o encuentro entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

#### LA PROFUNDIDAD HISTÓRICA DE LA MITOLOGÍA DE LOS APUS SAWASIRAY Y PITUISIRAY

Las ideas sobre *Pituisiray* y *Sawasiray* que se encuentra en la etnografía actual y las fuentes etnohistóricas del siglo XVI muestran tanto su importancia en el ritual de los habitantes de la región cusqueña de hoy como su presencia entre aquellos santuarios, como Pachakamaq, Pariacaca, las Islas del Sol y de la Luna (Bauer y Stanish, 2003) y otros que habían sido integrados a la organización ritual del Estado inca, y les servían a estos para vincularse social y ritualmente con las sociedades locales haciendo hincapié de su preeminencia.

Tal era la importancia de esta *waka* que Guaman Poma en su capítulo breve sobre los ídolos (Guaman Poma, 1993: ff.261-286) no solamente la menciona repetidas veces, sino que inserta un dibujo, cuyas características muestran que se encontraba familiarizado con el lugar (Guaman Poma, 1993: f. 268).

Si bien podemos asumir que la cosmología y los rituales asumidos por los incas tuvieron por lo general una historia larga, como en el caso de la Isla del Sol, en la

# IDOLOS IVACAS DE LOS AVIDIIVOS



Fig. 3: El folio de Guaman Poma que representa al santuario de Pituiray y Sawasiray.

cual Bauer y Stanish (2003) pudieron demostrar arqueológicamente que allí se realizaba rituales desde el Formativo, hay un gran desconocimiento no solo sobre la profundidad histórica de tales ideas y ritos, sino también sobre su presencia y difusión en partes diversas de los Andes.

Tanto más importante resulta un hallazgo que pudimos hacer en la colección mochica del Museo de Etnografía de Berlín, reunida en el siglo XIX. Hallamos un ceramio que difiere claramente de las formas habituales en las cuales los moche representan las montañas y las deidades relacionadas con ellas. Estas, identificables por la vegetación y otros indicadores, se sitúan generalmente en el ámbito de las estribaciones occidentales de la Cordillera (Zigheboim, 1995).

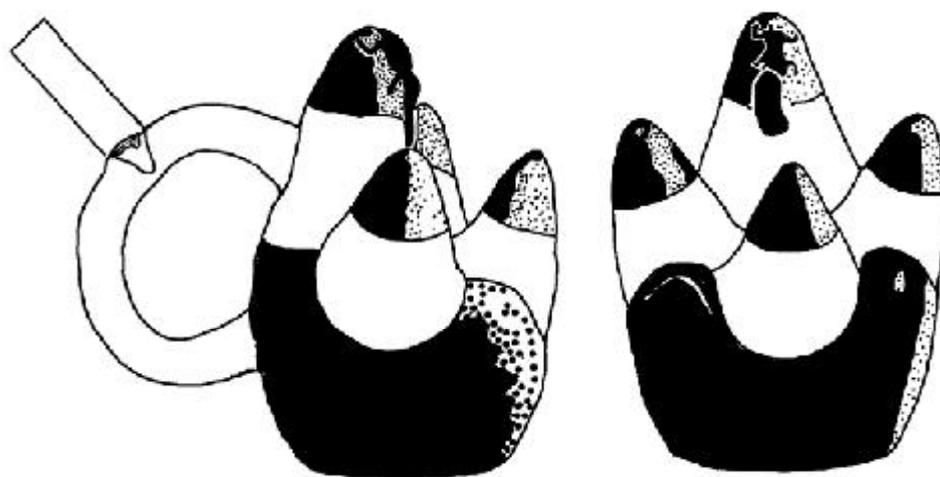


FIG. 4: Representación de montañas moche [Museo Larco ML 3095] (dib. Golte).

Las botellas de asa estribo moche con formas montañosas son bastante frecuentes entre las vasijas esculpturadas. La cantidad de elevaciones varía entre 1 y 7, pero la más frecuente es cinco. Lo último está relacionado con los cerros que por lo menos en un aspecto importante están asociados con un puño cerrado. Algunas vasijas se limitan a representar solo los picos, pero la mayoría trae información secundaria de naturaleza diversa. La de la fig. 4, por ejemplo, muestra a una persona sacrificada en el pico central. Bastante frecuente es que la elevación central represente a una divinidad que lleva a culebras en su tocado, que parecería representar a los mismos cerros. En otros ceramios se presenta una naturaleza que parecería ser típica de las lomas, tanto por las plantas como por los animales. Especialmente frecuente es la representación de caracoles terrestres, tanto como adorno esculpturado, como pintado. En un número importante de las botellas pintadas aparecen escenas de recolección de caracoles.

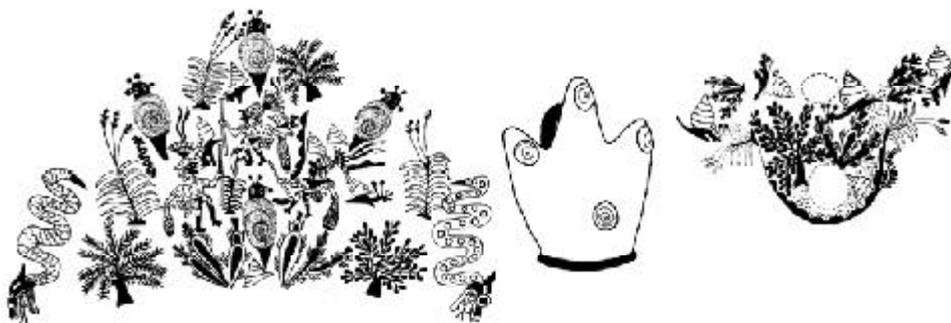


FIG. 5: Vasija de asa estribo que tiene aplicaciones de caracoles y una pintura de recolectores de estos en el ambiente de las lomas, la segunda es la de la vuelta de la botella [Col. Priv.] (dib. Golte).

Hay un grupo importante de vasijas, en las cuales aparece un templo que tiene adornos de pirámides invertidas en el techo. Frecuentemente hay en vez del templo una imagen de una divinidad con dientes felínicos y un tocado en forma de semicírculo. Algunas veces delante de éste hay ofrendas o andamios para el sacrificio humano. En estas escenas de sacrificio, la más importante, sin embargo, es aquella en la cual se arroja a una persona con el pelo suelto del pico central de los representados, mientras al pie del mismo cerro se hallan cadáveres, esqueletos y ofrendas. En estas aparecen con cierta frecuencia personas entre los cerros, que por algunos indicios parecerían ser femeninas.



FIG. 6:  
Vasija de montaña de dos picos, el arca del cielo nocturno y una divinidad en un templo [MfE Berlín] (dib. von den Steinen).



FIG. 7:  
Botella con montaña de siete picos, divinidad en terraplén [MfE Berlín VA 4669] (Dib. von den Steinen).

Relacionado con el tipo anterior es una variante en la cual el dios intermediador, con tocado de felino y cinturón de serpientes, aparece por un lado de la montaña y su ayudante, la iguana antropomorfizada, por el otro lado de la misma. En algunas de estas vasijas se abre en la parte delantera de la montaña principal una especie de cueva, de la cual emerge un felino o la divinidad que tiene como tocado un semicírculo de rayos, mientras el dios mediador y su ayudante sujetan en la parte trasera la serpiente bicéfala. Estas escenas muestran la relación que tiene la mayoría de las representaciones con los mitos mochica centrales.

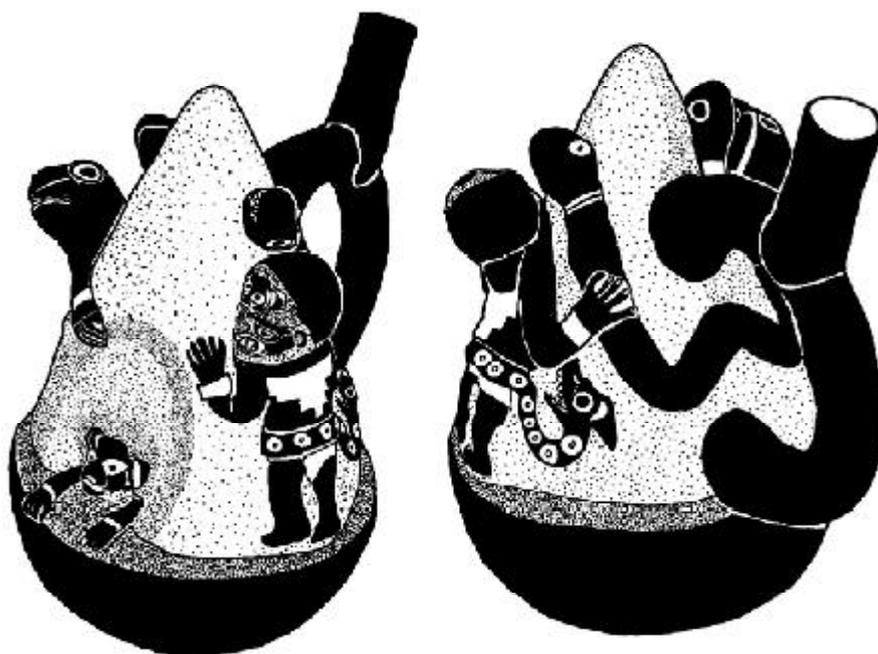


FIG. 8: El dios mediador y su ayudante sujetan a la serpiente bicéfala y presencian la salida del felino de una cueva en la montaña [Museo Nacional Lima] (dib. Golte).

La vasija VA 17833 del Museo de Etnología de Berlín es en este sentido irregular, si bien pertenece claramente al Moche IV y muestra una semejanza genérica con las representaciones de montañas moche, pero no parece representar un ambiente costero.

El ceramio de color crema y rojo ladrillo parece representar a Sawasiray y Pitusiray. Es visible que las dos montañas forman una pareja algo desigual, en la cual la mujer parecería ser de un poder menor, a juzgar por la falta de colmillos felínicos en su boca. Sin embargo, es sobre las estribaciones del cuerpo de ella (a la derecha) que se ha pintado por ambos lados una planta de maíz en desarrollo, mientras las cumbres, por lo menos juzgando por su coloración y las superficies oscuras parecerían estar cubiertas de nieve o glaciares. La base del ceramio, en

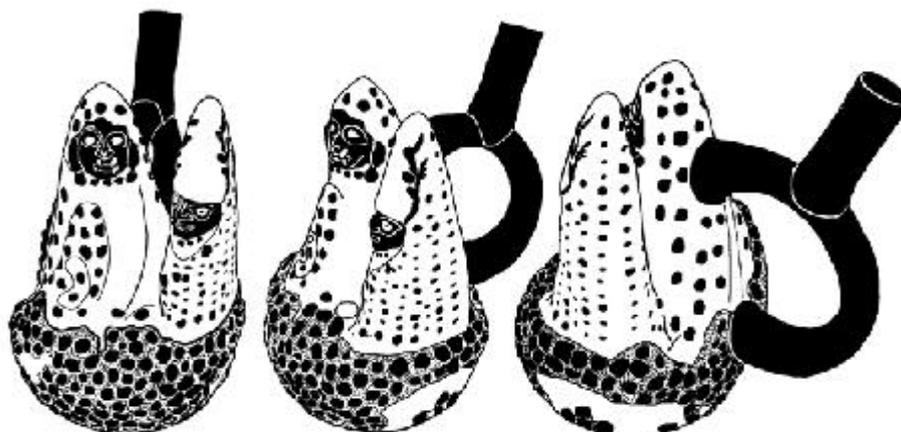


FIG. 9: Vista de la botella moche IV que representaría a Sawasiray-Pitusiray, lado derecho [MFE Berlín VA 17833] (dib. Golte).

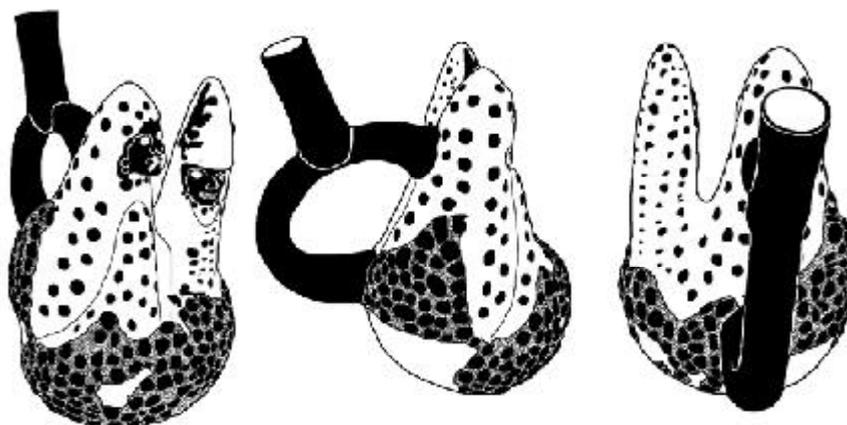


FIG. 10: Vista de la botella moche IV que representaría a Sawasiray-Pitusiray, lado izquierdo [MFE Berlín VA 17833] (dib. Golte).

cambio, muestra choclos amontonados, con una u otra superficie blanca inserta entre los granos modelados.

No sabemos, si efectivamente el ceramio muestre la pareja Sawasiray y Pitusiray, pero la semejanza con la formación rocosa y el dibujo de Guaman Poma es sorprendente. Ni sabemos si se trata de una pieza única, lo que sería raro en la imaginería moche. El hallazgo se produjo simplemente por una casualidad y coincidencia que surgía por el trabajo previo de uno de los autores sobre Sawasiray y Pitusiray, y el del otro sobre la iconografía moche y una revisión sistemática de la colección berlinesa con otros fines. La combinación de casualidades más bien dejaría sospechar que una revisión de las grandes colecciones de cerámica mochica podría resultar en otros hallazgos de esta naturaleza.

## BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

1995 *Diccionario quechua-español-quechua*. AMLQ. Edit. Mercantil S.A., Cusco.

ACOSTA, José de

1987 *Historia natural y moral de las Indias*. Crónicas de América 34. Col. Historia 16. VIERNA, Madrid.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1989 «Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas». En *Fábulas y mitos de los incas* (C. de Molina y C. de Albornoz), editado por Enrique Urbano y Pierre Duviols. VIERNA S.A. Madrid.

ANELLO OVIVA, Giovanni

1998 *Historia del Reino y provincias del Perú* [1630]. PUCP, Lima.

BAER, Gerhard

1994 *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Abya-Yala. Quito.

BERTONIO, Ludovico

1984 *Vocabulario de la lengua aymara* [1612]. Edic. CERES, Cochabamba.

BAUER, Brian y Charles STANISH

2003 *Las islas del Sol y de la Luna*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco.

BÜTTNER, Thomas y Dionisio CONDORI

1984 *Arunakan Liwru Aymara-Castellano* elaborado por Edic. PEEBP, Puno.

CABELLO VALBOA, Miguel

1951 *Miscelánea Antártica* [1586]. Instituto de Etnología. UNMSM, Lima.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1999 *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el Altiplano aymara*. CIPCA, La Paz.

GOLTE, Jürgen

1996 «Una paradoja en la etnohistoria andina». En *Cosmología y música en los Andes* de Max Peter Baumann (ed.). Biblioteca Iberoamericana / Vervuert, Frankfurt.

1994 *Íconos y narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*. IEP. Lima.

2004 *Un universo oculto*. En prensa: Baessler-Archiv (MfE Berlín).

GONZALES DE HOLGUÍN, Diego

1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qqichua o del inca* [1608]. Edic. UNMSM, Lima.

GOSE, Peter

1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. University Of Toronto Press. Toronto.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1993 *Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615]. Fondo de Cultura Económica, Lima.

KUTSCHER, Gerdt

1954 *Cerámica del Perú Septentrional. Figuras ornamentales en vasijas de los chimúes antiguos*. Gebr. Mann. Berlín.

MURÚA, Martín de

2001 *Historia general del Perú* [1590]. Dastin S.L., Madrid.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Juan de Santacruz

1993 *Relación de antigüedades desde reyno del Piru* [1613]. IFEA, Lima.

RICARDO, Antonio

1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua* [1586]. Edic. UNMSM, Lima.

ROEL PINEDA, Josafat

1966 «Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas». En *Historia y Cultura. Tres Estudios*. Museo Nacional de Historia, Lima.

SANTO TOMÁS, Fray Domingo de

1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* [1560]. Instituto de Historia, UNMSM. Lima.

VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen

1980 «Apu Qorpuna (Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka)». Revista *Debates en Antropología* N° 5. PUCP, Lima.

ZIGHELBOIM, Ari

1995 «Escenas de sacrificio en montañas en la iconografía moche». En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 6: 35-70.