

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POST GRADO

# **Apus de los Cuatro Suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña**

TESIS Para Optar el Grado de: DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES Especialidad en Antropología

AUTOR:

**Sánchez Garrafa, Rodolfo**

**ASESOR:** Jürgen Golte

**LIMA – PERÚ 2006**

**A**

*María Cleofé que es sangre, tierra y lenguaje.*

*Silvia, Rodolfo, Hamilton Ernesto y Livia Rosa.*

## ÍNDICE

	Pág.
Sumario	5
Introducción	7
I. PLANTEAMIENTO Y DISEÑO METODOLÓGICO	13
1.1 Aproximación al estado del arte	
1.2 Planteamiento del problema	
1.3 Propuesta metodológica para un nuevo acercamiento y análisis	
II. UN MODELO EXPLICATIVO SOBRE LA COSMOVISIÓN ANDINA	29
2.1 El ritmo cósmico o los ritmos de la naturaleza	
2.2 La configuración del cosmos	
2.3 El dominio del espacio	
2.4 El ciclo productivo y el calendario festivo en los Andes	
2.5 Los dioses montaña: intermediarios andinos	
III. LAS IDENTIDADES EN LOS MITOS DE APU AWSANGATE	57
3.1 Al pie del Awsangate	
3.2 Awsangate refugio de wakas	
3.3 De Awsangate a Qhoropuna: De los <i>apus</i> de origen al mundo de los muertos	
IV. PITUSIRAY Y EL TINKU SEXUAL: UNA CONJUNCIÓN SIMBÓLICA CON EL MUNDO DE LOS MUERTOS	93
4.1 El mito de las <i>wakas</i> Sawasiray y Pitusiray	
4.2 El mito de Aqoytapia y Chukillanto	
4.3 Los distintos modelos de la relación Sawasiray-Pitusiray	
4.4 Pitusiray/ Chukillanto y los rituales del agua	
4.5 Las relaciones <i>urko-uma</i> en el ciclo de Sawasiray-Pitusiray	
4.6 Una homologación con el mito de Los Hermanos Ayar	
Anexos:	
El pastor Aqoytapia y la ñusta Chukillanto según Murúa	
El festival contemporáneo del Unu Urco o Unu Horqoy	
V. EL PODEROSO MALLMANYA DE LOS YANAWARAS Y QOTANIRAS	143
5.1 En los dominios de Mallmanya	
5.2 Los atributos de Apu Mallmanya	
5.3 Rivales y enemigos	
5.4 Redes de solidaridad y alianzas	
VI. YANAWANGA DE LOS YANAYAKO: AGUA, VIDA Y SALUD EN LA VERTIENTE NOR-OCCIDENTAL DE LOS ANDES DEL NORTE	187
6.1 Wakas y wankas que proporcionan el agua	
6.2 Yanawanga instructor en artes curativas	
6.3 Los hijos de Yanawanga	
6.4 Identidades y relaciones en espacios de intercambio	

VII.	LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO Y LA VENERACIÓN A LAS DEIDADES MONTAÑA	245
7.1	El mundo de arriba en la cosmovisión andina	
7.2	Upaymarka o el mundo de los muertos	
7.3	El <i>tinku</i> como principio de interacción	
7.4	<i>Apus</i> o dioses de los cerros	
7.5	Los <i>mallki</i> o la representación de linajes	
7.6	El zorro entre los mundos	
	Anexos	
	Epílogo	
	Identidades, ancestros y dioses: Inserto de una epístola a mis hermanos	333
	Conclusión	335
	Sugerencias	341
	Bibliografía	343

## SUMARIO

A partir de la mitología sobre dioses montaña regionales, la presente tesis ofrece un acercamiento a la cosmovisión e ideas mágico-religiosas que rigen la vida del hombre andino y expresan su manera de comprender la naturaleza y el medio social en que se desenvuelve.

Se trata de un estudio contextualizado y comparativo de la tradición oral sobre deidades tutelares, considerando los cuatro *suyos* o áreas tradicionalmente diferenciadas en el espacio andino. La temática se ubica en el área de investigaciones antropológicas sobre estructuras simbólicas, con aportes de la etnografía, etnología, etnohistoria, lingüística y folklore.

Los objetivos específicos que se propone son: 1) Recuperar y organizar un corpus de relatos míticos de la tradición oral sobre los apus *Awsangate* de Quispicanchis-Cuzco (Qollasuyo), *Sawasiray-Pitusiray* de Calca-Cuzco (Antisuyo), *Mallmanya* de Grau y Antabamba en Apurímac (Kuntisuyo), y *Yanawanga* de Cajamarca (Chinchaysuyo), mediante trabajo documental y de campo. 2) Conocer y caracterizar las manifestaciones del pensamiento mítico en la tradición oral andina, a partir del análisis formal y contextualizado de sus elementos y estructuras. 3) Analizar creencias, rituales y símbolos vinculados a las actividades económicas y el desempeño social de pueblos vinculados a las deidades tutelares seleccionadas; y 4) Confrontar críticamente los discursos míticos con la etnografía y las referencias etnohistóricas disponibles.

La investigación realizada muestra que los mitos actuales sobre dioses montaña siguen expresando pautas ordenadoras de la vida cotidiana y de la dinámica propia de los espacios natural y social en los Andes. El vocablo *Apu* se usa para designar a los espíritus que habitan en los cerros, en el entorno de las comunidades andinas actuales, en particular de los Andes del Sur. Estos *apus* formaban parte de un sistema religioso que concebía el espacio como un campo sagrado limitado por *wakas*-hitos. En el panteón quechua actual, los *Apus* (señores) junto con la *Pachamama* (Madre Tierra) son intermediarios andinos que han sobrevivido a la evangelización cristiana. El origen de estas deidades suele formar parte de grandes ciclos cosmogónicos, que explican el sentido del mundo y la existencia humana, así como el orden general de las sociedades andinas.

Se sabe que los indígenas poseían cantares especiales en los que cada *ayllu* o *panaka* narraba los sucesos de su pasado en eventos ceremoniales, alabando los hechos atribuidos a sus antepasados deificados. Dado que este fondo de la memoria colectiva no quedó debidamente documentada en los años posteriores a la conquista española, una fuente importante de nuestro conocimiento sobre el pensamiento andino se ha visto afectada; por ello se ha considerado indispensable, hasta donde ello es posible, reconstituir la tradición oral sobre estas deidades tutelares. Al hacerlo, se ha comprobado que los diversos ciclos míticos revelan una verdadera teoría de la sociedad.

En el punto de partida, el estado del arte sobre la significación de los dioses montaña en la cosmovisión andina evidencia importantes avances logrados desde los años 60 a esta parte. Sobre esta base teórico metodológica se ha emprendido el cotejo de nueva información con los atributos ya reconocidos a las divinidades tutelares conocidas como *apus*, *achachilas*, *wamanis* o *jirkas*. La propuesta revisa trabajos etnográficos y de antropología simbólica de actualidad, tanto los realizados en el Perú cuanto los que se han dado a conocer en otros países andinos como Bolivia, Chile y Ecuador. De este modo, se logra desarrollar una visión abarcativa, que ayuda a compensar la experiencia antropológica tradicional sobre comunidades, en cuanto a su preferente acercamiento hacia universos reducidos. *APUS DE LOS CUATRO SUYOS* explicita que los mitos sobre un *apu* necesariamente hacen un llamamiento a otras deidades tutelares con las cuales guarda relaciones de mutua explicación en el sistema.

*APUS DE LOS CUATRO SUYOS. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña* / Rodolfo Sánchez Garrafa, Universidad Nacional Mayor de San Marcos — Lima: UNMSM, 2005.



## Introducción

“*Apus de los Cuatro Suyos. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*” es un estudio contextualizado y comparativo de la tradición oral en torno a los *Apus* Awsangate, Sawasiray Pitusiray, Mallmanya y Yanawanga, ubicados en áreas diferenciadas del espacio andino: Quispicanchis-Cuzco (Qollasuyo), Calca-Cuzco (Antisuyo), Antabamba y Grau-Apurímac (Kuntisuyo), y San Miguel-Cajamarca (Chinchaysuyo), respectivamente.

La temática se ubica en el área de investigaciones antropológicas sobre estructuras simbólicas, que recoge contribuciones básicas de la etnografía, etnología, etnohistoria, lingüística y folklore.

A partir de la consolidación de un corpus mítico sobre *apus* regionales representativos, se procura explicar aspectos contextualizados de la cosmovisión e ideas mágico-religiosas que rigen la vida del hombre andino y expresan su manera de comprender la naturaleza y el medio social en que se desenvuelven. Más allá de este resultado, las representaciones emergentes en el discurso mítico recuperado ponen en evidencia estructuras simbólicas correspondientes al sistema prehispánico de *wakas*, que pueden servir para explicar expresiones de la religiosidad actual del hombre andino.

En la sociedad andina, la noción de sacralidad envolvía al mundo. Lo sagrado se expresaba con la voz *waka* que tiene varios significados concurrentes. Según fray Domingo de Santo Tomás, en el quechua tenemos: “guaca-templo de ydolos”; González Holguín consigna: “huacca-ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”; “huacca muchhana-lugar de ídolos, adoratorio”. En aymara, Bertonio anota: “huaka-ídolo en forma de hombre, carnero, etc. y los cerros que adoraban en su gentilidad” (Rostworowski 1988). En idioma mochica o yunga, la voz *machaec* significaba ídolo, imagen, santuario u objeto sagrado (Shumacher 1991: 41).

En el panteón quechua actual hay intermediarios andinos que han sobrevivido a la evangelización cristiana, estos son los *Apus* (señores) y la *Pachamama* (Madre Tierra). *Apus* es el vocablo que se usa para designar a los espíritus que habitan en los cerros, en el entorno de las comunidades. El origen de estas deidades suele formar parte de grandes ciclos cosmogónicos, que explican el sentido del mundo y la existencia humana, así como el orden general de las sociedades andinas.

Sabemos positivamente que las *wakas-apus* formaban parte de un sistema religioso que concebía el espacio como un campo sagrado limitado por *wakas-hitos* (Bauer 2000). Se conoce, con cierta prolijidad el espacio sagrado del Cuzco, y a partir de él puede afirmarse que los santuarios prehispánicos estaban distribuidos físicamente a partir de un centro, ubicándose en líneas rituales o *seqes* que irradiaban de él.

Antes de los Inkas, con su centro en el Qorikancha del Cuzco, la función

centralizadora la desempeñaron probablemente distintas ciudades y/o *wakas* dominantes, como Chavín de Huantar, Pachakamaq, Tiawanako. De otro lado, de manera análoga al modelo del hierotopo cuzqueño, existieron otros espacios sagrados como Chincha, Pachakamaq, Chan Chan, Tumibamba, Vilcashuamán, entre muchos otros, de los cuales no tenemos suficiente conocimiento (Cobo 1956: Libro XIII, Cap. XII). Además, a la llegada de los españoles, ya se iniciaba la formación de un macrohierotopo a nivel de todo el Tawantinsuyo “siguiendo probablemente la lógica espacial del hierotopo local cuzqueño; primero por extrapolación de algunos *seqes* fundamentales de cada uno de los cuatro suyos o quizás por la generación de nuevos *seqes*; y segundo, incorporando al sistema, como satélites suyos, a los campos sacros provinciales” (Aguirre 1995b: 65).

La *Relación de las guacas del Cuzco*, elaborada por Bernabé Cobo, es un registro matriz para entender la noción de sacralidad en la religión de los habitantes del Tawantinsuyo. Lastimosamente, el deseo de evitar prolijidad que pudiera conducir al cansancio llevó a que este notable cronista obviara el registro de los ciclos míticos, que explicaban la significación de cada una de las *wakas*. Como el mismo Cobo lo afirma, todas las *wakas* inventariadas por él tenían su “historia y su fábula”, lo que explicita la existencia inmemorial de una importante tradición oral en torno a las distintas deidades del mundo andino.

Dice María Rostworowski de los pueblos prehispánicos del Perú: “existe consenso entre los cronistas cuando señalan que los indígenas poseían cantares especiales en los que cada ayllu o panaca narraba los sucesos de su pasado durante ciertas ceremonias y ante el soberano, los del bando de arriba primero y luego los de abajo, y estaban a cargo de personas especialmente escogidas para alabar las hazañas y proezas de sus antepasados; se retenía así una memoria colectiva” (Rostworowski 1988).

Un apreciable segmento de la narración oral se remonta a discursos míticos tradicionales, de ahí la persistencia de ciertos temas en la oralidad narrativa peruana. El relato oral, sustancialmente anónimo y colectivo, sincretiza aportes culturales diversos que coexisten en el tiempo y el espacio, con la natural preeminencia de sus rasgos culturales mayoritarios; de ahí que ciertos relatos orales se repitan de pueblo en pueblo con variantes que expresan el pathos y el ethos de cada cultura particular. La riqueza del relato oral se extiende, entonces, en el ámbito de elementos comunes a diversas culturas y, al mismo tiempo, en el registro fidedigno de la singularidad de cada pueblo; por lo mismo, los esfuerzos de análisis de la mitología andina requieren de un marco histórico referencial, para situar sus resultados en el contexto inmediato y mediato del encuentro entre las vertientes occidental y prehispánica.

Pese a las deficiencias de los registros tempranos sobre los ciclos míticos relativos a las *wakas* del antiguo Perú, quedan versiones sueltas de la tradición oral prehispánica que se anotaron como curiosidad. Por otro lado, los pueblos andinos actuales conservan una tradición popular importante y, en muchos casos se halla vigente el culto a las antiguas deidades tutelares. El ciclo de celebraciones anuales representa en el mundo andino una continuidad desde las épocas precolombinas. Los mitos actuales siguen expresando pautas

ordenadoras de la vida cotidiana y la dinámica propia de los espacios natural y social. Tal memoria apela a un fondo común de proposiciones que permite reconstruir el pasado y dar coherencia al presente. La tradición oral es el espacio donde mejor se ha podido reproducir la cosmovisión andina.

El presente estudio es consecuente con una línea de interés que seguimos desde hace bastante tiempo. En uno de nuestros primeros trabajos sobre la materia, procurábamos ofrecer una respuesta a la cuestión de ¿Qué es el mito?; en ese empeño, hicimos un señalamiento sobre los puntos de vista funcionalista y estructuralista de la antropología contemporánea, destacando las limitaciones funcionalistas que atribuyen al mito un contenido histórico explicativo (Sánchez 1983).

Sobre la base de materiales que recogimos en 1989, llegamos a elaborar un informe bajo el título de *Tradición oral y desarrollo de actitudes favorables a la paz* (1996: 63-119; 1997: 225-266), dando cuenta sobre mitos acopiados en el Valle Sagrado de los Inkas (Cuzco) cuya temática y contenido ayudan a entender las estructuras simbólicas que manejan los pueblos quechuas de la región y los procesos del pensamiento popular en contextos de manifiesta interculturalidad. La intención fue poner de relieve el valor de la tradición oral como recurso educativo, en la perspectiva del desarrollo moral del niño y el fortalecimiento de su propia identidad.

En 1999 publicamos *Wakas y apus de Pamparaqay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau-Apurímac*, una versión revisada de la tesis que sustentáramos en 1997 para el Magister en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En dicho trabajo presentamos un cuerpo organizado de relatos de la tradición oral de San Antonio de Pamparaqay y, a través de ellos, exploramos el substrato del pensamiento andino prehispánico respecto al ordenamiento original del espacio y al calendario ceremonial actual. Se encontró que las estructuras simbólicas de los quechuas de hoy en el sur andino, corresponden a un patrón católico dominante pero con un claro y vigente sustrato prehispánico. La tesis estuvo centrada en la comprensión de la racionalidad que ponen de manifiesto los mitos y desemboca en una reflexión de conjunto sobre las reestructuraciones permanentes que experimentan las estructuras míticas; desde este plano pudimos abordar aspectos vitales que, ante nuevas circunstancias, encara el hombre de hoy: las ideas sobre la vida y la muerte, la lógica del ciclo vital y la reproducción, los valores de vida comunitaria, el trabajo y el destino social como expresión de las fuerzas de continuidad y cambio presentes en las representaciones colectivas.

El estudio sobre el que damos cuenta en esta oportunidad prosigue la línea de los antecedentes señalados, con dos importantes ingredientes: la explicación de las estructuras y contenidos míticos en el marco de un modelo comprensivo sobre la cosmovisión andina, y, el esfuerzo comparativo y de generalización que nos compromete. Nos sentimos en deuda principalmente con los trabajos de R. Tom Zuidema y Alejandro Ortiz. De una u otra manera nuestro enfoque se inspira en ellos. Sin embargo, en aspectos sustantivos que repercuten en el modo de análisis, nos sentimos ahora más cerca de Hocquenghem (1987), Ziolkowski (1996),

W. Sullivan (1996), y Golte (1996).

A. M. Hocquenghem ha llegado a formular un modelo explicativo que articula las fuentes iconográficas moche con información sobre mitos y rituales en el mundo andino, estableciendo que el culto a los antepasados dominaba las relaciones de producción en amplios espacios de los Andes. Los mitos fundaban un orden, los ritos lo perpetuaban y el calendario ceremonial, así como las imágenes que lo representaban fungían como instrumentos de poder proveniente de los antepasados míticos y de las fuerzas que animaban el mundo. La coherencia de este modelo es una invitación a proseguir la tarea de reconstrucción de los sistemas de clasificación del mundo andino.

De Ziolkowski recogemos su punto de vista respecto a la existencia de “reglas básicas” en el discurso político religioso inka, relacionado con el funcionamiento de algunos conceptos, aparentemente de alcance pan-andino. Entre los planteamientos de Sullivan, consideramos inquietante su hipótesis sobre la existencia de un lenguaje técnico inherente a la mitología andina, una especie de “software” capaz de poner en interacción el pasado y el presente.

En cuanto a los aportes de Golte destaca, sin duda, su trabajo sobre *Iconos y narraciones*, por la imaginación y rigor con que ha logrado abrir una puerta de ingreso a la reconstrucción de discursos que permitan la mejor comprensión de los universos prehispánicos. Pensamos que el sentido de los ciclos míticos puede ser esclarecido en muchos de sus aspectos acudiendo a la construcción o uso de modelos sociopolíticos, que puedan hacer asequible el ordenamiento al que se corresponden los relatos hilados sobre el origen, vida y acciones de los personajes míticos transformados en deidades tutelares de los pueblos andinos.

En nuestra experiencia de campo, son muchas las personas que han compartido con nosotros no sólo su hospitalidad sino su sabiduría. Deseamos mencionar especialmente a Juan Cancio Garrafa Elguera de Paraqay-Grau; Julia Castañeda Salas de Ullputu-Grau; Crisóstomo y Jesús Qhana de Amaru-P'isay; Sixto Flores, Melchor Yupanqui y Santos Cruz de Lawramarka-Quispicanchis; Mario Guzmán Vargas de Aqcha-Calca; Gregorio Kiwinto, Leoncio Cruz, Carmelón Zamata y Héctor López de Totorá Oropesa; Vicente Malca, Flavio Romero, Toya Becerra y José Mercedes Hernández de Llapa-Cajamarca.

Es también momento propicio para expresar agradecimiento a un conjunto de personas que han contribuido en distintos tiempos a encaminar nuestro desarrollo personal y nuestras posibilidades profesionales. A los maestros Moisés Tello Palomino, Oscar Núñez del Prado, Daniel E. Castillo M., Carlos Ferdinand Cuadros, Arturo Moscoso Serrano y Andrés Alencastre Gutiérrez por las luces que encendieron en nuestro camino del estudio. A José Carlos Fajardo Torres por su ejercicio permanente de una limpia y desinteresada valoración humana. A Luis Negrón Alonso, D. Percy Ortega Chacón, Jaime Bonett Yépez, Juan Tuero Villa, Abel Adrián Ambía y Miguel Yépez Sánchez por su solidaridad y perseverante amistad. A Jürgen Golte por la generosidad y sapiencia con que ha sabido orientar este trabajo y prodigar su sentido crítico, dejando lugar a la afirmación de nuestras intuiciones y convicciones propias. Finalmente,

excusándonos por no hacer una larga lista, a todas las personas que han compartido con nosotros su tiempo y sus experiencias en el ya largo trajinar de nuestra vida profesional.

El presente estudio debe mucho a las contribuciones de los participantes en el Taller de Antropología que conduce Jürgen Golte en el Doctorado en Ciencias Sociales ofrecido por la UNMSM.



## I. PLANTEAMIENTO Y DISEÑO METODOLÓGICO

### 1.1 Aproximación al estado del arte en la materia

Quien quiera que desee ingresar en el estudio de la religión andina prehispánica ha de echar de menos un buen estado del arte sobre esta temática. Estudiosos de la materia ya han advertido lo difícil que es formular un balance general de las investigaciones contemporáneas sobre religión, mito y ritualidad en el Perú antiguo. No obstante, dos trabajos están seguramente entre los documentos más apropiados para una adecuada introducción en este terreno, nos referimos a: *Las religiones nativas del Perú: Recuento y evaluación de su estudio* (1979) escrita por Luis Millones, y al más reciente *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Ciclos míticos y rituales* (1997) que debemos a Olinda Celestino.

Luis Millones es un antropólogo e historiador que lleva muchos años estudiando temas vinculados a religión andina, es uno de los primeros investigadores que se interesó por hacer un recuento sistemático de lo escrito en torno a esta temática. Millones analizó los estudios más importantes sobre religión andina producidos entre 1900 y 1977; sin embargo, como él mismo lo reconoce, su intención no fue tratar sobre la configuración de corrientes técnicas (entiéndase también perspectivas teóricas), sino que procuró presentar autores y obras, dando forma a un derrotero cronológico sobre los estudios de la religión andina prehispánica. De sus observaciones se desprende la siguiente caracterización:

- Se había generado una masa de información significativa aunque dispar, cuyos adelantos quedaban a la zaga de los conocimientos logrados sobre la estructura social o económica en tiempos prehispánicos.
- Hasta el surgimiento del indigenismo habían predominado los presupuestos tradicionales del catolicismo en el acercamiento a lo andino.
- Con la institucionalización de la especialidad de ciencias sociales en el Perú, el trabajo científico experimentó un remozamiento a partir de la segunda mitad de los años 50. Destacaba el esfuerzo por repensar temas centrales de la cultura andina, la ejecución de trabajos de campo y la difusión de nuevas ideas sobre historia de la religión que influían en la producción científica.
- El estudio de la respuesta indígena a la evangelización permitió esclarecer el fenómeno de resistencia de las religiones autóctonas, mediante el manejo de recursos etnológicos y lingüísticos en el análisis documental.
- La corriente estructuralista había tenido significativo eco en las investigaciones sobre religión andina, aunque el estructuralismo de Lévi-Strauss no mostraba en Perú el notable desarrollo alcanzado en Argentina y Brasil.
- Destacaba el aporte de la recopilación folklórica, que permitía una mejor sustentación etnográfica.

- A fines de la década del 60, la discusión sobre ideología y religión había ocupado un lugar relevante en la agenda académica. En los años siguientes un conjunto de eventos nacionales e internacionales confirmaba el creciente interés por el examen de la temática, con lecturas críticas y revaluaciones de las crónicas, previéndose una más continua aplicación de análisis estructuralistas.

En cuanto a las principales apreciaciones evaluativas de O. Celestino cabe puntualizar:

- Una gran parte de los trabajos carece de originalidad y se limita a repetir apreciaciones formuladas en el siglo XIX y principios del XX, que a su vez suelen aceptar sin mayor crítica las conclusiones y generalidades de los autores del siglo XVI y XVII.
- No se ha procesado globalmente los aportes etnohistóricos generados en las tres últimas décadas y tampoco se ha profundizado en el empleo de esquemas metodológicos renovados o en la aplicación de modelos que den lugar a nuevas hipótesis de trabajo.
- No obstante, se han producido avances significativos en la investigación contemporánea y los estudios sobre la religión en los Andes contienen un amplio panorama temático que es necesario conocer e incorporar en el manejo cotidiano.
- En los últimos veinte años, editoriales hispanoamericanas han puesto al alcance de los estudiosos diversas crónicas y otros documentos de los siglos XVI y XVII que estaban agotados o que eran de difícil acceso. En las nuevas ediciones se puede encontrar cuidadosos comentarios y esmeradas introducciones críticas que se constituyen en verdaderos derroteros para el público interesado.<sup>1</sup>
- Los centros de formación universitaria y diversas organizaciones no gubernamentales han contribuido fuertemente al desarrollo de la investigación en ciencias sociales. En el Perú destacan principalmente la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Pontificia Universidad Católica de Lima, el Instituto

---

<sup>1</sup> O. Celestino destaca, en particular, la publicación de las obras de Cristóbal de Molina (*el Cuzqueño*), Francisco de Ávila, Hernández Príncipe (dado a conocer por Duviols en 1986), Cristóbal de Albornoz (cuya *Instrucción para descubrir todas las Huacas, sus campos y haciendas* [1582] fue editada por Pierre Duviols en 1967 y luego en *Historia 16*, en 1988), Guamán Poma (Caracas 1980 y México 1980), Polo de Ondegardo (1988), Garcilaso de la Vega (Lima 1985, México 1995), Cieza de León (1984). Considera también de especial importancia dos hallazgos relativamente recientes sobre historia indígena prehispánica: el de la segunda y tercera partes de *La Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León (1985, 1987) en la Biblioteca Apostólica Vaticana, y el de *La suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos (1987) encontrado en la Fundación March de Palma de Mallorca.

de Estudios Peruanos, el Centro Bartolomé de Las Casas, la Pastoral Andina, el Instituto Francés de Estudios Andinos.

Pese al acierto de estas observaciones, O. Celestino incurre en error al asumir afirmaciones sobre hechos que aún están en discusión por autores contemporáneos. Otras veces, se contradice en sus apreciaciones, como ocurre en el asunto del “dios creador andino” pues, por un lado manifiesta: “La existencia de un «dios creador» está muy bien documentada gracias a los diferentes cronistas del siglo XVI y XVII, quienes creían y compartían las concepciones católicas y españolas de la noción cristiana de «crear» producto de una visión del mundo monoteísta, en donde el dios supremo y sempiterno es la causa y origen de todo lo visible y lo invisible”, pero, por otro, se ve en la necesidad de reconocer que “... aunque la mayoría de los investigadores escribe sobre un dios o varios dioses, tampoco encontramos trabajos claros sobre los dioses creadores, sobre los héroes organizadores y sobre las acciones precisas de las figuras fundadoras y transformadoras”.

Hay, además, otros defectos en el trabajo de O. Celestino. Ella empieza por las edades míticas del Padre, Hijo y Espíritu Santo que están condicionadas por el pensamiento cristiano europeo, lo cual es una concesión etnocéntrica. Lo que correspondía era empezar por los ciclos propiamente andinos y esforzarse por mostrar la cosmovisión prehispánica. Una entrada apropiada habría sido el examen de los trabajos serios sobre la mitología de Huarochirí, mandada compilar por Ávila en el siglo XVII, podía haberse apelado también a estudios sobre cosmología y cosmovisión adelantados por A. M. Hocquenghem, J. Golte, entre otros. No hay en la evaluación de O. Celestino un intento de comprensión diacrónica y sincrónica, tampoco se incorpora el análisis de circuitos económicos o de intercambio en los Andes y su relación con los lugares de peregrinaje y culto. Algunos temas como el del *pishtaco* visiblemente son extraños a los ciclos referentes a deidades andinas.

Lo que aquí interesa advertir es que en los balances de investigaciones sobre religión andina no se ha procesado con suficiente detenimiento lo hasta aquí estudiado con respecto a las deidades tutelares hoy conocidas como *apus*, *achachilas*, *wamanis* o *jirkas* en diversas regiones del ámbito andino. Y en esto concordamos en parte con O. Celestino (1997), para quien: “Existen otros ciclos míticos olvidados en los estudios recientes, en que los héroes son los cerros, las montañas, conocidos como espacios de Apus y Wamanis. Las montañas constituían jalones o hitos en el paisaje y demarcaban en muchos casos el espacio simbólico trazado por el sistema radial de *ceques*. En los relatos, estos espacios vivos de los Andes en algunos casos son más importantes para lo que llamamos ciclos míticos que los héroes o personajes descritos como personas. Estos espacios andinos están presentes en la cotidianidad de las sociedades andinas y se presentan por ejemplo bajo la apariencia de cerros que caminan, que vigilan, que hablan, que comen, que beben, que castigan, que protegen, que mantienen relaciones de parentesco y de alianza entre ellos, que tienen mujer e hijos, etc. Cada comunidad está bajo la protección de la elevación más cercana y actualmente es a través de los *yachaq* o curanderos, *pongos* o servidores como estas montañas están en relación con los indígenas”. Puede decirse que la función pro-

tectora asignada a las deidades montaña es un elemento visible de la relación establecida entre *apus* e identidad comunitaria (Millones 2005: 14; 1998: 10).

Consiguientemente, la tarea asumida tiene el propósito de concretar una mejor aproximación al estudio de los dioses montaña, que en estos tiempos tienen aún una significación preponderante en la vida de los pueblos andinos. En este quehacer se considera indispensable hacer un adecuado aprovechamiento de los adelantos teóricos y empíricos en la materia, no por opción ni por respeto a criterios de autoridad sino por criterios de consistencia respecto a un modelo sobre la visión del mundo en que se inscribe el culto a los dioses montaña. Esta idea reclama un repaso de las principales contribuciones que han nutrido inicialmente nuestra perspectiva de trabajo.

A principios de los 60, R. T. Zuidema dió a conocer su estudio sobre el sistema de los *ceques* con el que sentó bases para una lectura crítica de las fuentes etnohistóricas y una visión de los esquemas lógicos en el antiguo Perú. Zuidema sugirió que la totalidad de la historia inca, desde sus lejanos inicios hasta el tiempo de la conquista española, constituye un pasado hasta cierto punto mitológico, lo que le llevó a proponer una delimitación de territorios entre el mito y la historia (Zuidema 1977). Desde un punto de vista estructuralista señaló así un derrotero productivo para el acercamiento a las estructuras lógicas del pensamiento andino. Lo que antes se había tomado sólo como un conjunto de representaciones metafóricas, venía a expresar un discurso que aprehende y ordena la realidad de acuerdo a categorías simbólicas. A partir de este trabajo pionero, las tres últimas décadas permitieron apreciar importantes avances en los estudios sobre tradición oral andina, tanto desde el punto de vista teórico cuanto de los esfuerzos de recopilación.

La difusión de los trabajos de Lévi-Strauss que inciden en temas de mitología, y las contribuciones de Mircea Eliade, contribuyeron a sentar una base teórico-metodológica consistente para la interpretación de los testimonios orales andinos (Ossio 1977). Alejandro Ortiz y Enrique Ballón aportaron significativamente en la introducción del análisis estructuralista a los estudios sobre mitología en el Perú, el primero en el campo de la antropología y el segundo en el de la etnosemiótica.

Con su libro *De Adaneva a Incarri* (1973), Alejandro Ortiz Rescaniere inició en nuestro medio el análisis estructural de la mitología andina, que luego continuó con *Huarocharí 400 años después* (1980) y *La pareja y el mito* (1993). Su trabajo confirma la continuidad estructural de los mitos de origen recogidos por los cronistas del Siglo XVII con respecto a relatos y ritos contemporáneos que se documentan en Vicos, Huancayo, Lucanas, Puquio, Cuzco y Puno. Sus publicaciones recientes estudian ideales y concepciones del hombre andino mediante el cotejo entre diferentes esferas de la cultura.

Dumézil propuso un modelo de análisis, que en años recientes recogió H. Urbano aplicándolo en la lectura de ciclos míticos andinos prehispánicos. Urbano tomó el modelo dumeziliano como una hipótesis de trabajo, planteándose la posibilidad de un análisis trifuncional de los ciclos míticos en el ámbito andino; reconociendo sin embargo que "...los problemas teóricos nunca merecieron una gran atención

por parte de Dumézil” e indicando que algunos de sus postulados metodológicos se hallan en la introducción al *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade (Urbano 1981, 1982). El propio Lévi-Strauss había señalado años atrás que los trabajos de Dumézil y los de M. H. Grégoire, aunque no pertenecen propiamente a la etnología, prueban que el método histórico no es incompatible con una actitud estructural (Lévi-Strauss 1969).

A partir de los años cincuenta, creció el interés de investigadores nacionales y extranjeros por el estudio de los mitos andinos modernos, tal el caso del mito de Inkari que por sus implicancias incitó la discusión antropológica (T. Kato 1985). Entre otros, los trabajos de Morote, Gow, Valderrama y Escalante, Urbano, documentaron ciclos míticos de interés para el conocimiento del pensamiento andino. El devenir histórico, los *apus* o *wamanis* y otras divinidades de origen andino y cristiano, los ciclos de la tierra, la dialéctica entre los mundos amazónico y andino, fueron definiendo nuevas temáticas de estudio.

Entre otras vertientes de interés en el estudio de los mitos cabe referir a Pierre Duviols, cuyas investigaciones iniciales abrieron un campo de preocupación por la historia literaria. Los trabajos más recientes de Duviols van por el camino del análisis etnohistórico de crónicas y otros textos de la tradición oral andina (Duviols e Itier 1993). Por su parte, Manuel M. Marzal ha tratado tangencialmente algunos materiales míticos en sus reflexiones sobre religión quechua surandina peruana. Como un ensayo de aplicación de la teoría marxista para el análisis ideológico de los relatos míticos, sin desechar el funcionalismo y el estructuralismo, podemos considerar el libro *Desde el rincón de los muertos* (1985) de Juan Ansión (Valderrama y Escalante 1995). Millones (2004, 1999, 1998) estudia manifestaciones culturales y testimonios que ilustran la manera en que elementos de la tradición europea han sido incorporados, desde una cosmovisión netamente andina, en las representaciones populares contemporáneas. En estos y otros trabajos, como los de Valleé (1982) y Kato (1985) se aprecia una tendencia al ensayo de interpretaciones más abiertas de material mítico diverso, discutiendo el alcance de los marcos teóricos.

### *El asunto de la historicidad y los mitos andinos*

Es un lugar común que al enfrentar el estudio de la religión en el mundo andino prehispánico se tenga que lamentar la falta de fuentes escritas originales. Atribuimos a tal desventaja una enorme dificultad para acceder a la manera en que los andinos resolvieron su preocupación por establecer y mantener vinculadas las vivencias humanas con una cierta naturaleza exterior, considerada sobrenatural o divina.

En contraste, se destaca que el mundo andino pone de manifiesto una continuidad apreciable a lo largo de 15 ó 20 mil años de desarrollo cultural hasta nuestros días. El hecho mismo de poder tratar con culturas vivas configura una situación propicia para construir desde el presente rutas de posible acceso a la comprensión de las concepciones, percepciones y representaciones del mundo en las sociedades andinas, con el concurso de la historia, la etnología, la lingüística y la

arqueología.

Aún así, la crítica ha puesto reparos a la alegada continuidad cultural señalando que a partir del siglo XVI América del Sur experimentó una severa ruptura que alejó a las sociedades andinas de su pasado. Con la escritura traída de Europa se estableció una nueva forma de relación social con la tradición, pero no sólo eso, los encargados de trasvasar la tradición a una crónica escrita reelaboraron la información recogida, consciente o inconscientemente, en función de nuevos parámetros.

Desde luego no es posible negar que apenas se produjo la irrupción de los españoles al Tawantinsuyo, la sociedad hispanoperuana en formación absorbió paulatinamente a numerosos indígenas, pero es claro que este proceso fue lento y parcial. Fueron precisos unos veinte años de esfuerzo, para que algunos indígenas lograran desarrollar cierta flexibilidad o iniciativa dentro del mundo hispánico que les permitiera insertarse al menos como auxiliares de bajo nivel (Lockhart 1982: 280). En los siguientes siglos, los indígenas han sido miembros relativamente marginales del mundo hispánico colonial y continuaron siéndolo respecto al mundo criollo-mestizo occidental hasta el último tercio del siglo XX (Delgado 1971: 40-61). En este sentido, el paso parcial de la palabra andina a una tradición escrita, la fijación de la memoria prehispánica por la palabra castellana o por las lenguas indígenas al servicio de la cultura Occidental difícilmente habrían cambiado en forma radical el universo simbólico andino. En muchos aspectos y apelando a su propia lógica, la cultura andina ha reinterpretado con éxito elementos adquiridos en intercambio, la mayor parte de las veces forzoso.

Es cierto que los estudiosos contemporáneos están obligados a ser cada vez más cautos y a procurar un manejo crítico de las crónicas y otras fuentes de información escrita disponibles del siglo XVI en adelante; no obstante, habría que ser claros en señalar que tales escritos, que nunca han llegado a ser venerados por los andinos como expresión física de su tradición, pueden distorsionar la percepción del investigador pero esta distorsión siempre será ajena al hombre de los Andes. Ocurre que la tradición oral, accesible hoy mismo a la etnografía y el folklore, ha seguido su propio trayecto, entre los avatares propios de los desiguales contextos de interculturalidad que se fueron generando del siglo XVI a esta parte. Es un hecho que los pueblos andinos actuales poseen su propia idiosincrasia cultural y religiosa en cuya base yace una cosmovisión, una manera particular de entender y explicar el mundo, que al parecer ha sido capaz de procesar e incorporar elementos culturales diversos sin perder su coherencia fundamental.

La tradición transmitida oralmente o a través de otros lenguajes, es una herencia que contiene necesariamente los esquemas básicos de ordenamiento y comprensión del mundo elaborados por los andinos y es, por tanto, una expresión lógica de estructuras profundas subyacentes. La religiosidad andina actual, incluso en casos de acentuada transculturación, no muestra que tales esquemas hayan sido sustituidos por el racionalismo occidental; la sociedad y las cosas siguen siendo pensadas echando mano a fuerzas y entidades externas, deidades y héroes cuyas acciones primordiales persisten en la memoria colectiva. Puede decirse también que el pensamiento científico moderno, instaurado desde el

XVIII, no ha cambiado radicalmente las formas andinas de pensar el mundo y las cosas, lo que no invalida la adquisición de nuevas experiencias en el curso de los más de cuatro siglos y medio posteriores a la irrupción europea en el Tawantinsuyo.

Antes que la ciencia y la razón hayan podido generar una revolución total en el conjunto de la sociedad nacional, ésta ha empezado a experimentar, por el contrario, una revitalización de las manifestaciones de religiosidad popular y un acrecentamiento de consumidores religiosos, ante el impacto de la creciente entropía, caos económico y tecnológico, y desintegración psíquica que parece caracterizar a la vida occidental (Berman 1990: 15).

### *La interpretación de la tradición*

Es ya antiguo el debate suscitado entre las formas de interpretación histórica y mitológica de la tradición, podría haber llegado el momento de explorar las posibilidades de inteligencia entre ambas.<sup>2</sup> Con referencia a nuestro pasado prehispánico, quienes han asumido de algún modo un enfoque histórico positivista reconocen a la tradición oral el valor de fuente de información y conocimiento, que si bien presenta distorsiones o están veladas por el tiempo, al ser puesta en relación con investigaciones arqueológicas o a la luz de una amplia base de datos puede servir para la reconstrucción de hechos históricos.

Del otro lado, tenemos a los desarrollos desde la interpretación puramente mitológica de la tradición. En este enfoque las fuentes orales y las crónicas que las registran son leídas como textos míticos y no históricos: su propósito es descifrar el significado simbólico de los eventos, personajes y lugares mencionados en ellas, es decir, buscar la clave para entender el lenguaje simbólico del mito. Esta forma de lectura no se interesa por la conformidad de los relatos con los acontecimientos puntuales a los cuales se refieren, sino por las concepciones que las sociedades desarrollan sobre el universo que las rodea.

Vistas así las cosas, historia y mito resultan contrapuestas, cuando no excluyentes. Un relato mítico no podría ser histórico y viceversa. En general, la constante adaptación del mito a los cambios que ocurren en la realidad social es todavía el principal argumento para explicar que la tradición oral tiene una escasa capacidad de preservar la memoria del pasado, pero esta visión que peca de simplista no considera que las sociedades disponen de recursos y técnicas de transmisión suficientes como para asegurar una transmisión funcional de generación en generación y pueden conservar textos o mejor contenidos y significaciones a lo largo de siglos. Según Vansina (1968: 18) algunos historiadores modernos creen en la posibilidad de conceder un valor a las

---

<sup>2</sup> En el libro *Ciencias de la Religión en el Perú* de Dorothea Ortmann (2002) se puede apreciar el itinerario de las ideas y de los enfoques teóricos de distintas escuelas en el estudio de la religión andina y popular para el caso peruano. Este trabajo nos releva de señalar nombres, avances y propuestas en el campo de las preocupaciones históricas y etnohistóricas sobre la religión en los Andes, aún cuando no estamos de acuerdo con su escepticismo respecto a las posibilidades de la etnohistoria.

tradiciones orales, pero no han hecho ningún esfuerzo para estimar más racionalmente el carácter propio de estas fuentes.

Es cierto que la tradición no puede ser abordada como un modo homogéneo y unívoco de saber y que sus expresiones míticas tampoco pueden ser erigidas en expresión de una lógica rigurosa e indefectible (Urbano 1997: XIV); no obstante, cabría tratar de entender mejor el discurso mítico, en la medida en que su conservación supone marcos sociales que definen su papel y su funcionamiento en el seno de las sociedades.

Por otro lado, los modos lógicos a que apela la construcción de las cosmovisiones en el mundo andino-amazónico y con ellas la formulación de los mitos podrían ser mucho más persistentes de lo hasta ahora imaginado. Es posible que los esquemas básicos de construcción del mundo tengan una profundidad y amplitud histórica muy grandes en América y particularmente en los Andes (Golte 2004: 170) y que sigan atendiendo, al menos en parte, los requerimientos cognitivos y constructivos de las sociedades, principalmente allí donde subsista la racionalidad de la organización andina. Al parecer, los límites de la memoria no están determinados inexorablemente por la capacidad tecnológica, cualquiera que esta sea, sino que responden a requerimientos esenciales de ordenar la realidad social. La profundidad de la memoria histórica era, y es, definida por los portadores de la tradición en función de sus necesidades. Más allá de los límites de duración de la memoria social corta, por ejemplo la de los linajes, las sociedades requieren disponer de explicaciones más generales sobre la realidad que les rodea y este saber correspondería a una memoria de larga duración menos susceptible a los abruptos cambios coyunturales y a los que se producen en situaciones de sostenida interculturalidad.

Desde esta perspectiva, es dable esperar que se vaya produciendo una entrada interdisciplinaria imaginativa que superando la contraposición entre historia y mito ayude a entender mejor el sentido que las gentes le han dado al universo y al acontecer social en su propio marco cultural. Si aceptamos este reto, podremos visualizar para el futuro una suerte de entendimiento transhistórico y transcultural de la ubicación/ posicionamiento del hombre frente a la naturaleza y a la sociedad.

## **1.2 Planteamiento del problema**

En la actualidad, ha crecido de manera significativa la masa informativa sobre mitos andinos, se ha iniciado el abordaje de grandes ciclos míticos y cada vez son más prometedores los esfuerzos de aproximación comparativa. El estado de maduración alcanzada en el análisis del discurso mítico andino se manifiesta en una teoría parcialmente sistematizada.

A partir de la producción científica contemporánea sobre el área andina, es posible hacer precisiones sobre el estado de la cuestión en cuanto al significado de las divinidades tutelares conocidas con la denominación de *apus*, *achachilas*,

*wamanis* o *jirkas*. Entre las tareas indispensables para establecer los progresos puntuales, cabe señalar, inicialmente:

- El cotejo de información con planteamientos y aproximaciones que podemos considerar pioneras respecto al entendimiento de las divinidades tutelares como dueños de riquezas, poseedores de yacimientos de metales preciosos (Casaverde 1970), capaces de controlar el rayo, el granizo, la helada, y de fecundar la tierra (B.J. Isbell 1978), favorecedores de la multiplicación del ganado (Fuenzalida 1965; Favre 1967), ligados a los ancestros y a los lugares de origen (Zuidema 1977, 1989), entre otros atributos;
- La revisión de trabajos etnográficos y de antropología simbólica de actualidad, a partir de casos puntuales estudiados en Bolivia (Atsvaldsson 2000; Martínez 1996; Bastien 1978), Chile (Grebe 1994; Castro, Varela et al 1994) y Perú (Golte 1996; Gose 1994; Hocquenghem 1987);
- El progresivo desarrollo de una visión abarcativa, congruente con la visión holística del hombre andino, que ayude a compensar la experiencia antropológica tradicional sobre comunidades, en la medida en que ésta condicionaba un acercamiento hacia universos reducidos (Bauer y Stanish 2003; Itier 1997; Grebe 1996,1994). Los mitos sobre un *apu* necesariamente hacen un llamamiento a otras deidades tutelares con las cuales guarda relaciones de mutua explicación en el sistema.

Con respecto a los antecedentes anotados, la particularidad de la tesis que desarrollamos estriba en los siguientes aspectos:

- a) Se trata de efectuar un análisis de los mitos que apunte a los significados antes que a las estructuras, al sentido de los contenidos antes que a sus formas, admitiendo que las estructuras son, al fin y al cabo, “gélidas formas carentes de significado, huérfanas de sentido” (Aguirre 1995a: 324).
- b) Se asume la necesidad de una aplicación no ortodoxa del análisis estructural. Al ir más allá del estudio formal de los mitos dentro de una gama de variantes, se busca evitar las ataduras de la estructura (Kato 1985).
- c) La contextualización etnohistórica se constituye en recurso metodológico fundamental, pues aunque el mito no es la realidad es un discurso sobre la realidad, lo cual hace necesario apelar a referentes empíricos para explicar el significado de los símbolos.
- d) Se recurre al análisis comparado de la mitología en torno a un conjunto de deidades tutelares, que corresponden a áreas geopolíticas diferenciadas, para establecer apreciaciones no solamente desde el punto de vista diacrónico como continuidad histórica del sistema de *wakas*, sino también sincrónicamente sobre los simbolismos religiosos en el mundo andino actual.

Finalmente, cabe recoger una vez más lo anotado por Marie-France Souffez (1984) en torno a las diversas aproximaciones que sugiere el carácter

multidimensional de las cuestiones mitológicas: a) por medio del léxico, ya que las lenguas andinas ofrecen una vía posible de acceso al universo de representaciones simbólicas en particular del hombre y la cultura andina; b) por medio de los hechos culturales, sea a un nivel de representación simbólica, sea en un plan de realidad, lo que empata con una recuperación de variantes locales útiles para una mejor comprensión de nuestra pluriculturalidad; y, c) mediante una aproximación histórica y comparativa, que permita evidenciar los valores que permanecen y los que han cambiado.

### **1.3 La propuesta metodológica: Características del acercamiento y análisis**

Conviene hacer una exposición inicial sobre nuestra interrogante principal, los conocimientos necesarios para analizarla, y los pasos de investigación con los cuales se recabó los datos y procesó la información que sirvió para absolver las incógnitas. Un buen entendimiento de la metodología utilizada es fundamental para apreciar los adelantos que estimamos haber realizado.

#### *Interrogante principal*

En el punto de partida nos preguntamos: ¿Cuáles son las características de los ciclos míticos en torno a los *apus*, y cuáles los atributos de estas deidades tutelares del mundo andino?. De aquí se desprende una segunda cuestión en perspectiva holística: ¿Qué podemos inferir del discurso mítico, con relación a la posición de los dioses montaña en los esquemas básicos de representación del mundo?.

Una de las vías de acceso al entendimiento de las estructuras simbólicas características de la cultura andina es, sin duda, el estudio del discurso mítico. Con esta premisa, y a partir de la tradición oral sobre deidades tutelares representativas del mundo andino, decidimos abordar la identificación de representaciones básicas que sirvieron a los andinos para medir el tiempo, organizar el espacio, conceptualizar la relación del hombre con el cosmos, con la naturaleza y con sus congéneres, en suma, para construir una visión comprensiva del mundo.

En el estado actual de nuestros conocimientos sobre el antiguo Perú, podemos afirmar que no existió la idea abstracta de Dios, ni una palabra que lo expresara. Existían sí muchos dioses con nombre propio e incluso una jerarquía entre ellos. Habiéndose discutido bastante y cuestionado la existencia de un dios supuestamente creador, ese carácter atribuido a Wiraqocha habría resultado por aplicación arbitraria de la imagen del Dios cristiano (Silverblatt 1982; Duviols 1993: 30). Lo que se encuentra por doquier en la tradición andina es la referencia al poder animador de las divinidades, el *kamay*: fuente de vitalidad que sostenía al hombre, los animales y las cosas para que pudiesen realizarse (Taylor 1987: 24).

Deidades como Tunupa, Wiraqocha, Pachakamaq, la propia Tierra (Mamapacha)

están insufladas de esta ideología, que se explica con la voz quechua *kamaqen* (fuerza animadora). Fray Domingo de Santo Tomás en su Lexicón, interpreta *camaquen* como <ánima por la cual vivimos> o alma, pero esta es una alteración de su original sentido indígena. En la visión andina, los hombres, los antepasados y aún las cosas poseían su *kamaqen* o fuente de vitalidad.

Queda por dilucidar mediante el estudio de materiales míticos conservados por la tradición oral popular la visión andina sobre este *kamaqen* de los *apus* y la correlación entre esta concepción y otras representaciones cosmogónicas, que le han permitido al hombre establecer relaciones con el mundo sobrenatural, a la vez que “domesticar” la naturaleza y ordenar su vida social.

El análisis de los diferentes ciclos míticos, puede ayudar a apreciar cómo se organiza la realidad desde el lado mitológico, cómo piensa la gente su espacio y su historia, cómo es que define mandos y jerarquías sociales, y, en última instancia, cómo es que reproduce su concepción del mundo.

Cuestiones tan diversas como la posibilidad de diálogo con los espíritus de las montañas, la producción y distribución de bienes, la relación con los espacios desconocidos, el paso del mundo de los vivos al mundo de los muertos, se apoyan en herramientas que provee el discurso mítico y que son indispensables para disponer de parámetros con los cuales moverse en una situación dada. Ciertamente no existe un discurso único, y por ello frente a discursos contrapuestos la coherencia no es tanto de discurso sino de vida. Es plausible que en cada circunstancia, la gente determine a qué discurso echar mano y cómo manejar socialmente las categorías simbólicas preexistentes.

### *Objetivos*

El objetivo general es realizar un análisis contextualizado de ciclos míticos sobre *apus* de regiones diferenciadas, que se corresponden con los cuatro *suyos* del mundo andino prehispánico; y, a partir del examen comparado, establecer inferencias sobre las implicancias de los dioses montaña en los esquemas básicos empleados para representar el universo.

De este enunciado desprendemos los siguientes objetivos específicos: 1) Recuperar y organizar un corpus de relatos míticos de la tradición oral sobre los *apus* *Awsangate* de Quispicanchis-Cuzco (Qollasuyo), *Sawasiray-Pitusiray* de Calca-Cuzco (Antisuyo), *Mallmanya* de Grau y Antabamba en Apurímac (Kuntisuyo), y *Yanawanga* de Cajamarca (Chinchaysuyo), mediante trabajo documental y de campo. 2) Conocer y caracterizar las manifestaciones del pensamiento mítico en la tradición oral andina, a partir del análisis formal y contextualizado de sus elementos y estructuras. 3) Analizar creencias, rituales y símbolos vinculados a las actividades económicas y el desempeño social de los respectivos pueblos, en el entorno de las deidades tutelares seleccionadas; y 4) Confrontar críticamente los discursos míticos con la etnografía y las referencias etnohistóricas disponibles sobre los pueblos implicados, a la luz de un modelo

comprehensivo sobre la visión del mundo en los Andes.

### *Conocimientos necesarios para analizar la cuestión principal*

Se ha reconocido que la matriz andina, junto a la amazónica, son dos ejes estructurantes de nuestra cultura, sobre los que es posible acercarse a las formas y contenidos de las ricas tradiciones orales de los pueblos andino-costeños, andino serranos y amazónicos (Ortiz 1987). En principio, para esta aproximación es necesario estar premunidos de un adecuado conocimiento en el dominio de la ideología andina en general, y dentro de ella de la religión en particular. Como el objeto de estudio, en este caso, no es la realidad en sí sino su representación en determinado contexto histórico cultural, enfrentamos considerables dificultades para aproximarnos al conocimiento del patrimonio ideológico de una sociedad ágrafa como la andina, dado que:

- El aislamiento milenario del mundo andino, que sólo alcanzó encuentros y contactos esporádicos con otras regiones, contribuyó a configurar desarrollos sumamente originales de las culturas indígenas y sus manifestaciones anteriores a la conquista española (Tamayo 1970), por lo que no cabe la simple extrapolación de modelos teóricos para entender sus sistemas culturales;
- El transcurso del tiempo produce una pérdida progresiva de las ideas por una especie de entropía que puede llevarlas a la extinción sin que queden evidencias o testimonios de sus manifestaciones. No disponemos de registros inequívocos sobre la cosmovisión andina prehispánica (Aguirre 1995a);
- La tradición oral, mecanismo al que se sujeta la reproducción ideológica, sufre interferencias cuando la propia cultura es vulnerada en su curso. La ideología de una cultura sometida a dominación por otra afronta riesgos que afectan su continuidad y supervivencia. Modificadas las condiciones de la práctica social, por efectos de la conquista, la cultura andina debió apelar a sus recursos homeostáticos a fin de preservarse, evitar la desintegración progresiva o el sino de sucumbir en última instancia (Santisteban Ochoa 1946); y
- La imposición de una lengua distinta por la cultura dominante, afecta la cadena de la comunicación colectiva y corrompe el vehículo lingüístico nativo. La interferencia lingüística del castellano sobre las lenguas vernáculas (quechua y aymara, entre otras) y, sobre todo, el “ruido” cultural producido en el desigual encuentro, a partir del siglo XVI, tuvo que deformar la semántica de los mensajes en el mundo andino, principalmente de los discursos filosóficos (Escobar et al 1975; Sepúlveda 1996).

Al presente ha crecido el interés científico y ha mejorado el afinamiento teórico, metodológico e instrumental de los estudios sobre pensamiento andino, lo cual anticipa cada vez mejores posibilidades de éxito para afrontar los obstáculos enunciados. Desde fines de la década del 60 se ha generalizado la discusión sobre ideología y religión en el mundo andino (Millones 1979), de modo tal que

los materiales de referencia ahora disponibles ofrecen nuevos referentes para reconstruir el patrimonio ideológico andino prehispánico y entender las manifestaciones actuales de religiosidad.

Para el análisis de los materiales míticos es necesario construir una metodología apropiada. Al respecto, ya se ha llamado la atención sobre la bondad de un enfoque interdisciplinario (Chavarría 1999: 22; en Godenzzi 1999). También se ha puesto en tela de juicio la supuesta incompatibilidad entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y otras metodologías de abordaje (Mannheim 1999: 52; en Godenzzi 1999). El análisis antropológico contextualizado va en esta línea y, en lo posible, debe beneficiarse con el auxilio del examen semántico (Taylor 1987; Itier 1993). Adelantando en un camino de solución metodológica, se ha considerado importante desarrollar un modelo de contrastación que haga comparables los casos seleccionados para el estudio. La idea es que en un modelo de esta naturaleza se pueda dar cuenta de la historicidad, apelando a una abreviación de la forma en que se entienden los individuos, y la forma en que estructuran sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad en función de una divinidad o conjunto de divinidades.

No es desdeñable tener conocimiento y/o familiaridad con las lenguas andinas, el quechua y el aymara, para recorrer la tradición oral del Perú que se halla preñada por la lógica de estas antiguas lenguas del Perú, pero que también conserva vestigios de lenguas desaparecidas. Aunque nuestro abordaje difiere del análisis lingüístico, ciertamente tuvimos que afirmar nuestra necesaria competencia para identificar y deslindar campos semánticos. Por lo demás, una parte maciza de la narración oral en el Perú, se dio y se da en quechua. Hay que reconocer que el quechua fusiona el espíritu del hombre andino y subyace en el conjunto de sus expresiones culturales.

Finalmente, el empeño por conocer en profundidad los elementos fundamentales del mundo mágico-religioso del hombre andino demandó la ejecución de un registro significativo del corpus mítico en ámbitos regionales y locales.

### *Metodología*

El marco de referencia histórico y social se sustenta en observaciones etnográficas, lectura crítica de información bibliográfica pertinente, así como en la búsqueda y análisis de documentación histórica en repositorios nacionales y regionales. Para la recuperación de mitos, se utilizó principalmente los métodos de observación participante, entrevistas focalizadas y revisión documental sobre tradición oral en las áreas seleccionadas. Aunque la información fue recogida en diversos estratos de la población se tuvo que efectuar afinamientos con la contribución de informantes calificados y especialistas tradicionales.

La estrategia del trabajo ha considerado una secuencia de tareas indispensables: 1) Ampliar y sistematizar las recopilaciones de textos míticos existentes sobre los *apus* a estudiar; 2) efectuar el análisis formal y de contenido de los textos y establecer comparaciones a diverso nivel; 3) relacionar los resultados del análisis sobre el discurso mítico con otros textos de la cultura: prácticas religiosas,

ritos, organización social, económica y política, y los discursos sobre la vida cotidiana. En otros términos, en el trabajo se recoge y describe las formas de los mitos y luego se compara la lógica que sugieren estas formas con otras manifestaciones culturales, como una estrategia para alcanzar una visión global y contextualizada de estas manifestaciones del pensamiento andino. Nuestro dominio del quechua y familiaridad con el aymara han ayudado a reforzar la factibilidad del proyecto. Hemos realizado trabajo de campo por distintos lapsos en las zonas de estudio: 1973 y 1982 en Lawramarka-Quispicanchis (Cuzco); 1974 en Anta y Calca (Cuzco); 1998 en Llapa-San Miguel (Cajamarca); y el 2000 en Totorá Oropesa (Apurímac), lo cual nos proporcionó un marco inicial de referencia para el planteamiento del estudio.

Materiales para el estudio fueron recolectados sistemáticamente durante seis años, incluyendo los dos años de estudios en el Doctorado en Ciencias Sociales que conllevaron verificaciones sobre el terreno. La tesis empezó a ser desarrollada en abril del 2001 y su elaboración ha llevado más de tres años de trabajo.

La recuperación de mitos y otros relatos de la tradición oral en áreas diferenciadas y representativas, su análisis focalizado en primera instancia, y luego el examen comparativo de los mismos, han permitido un acercamiento tanto a particularidades como a un substrato ideológico común coherente con el carácter históricamente pluricultural y multilingüe de nuestros pueblos.

#### *Etapas del trabajo*

El proceso de investigación fue desarrollado en tres etapas básicas:

- a) *Estudio teórico y revisión bibliográfica* que se orientó a la formulación del marco conceptual de la Investigación y el estado del arte en la materia propuesta.
- b) *Trabajo de campo*, mediante observación participante en comunidades de las áreas microrregionales seleccionadas y un reconocimiento extensivo en su respectivo entorno regional. El trabajo demandó el levantamiento de registros con las toponimias principales del universo mítico estudiado.
- c) *Procesamiento y análisis de la información*, que implicó tanto la sistematización del material acopiado y de las observaciones de campo, cuanto el análisis específico de la tradición oral conforme a los alcances del Plan elaborado a este efecto. El tratamiento de los datos ha tenido un carácter fundamentalmente cualitativo.



## II. UN MODELO EXPLICATIVO SOBRE LA COSMOVISIÓN ANDINA

Para nosotros un modelo es una herramienta explicativa que expone los supuestos, conceptos y proposiciones básicas empleados en el análisis de una realidad dada, mostrando de manera abreviada las relaciones que supone un fenómeno observado en ella. Está claro que disponer de un modelo de partida permite reducir los riesgos de elucubración improductiva que siempre amenazan al investigador social.

Entender la forma en que el hombre andino prehispánico ha conceptualizado su relación con el cosmos, con la naturaleza y con los demás hombres, implica en parte identificar las representaciones básicas que sirvieron para medir el tiempo y organizar el espacio y, en parte también, reconstruir el sistema de clasificación desarrollado. Para facilitar tal tarea hemos considerado útil apelar al desarrollo de un modelo de contrastación que haga comparables los casos seleccionados a efecto de estudiar la posición de los dioses montaña andinos en los esquemas básicos de representación del mundo. Como estrategia metodológica, un modelo así pensado puede dar cuenta de la historicidad, mediante una abreviación de la forma en que se entienden los individuos, y la forma en que éstos estructuran sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad en función de una divinidad o conjunto de divinidades.

A este propósito, tomamos como base las formulaciones elaboradas por A. M. Hocquenghem (1987) y J. Golte (2003; 2004), por considerarlas consistentes y pertinentes a la materia que se aborda en este estudio. Como podrá apreciarse, hemos procurado enriquecer la descripción del modelo de contrastación básico con observaciones diversas que nos acercan a la cosmovisión andina y, por tanto, al marco global en el que se inscribe la concepción de los andinos acerca de las divinidades tutelares llamadas *apus*.

En realidad el planteamiento de Hocquenghem está presentado de manera bastante simple, a partir de principios de cuatripartición y tripartición que constituyen la base de un sistema de clasificación del tiempo, del espacio y de la sociedad resumido en un calendario ceremonial. Sostiene Hocquenghem que el calendario está fundado sobre el establecimiento de relaciones de homología entre las épocas del año, las regiones del espacio y los grupos de parentesco que se definen por su ancestro común. Observa, en este sentido, que las ceremonias son celebradas cada año en el mismo tiempo, en el mismo lugar, con los mismos hombres y mujeres y están relacionadas con una tarea del calendario agrícola.

La contribución de Golte recae en el análisis más fino de la homologación que tiene lugar entre los términos con que los andinos construyen el universo y aquellos que aplican a la vida social. Su desarrollo se basa en tres fuentes, el análisis de la iconografía precolombina andina, el discurso sobre el origen de la naturaleza y de la sociedad en fuentes quechuas y aymaras del siglo XVI y XVII, y los relatos quechuas y aymaras que se ha recogido entre fines del siglo XX y la actualidad sobre estos mismos tópicos. Básicamente desarrolla un modelo, con el cual es posible explicar una serie de manifestaciones culturales, imágenes, discursos y actitudes a lo largo de los últimos milenios y apreciar posteriormente cómo se

han producido los cambios en las concreciones históricas del modelo abstracto.

Aunque ninguna de estas dos propuestas tiene la intención de ingresar al debate sobre las formas lineales y circulares de entender el tiempo, de hecho difieren en sus alcances, por lo que -a nuestro juicio- se necesitan una a la otra. No cabe duda que hay una lógica sólida en la percepción circular del tiempo en el mundo andino, determinada por la recurrencia de los movimientos astrales, la eterna sucesión de la vida y la muerte, la reiteración de la naturaleza en el curso del año, la alternancia del día y la noche, por ejemplo. Sin embargo, no parece que el pensamiento andino se haya limitado a la representación cíclica para aprender las dimensiones de la realidad. Como bien lo hace notar Golte, el discurso de los pueblos andinos sobre la manera en que se origina el presente es histórico secuencial, las divinidades cósmicas y los seres del inframundo, con capacidad de “animar” lo inerte, pueden permanecer atemporalmente petrificados en la superficie para actuar nuevamente en un presente gracias a su poder.

La doble homologación, de la naturaleza sobre lo social y de lo social sobre la naturaleza, motiva este marco explicativo que destaca la complementación articulada entre los desarrollos de Hocquenghem y Golte. Así como se hace evidente que el discurso elaborado por los andinos homologa expresiones del ritmo cósmico con la vida social, en una especie de regularidad universal; así también es cierto que el cosmos es percibido como análogo al universo social, es decir poblado por seres activos, con identidad de género y jerarquizados, los cuales están vinculados por relaciones parentales e interactúan a la manera humana. El Sol o *Inti* es masculino, su pareja femenina es la Luna o *Killa*, ambos se ayuntaban en los eclipses; la constelación de *Onqoy* (Las Pléyades) fue considerada como madre de todas las estrellas. Las estrellas formaban también parejas matrimoniales. Estos seres astrales y divinos son considerados sociales, tienen deseos, por ejemplo Venus aparece unas veces al anochecer y otras al amanecer porque el Sol, como señor de todas las estrellas, deseaba que la más hermosa de ellas estuviese siempre cerca de él, unas veces delante y otras atrás; entran en conflicto, como cuando la Luna enfrenta a una de las estrellas llamadas *Pata* que era un malhechor, y envía a dos estrellas para que lo lleven asido y lo entreguen a la voracidad de los buitres; estos seres, en fin, establecen alianzas con los humanos, otorgan dones, castigan, violan, combaten y experimentan necesidades diversas. Algo similar y aún más pronunciado ocurre con los seres de poder que habitan el inframundo que es parte de la naturaleza.

## 2.1 El ritmo cósmico o los ritmos de la naturaleza

Hay un ciclo anual que siendo totalmente social, está sujeto a los ritmos del universo (Le Gof 1991: 184). El ritmo del año es sensible al ciclo de las estaciones, de la vegetación y de los aspectos climáticos. Las marcas del año son las grandes fiestas (Ibid: 193), que articulan el tiempo de la naturaleza y el del trabajo, el tiempo de dios y el de los hombres.

El pensamiento andino se insinúa geocéntrico, el Sol es el que viaja por el firmamento: *Anda/ purin*, se mueve/ *kuyurin*, se asienta en determinados lugares/ *ti-*

*yan*, descansa/ *saman* o duerme/ *puñun*. El observador astronómico tiene que saber dónde anda el sol, necesita ubicar su trayecto para ordenar el ciclo de los acontecimientos sociales, por eso idea un *inti watana*, una estaca o eje de referencia en función del cual pueda medir o calcular sus movimientos.

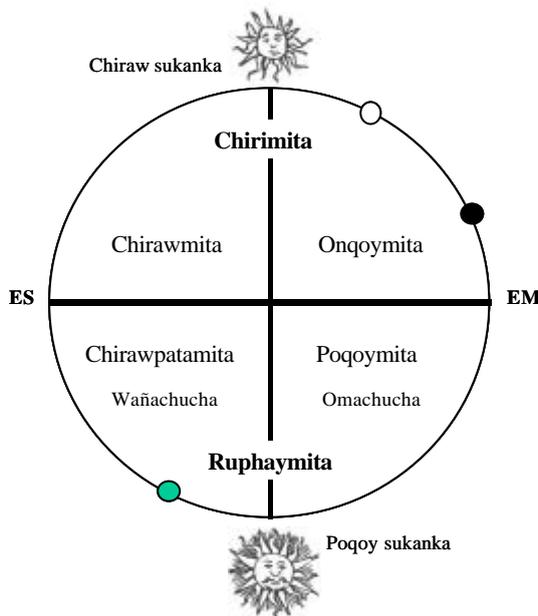


Fig. 1: Los grandes momentos del ciclo anual

Los incas observaban el camino anual del Sol en los horizontes este y oeste y festejaban los solsticios y los equinoccios (Garcilaso [1609] 1967, T.I.: 188-191). Los andinos prehispánicos notaban, entonces, que durante una parte del año, del equinoccio de marzo al de setiembre, el sol se encontraba en la parte norte de su recorrido, y que durante la otra parte del año, del equinoccio de setiembre al de marzo, el sol se encontraba en la parte sur de su recorrido.

El pasaje del Sol en el momento de los equinoccios (cuando los días duran igual que las noches) determinó una primera división del año en dos partes: el tiempo frío (cuando las noches son más largas) al que

en quechua denominaron *chirimita* y el tiempo caluroso (cuando los días son más largos) que fue conocido como *ruphaymita*. Además, los observadores andinos constataron que el desplazamiento del Sol de norte a sur, entre el solsticio de junio y el de diciembre, se asociaba con una época seca a la que llamaron *ch'akipacha*; mientras que el movimiento del Sol de sur a norte, entre el solsticio de diciembre y el de junio, se relacionaba con una época húmeda o *mik'ipacha*.

Era bien conocida entonces la alternancia de dos temporadas básicas, la cálida y la fría, cada una de las cuales sufría a su vez una división en dos partes, una húmeda y otra seca, dando lugar a una cuatripartición del año que se reflejaba directamente en el sistema calendárico.

El ciclo anual tenía dos grandes momentos: el solsticio de verano y el solsticio de invierno cuyos marcadores eran *poqoy sukanka* y *chiraw sukanka* respectivamente, monumentos pétreos o pilares que señalaban la puesta del sol, indicando en un caso el inicio del período de lluvias regulares o *poqoy mita* y, en otro, el período de descanso de la tierra o *chirawmita*. Del solsticio de junio al equinoccio de setiembre se consideraba *chirawmita*, esto es la estación fría y seca; del equinoccio de setiembre al solsticio de diciembre seguía *chirawpatamita* o *wañachucha* que corresponde a la estación cálida y seca; del solsticio de diciembre al equinoccio de marzo se identificaba *poqoymita* u *omachucha*, esto es la estación cálida húmeda; finalmente, del equinoccio de marzo al solsticio de junio sobrevenía *onqoymita* la estación fría y húmeda (Gonzalez Holguín [1608]

1989: 113, 291, 558; Bertonio [1612], 1984: 147, 375; Avendaño [1617] 1904: 381; AMLQ, 1995: 65, 404).

Aunque el empleo de *sukankas* y otros marcadores artificiales era fundamental para determinar los momentos críticos de cambio en el calendario productivo agrícola y pastoril, no lo era menos la observación de las pléyades, un llamativo grupo de estrellas que hasta hoy se conoce como Qolqa u Onqoy. De hecho, la culminación de las pléyades estuvo asociada con la espera de las primeras lluvias, su desaparición acompañaba la intensificación de las lluvias, y su reaparición en plena cosecha y almacenamiento de los productos propiciaba la formulación de augurios sobre el siguiente año agrícola.<sup>3</sup>

## 2.2 La configuración del cosmos

Las dimensiones espaciales a que apelaba la gente en los Andes al observar el mundo configuraban planos superpuestos, hacia arriba y hacia abajo, así como ubicaciones sobre la superficie en todas las direcciones. El curso diurno del Sol dominaba el mundo de arriba o *hanaq pacha*, y su curso nocturno no visible se entendía como la incursión solar en el mundo de abajo o *ukhu pacha*. Por otro lado, la división del año en dos partes, marcada por la línea que une los equinoccios, separa las mitades que corresponden al norte y sur del territorio. La del norte es clasificada como *hanan* y la del sur como *urin*. Una categoría espacial fundamental está relacionada con la posición del Sol en su curso diurno, que empieza en el oriente o *anti*, vinculado con la vida o *kawsay*, y acaba en el poniente o *kunti*, vinculado por su parte con la muerte o *wañuy*.

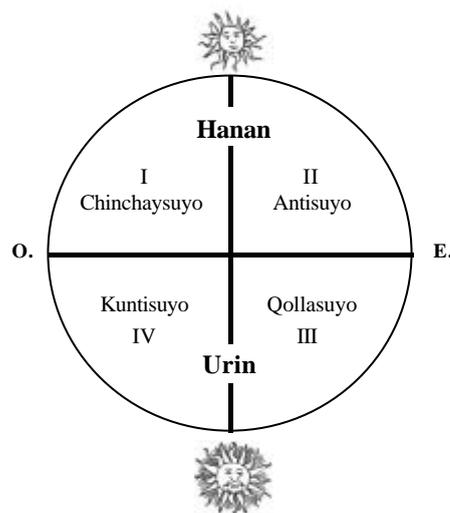


Fig. 2: La cuatripartición en la organización espacial del mundo andino.

### *El mundo de la superficie o de la sociedad viva*

A. M. Hocquenghem destaca que el espacio físico en los Andes, siguiendo la lógica del ritmo cósmico, se divide en dos partes opuestas pero complementarias. A la derecha del Sol (en su diario recorrido de este a oeste) está lo masculino

<sup>3</sup> Entre los estudiosos prosigue la discusión sobre el carácter solar o lunar del calendario inca, tema que puede ser revisado acudiendo a Bauer y Dearborn (1998). Cobo refiere la existencia de 14 pilares o sucanca en los cerros que rodeaban el Cuzco; Polo de Ondegardo (1916: 16) destaca la importancia de *poqoy sukanka* y *chiraw sukanka*, que siguiendo las observaciones de Bauer pueden corresponder a Chinchincalla que habría señalado el solsticio de diciembre, y Quiancalla que habría permitido observar la puesta del sol en el solsticio de junio. Si los *sukankas* servían para controlar la puesta del Sol en distintas fechas y desde distintos puntos de observación, cabe la posibilidad de que la salida del Sol haya sido observada usando otros marcadores tales como los *illari* a que hace mención el cronista Montesinos.

orqo o *qhari* y a la izquierda lo femenino *china* o *warmi*. Cada una de estas partes está a su vez dividida en mitades igualmente opuestas y complementarias.

Por otro lado, la cuatripartición temporal que da lugar a las estaciones se corresponde con una cuatripartición espacial que da lugar a las regiones o provincias: El Antisuyo, al noreste, está asociado a los tres meses fríos y húmedos del equinoccio de marzo al solsticio de junio; el Chinchaysuyo, al noroeste, está asociado a los tres meses fríos y secos del solsticio de junio al equinoccio de setiembre; el Kuntisuyo al suroeste, está asociado con los tres meses calurosos y secos, del equinoccio de setiembre al solsticio de diciembre; el Qollasuyo, sureste, está asociado a los tres meses calurosos y húmedos, del solsticio de diciembre al equinoccio de marzo. El Chinchaysuyo domina en relación con su mitad Antisuyo, en tanto que el Qollasuyo domina en relación con su mitad el Kuntisuyo.

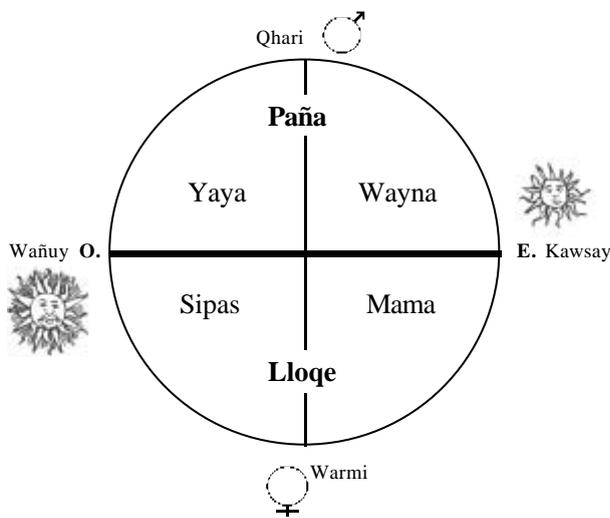


Fig. 3: Distribución sociomorfa y jerarquizada del espacio

El sol gobierna y domina el espacio de arriba o *hanaq pacha*, la luna gobierna y domina el espacio de adentro o *ukhu pacha*. Correlativamente, los espacios considerados masculinos se organizan jerárquicamente, el del hombre maduro (*yaya*) tiene preeminencia sobre el del hombre joven (*wayna*) cuya ubicación es más cercana al punto de aparición del sol; los espacios considerados femeninos están igualmente jerarquizados, el de la mujer madura (*mama*) tiene preeminencia sobre el de la mujer joven (*sipas*) en tanto ésta se

considera más cercana al punto de aparición de la luna, cuyo movimiento de oeste a este es opuesto al que hace el sol. Las mujeres se orientan según la luna que nace cada mes al oeste y desaparece al este, la menstruación es denominada *killa puri* o ciclo de la luna. Otra expresión del principio de jerarquización consideraba a los mayores como el brazo derecho y a los menores como el brazo izquierdo, siendo la derecha preeminente sobre la izquierda.

Las dimensiones temporales, espaciales y sociales percibidas están constituidas por oposiciones binarias que se articulan según el modelo de la generación humana. Hay, por lo tanto, una dimensión masculina y una dimensión femenina, a las que se agrega un plano de encuentro (Taylor 1987; Hocquenghem 1987) o “*interfase*” a decir de Golte. Esto quiere decir que entre las dos dimensiones hay un espacio liminal interactivo, un “*tinku*”, que genera el futuro, de la misma manera en que la pareja humana engendra a sus hijos (Golte 1996).

La universalización de este principio de pares en “simetría de espejo” (Platt, 1980: 139-182) permite una homologación de las dimensiones temporales, espaciales y sociales en el modelo. La superficie terrestre o *kay pacha* y cada lugar

en él, es un plano de encuentro: verticalmente entre el mundo de arriba y el mundo de adentro; y, horizontalmente entre los horizontes del oriente y del poniente.

La inclusión de las interfases (plano, línea o punto de encuentro) motivó clasificaciones triádicas, en las que se considera precisamente un sector o segmento intermedio denominado *chawpi*.

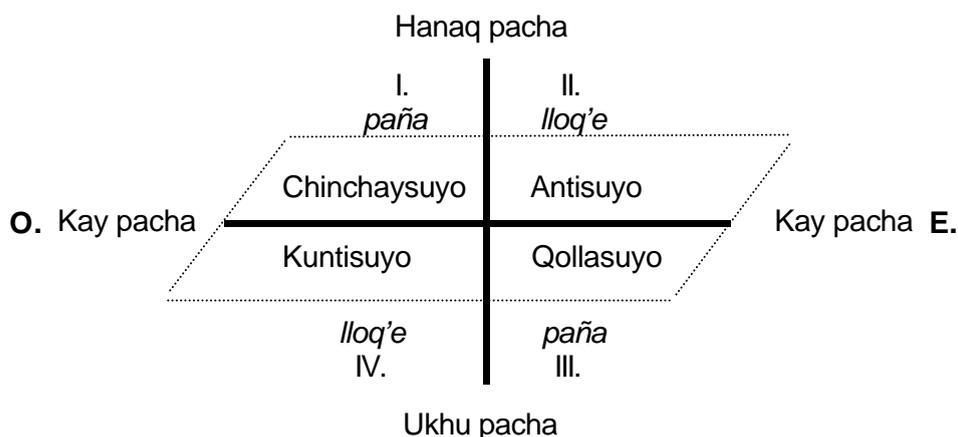


Fig. 4: Diagrama sobre la homologación socio-morfa del tiempo y el espacio

### *El supramundo o mundo sideral*

*Hanaq pacha* es lo que está arriba. Corresponden al mundo de arriba los seres celestes: Sol, Luna y estrellas (que incluyen planetas conocidos como Mercurio, Venus y Júpiter), los cuales tienen la categoría de dioses que gobiernan el orden cósmico.

Se consideraba que este espacio tenía preeminencia en el conjunto del cosmos. Era una especie de modelo rector que influía en el mundo de la superficie o *Kay pacha*. Los andinos atribuían a diversas estrellas diversos oficios: agricultores, pastores, cazadores, tejedores, etc.. El Sol era la más venerada de las *wakas* en el Tawantinsuyo, junto con la luna tenían importantes papeles relacionados con el género. El Inka se asociaba con el Sol y la Qoya, su hermana y esposa, con la Luna. Los distintos pueblos eran obligados por los inkas a reconocer la superioridad del Sol y la Luna, así como la de sus descendientes terrenos en el Cuzco, los Inkas (Bauer y Stanish 2003: 21). El Sol estaba asociado con el oro y la Luna con la plata.

*Hanaq pacha* es el lugar de ubicación privilegiada para algunos de los seres asociados con un mundo fundador y original que se vincula con el presente y que tiene características atemporales. Por un lado está el cielo diurno, asociado con lo masculino, las alturas, la atmósfera y la época de sequía; y, por el otro, el cielo nocturno, que está en general más asociado con lo femenino, lo subterráneo, con el mar y la época de lluvias. (Hocquenghem 1987).

Golte (2004) advierte que esta ubicación privilegiada de seres fundadores en los ámbitos nocturno y diurno del cielo parecen estar más asociados con el pensamiento religioso extendido en todos los Andes centrales en la época tiawanakense - que habría propiciado una generalización de las ideas básicas del modelo- y quizá también con la utilización de una *lingua franca* que pudo ayudar a difundir una nomenclatura convencional entre pueblos diversos y de lenguas distintas.

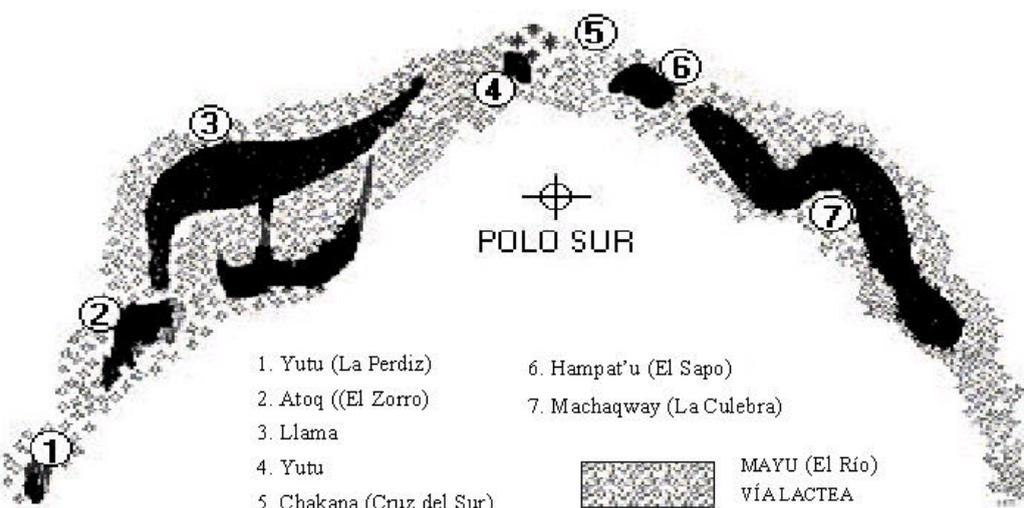


Fig. 5: Representación del cielo nocturno y las formaciones estelares

Según las tradiciones andinas, los cuerpos celestes subieron al cielo desde las islas de Titikaka (la del Sol) y Coati (la de la Luna), que fueron consideradas como puntos de origen del universo (Bauer y Stanish 2003: 15). Las gentes solían pedir ayuda al Sol, Luna y estrellas, con lloros, ayunos y ofrendas, cuando el año se presentaba estéril por falta de lluvia o por llover demasiado, o por hielo o granizo.

A los antiguos observadores les llamó la atención que la disposición del cosmos astral no se mantiene estática.<sup>4</sup> Pronto percibieron que los astros se mueven y que ese movimiento es recurrente en lapsos de corta y larga duración. El conocimiento más o menos preciso del movimiento astral permitió una sincronización de actividades humanas con el ciclo aparente en los mundos celeste y terrestre (Urton 1983: 209). Los inkas adelantaron de manera visible en el logro de dicho equilibrio, lo cual queda de manifiesto en la sólida base agraria de su desarrollo.

Los astrónomos eran capaces de determinar los momentos correctos para la celebración de los rituales. Una compleja y desarrollada astronomía andina incluía la observación de múltiples estrellas, constelaciones y diversos fenómenos celestes (Bauer y Deaborn 1998). En el conocimiento del espacio estelar, es importante la atención que los andinos prestaron a la Vía Láctea, el "Río" sideral o *Mayu*. En

<sup>4</sup> El sistema de identificación estelar andino es designado como *astronomía posicional* por Gregorio Loza-Balza (1995). Este autor determina en cuarenta las constelaciones que los *aymaras* identifican al presente, y registra la correspondiente onomástica e imaginario al que se corresponden.

efecto, esta nebulosa fue concebida como un verdadero río de estrellas que fluía por el oscuro firmamento nocturno, tan real que algunos animales estelares míticos como la Yacana (Llama) acudían a abrevar en sus aguas. Aquí vemos la aplicación de una analogía con el río terrestre. En el curso superior de este río celeste los andinos identificaron la convergencia de afluentes y en el curso inferior advirtieron formaciones divergentes en cuencas artificiales que se entendían como canales de riego capaces de fluir en sentido contrario. El río estelar *Mayu* funcionaba como un plano inclinado que cortaba el cielo en dos hemisferios aproximadamente iguales. La estrella Alfa Crucis se ubicaba en el centro de un gran sistema de irrigación del firmamento, y en la tierra la concreción de este modelo fue en un tiempo el Templo del Qorikancha que estaba a la mitad de un sistema de irrigación del valle del Cuzco.

El trazo de la Vía Láctea permitió dividir el cielo en unidades reconocibles (Urton, 1983: 210) y ubicar puntos de referencia respecto a los horizontes cardinales, el cenit y el nadir. Además se identificó constelaciones de dos tipos: brillantes (estrella a estrella) como Chakana, Qolqa, y otras; y, negras (espacios de nubarrones de polvo interestelar) como Llama, Yutu y Machaqway, entre otras.

En cuanto a las orientaciones en el tiempo, los andinos observaron que el Sol sale dos veces al año por el curso central de la Vía Láctea, en diciembre y junio. En los solsticios el Sol estaba virtualmente en el río sideral o *Mayu*; por lo tanto, podía entenderse que el Sol se asentaba en estas fechas en el centro del sistema de irrigación de *hanaq pacha*, y que en la tierra visitaba su templo principal. Extendiendo la homologación río terrestre=río sideral, podemos buenamente sugerir que los sistemas de barbecho sectorial en los pueblos andinos o *laymis* se homologan con espacios siderales (*raymis*) a los que rotativamente visitaban el Sol y otros acompañantes.

Las fechas de salida y ocaso helíacas de la estrella Alfa Crucis se acercan a los límites de la estación agrícola andina que corre de setiembre hasta abril. Llama está encima de la tierra en el período de sequía, pero se traslada debajo de la tierra en la estación de lluvias. Esto indicaría que la constelación de La Llama se ubicaba unas veces en el espacio sideral dominado por el Sol y otras en el cielo de *ukhu pacha* dominado por la Luna.

Estudios arqueológicos señalan, por ejemplo, que la orientación establecida en algunas edificaciones existentes en Chanchán coinciden con la dirección de la puesta de las estrellas Pléyades (Urton y Aveni 1983), y que otros templos se encuentran relacionados con el Cinturón de Orión, el Pez Austral, la Cola de Escorpio y la Cruz del Sur. Se concluye de estas observaciones que el sistema de organización espacial Chimú coincide con el proceso de transformación de la organización temporal y la jerarquización estelar que existe en el firmamento (Masato Sakai 1998: 33, 125).

El mundo de aquí y el de arriba están comunicados entre sí a través de mediadores, que son los representantes de la divinidad en la tierra. Se trata de los gobernantes divinizados como pudieron ser los señores moche, el Gran Chimú, los Inkas. El Inka, por ejemplo, era un personaje divino de linaje astral y en el Tawantín-

suyo tardío era prácticamente el único mediador entre los pueblos de los Andes y las fuerzas cosmológicas del cielo.

La conexión mítica entre los distintos espacios cósmicos era representada mediante la figura de dos grandes serpientes: una llamada *Yakumama* y otra bicéfala conocida como *Sachamama*. Ambas son subterráneas, pero mientras una sale a la superficie y se transforma en un poderoso río, la otra se yergue verticalmente y con una de sus cabezas llega al mundo de arriba donde se alimenta de seres voladores, aves e insectos y con la cabeza de abajo consume a los animales que moran la superficie. *Sachamama* (madre de la foresta salvaje), que asemeja un árbol añoso se convierte en el Arco Iris o *k'uychi*.

### *El inframundo o mundo de los muertos*

El inframundo es una parte del cosmos habitada en particular por los muertos y es representada de manera bastante semejante al mundo de los vivos. El sistema de clasificación descrito hasta aquí rige también el mundo de los muertos. En el inframundo se distingue un espacio seco/subterráneo y otro húmedo/subacuático. Los muertos ocupan el espacio subterráneo y controlan también las corrientes de agua que circulan al interior de la tierra. Por su parte, el espacio subacuático está habitado por peces y una multiplicidad de animales monstruosos.

El inframundo es activo. De aquí sale la vida en sus diversas manifestaciones (hombres, animales, especies vegetales, etc). Son comunes las representaciones fitomorfizadas de los muertos, especialmente su homologación con semillas que han de generar plantas. En *ukhu pacha* las sombras o espíritus siguen en sentido contrario el camino que hicieron en vida: Nacen viejos, viven al revés, se hacen jóvenes al paso del tiempo y, al llegar al límite de su "enjuvenecimiento", vuelven a nacer en el mundo de los vivos.

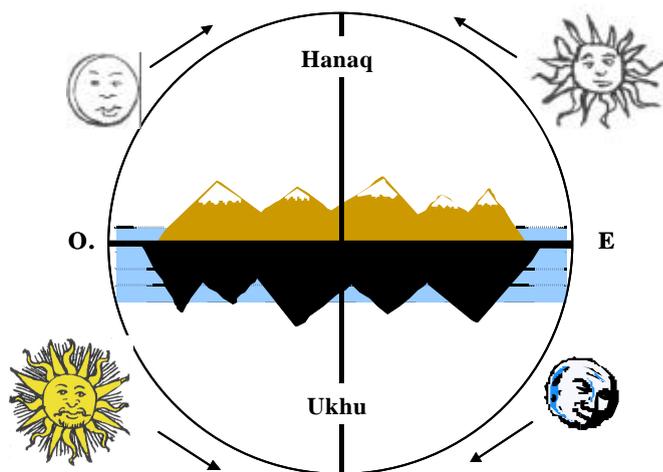


Fig. 6: Los espacios suterráneo y subacuático del inframundo.



Fig. 7: La sociedad de los muertos. Dib. G. Kutscher 1983, proporcionado por J. Golte.

La sociedad de los muertos está constituida por dos segmentos jerarquizados:

los ancestros-dominantes y los muertos comunes-subordinados, quienes habitan en pueblos donde se trabaja campos de cultivo y se cría ganado tal como se hace en la superficie. La tradición oral andina denomina *Upamarka* o *Upaymarka* a la comunidad que conforman los muertos (*machus*, *machulas* o *ñawpakuna*) en *ukhu pacha*. Los ancestros actúan como fundadores y sostenedores del presente o *kunan pacha*. En los Andes, el pasado imaginado o *ñawpa pacha* “no solo es fundacional para las divisiones sociales y el ritual que dan forma al presente, sino que también se asume que todo el presente, en tanto y en cuanto presente humano, así como también en tanto y en cuanto presente de toda la naturaleza, de todo el paisaje humano, es expresión de este pasado” (Golte 2003). En el mundo andino prehispánico, el paso de los antepasados por la superficie otorgaba sentido al paisaje y facilitaba su comprensión y apoderamiento. Cerros, manantiales, abras, cuevas, etc., se constituían en marcadores espaciales allí donde el pasado se hacía presente por la acción permanente de los ancestros.

Los ancestros, héroes fundadores y epónimos, habían sido capaces de transitar victoriosamente por el inframundo y de renacer jóvenes y resplandecientes, después de vencer a monstruos subacuáticos, y superar muchos peligros para salir finalmente por unas escaleras, que en la mitología moche construían las arañas. En esta lógica el Sol, dueño de los mundos, era el gran nadador que en su curso nocturno no visible se zambullía en el mar y nadaba por debajo de la tierra para salir al día siguiente por el oriente de la superficie. Las élites teocráticas se pretendían descendientes de tales antepasados míticos triunfantes y, a través de una relación de parentesco, se reclamaban participantes de las fuerzas que animaban el mundo. También los antepasados inmediatos se ajustaban a esta lógica, cambiaban su posición en el espacio y por tanto podían variar los hechos que se les atribuía, pero continuaban participando en el desenvolvimiento de la sociedad viva, dentro de una estructura de obligaciones recíprocas. El culto a los ancestros permitía organizar las representaciones de las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, a la vez que las relaciones de poder y las relaciones de producción. En este sentido, los antepasados míticos eran garantes de un orden indispensable para asegurar la reproducción de la sociedad viva.

De los inkas, al menos, sabemos que proyectaron la organización social jerarquizada de *kay pacha* hacia el pasado, circunscribiéndola a un período significativo de cinco generaciones (Zuidema 1989: 201). En términos de parentesco se establecía una relación lineal/ bilineal con el pasado. El antepasado mítico o ancestro era continuado por hijos principales engendrados en mujeres originarias del mismo dominio político o linajes de igual rango, e hijos secundarios habidos en mujeres foráneas o de un linaje inferior.

Puede decirse entonces que en el pensamiento andino las dimensiones cósmicas, cuya dinámica es naturalmente cíclica, interactúan entre sí de modo lineal, esto es en términos sociomorfos. El tránsito de seres primordiales ya sea desde el supramundo o desde el inframundo hacia la zona de encuentro o *tinku* (*kay pacha*) se produce de manera eventual y voluntarista. Esta es la característica de la relación lineal (propiamente lineal descendente, como en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti) que establecían los hombres con

las divinidades astrales y con los ancestros deificados (propiamente lineal ascendente, como en las representaciones de los linajes mediante el *mallki* según el mismo Santa Cruz Pachacuti).

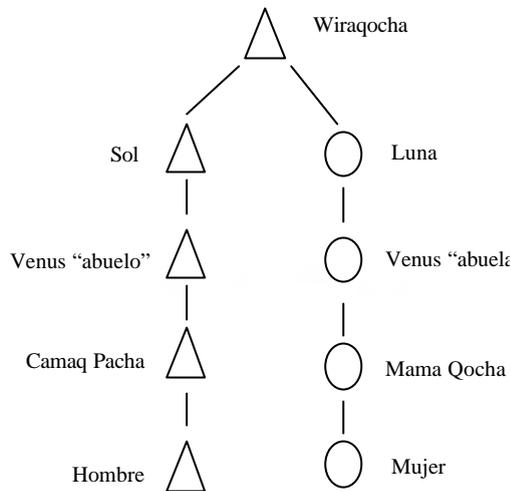


Fig. 8: Parentesco lineal descendente (Tomado de Zuidema, 1989)

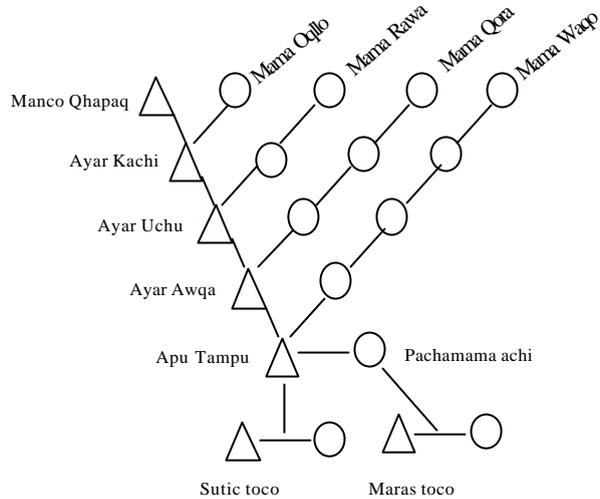


Fig. 9: Parentesco lineal ascendente (Basado en Zuidema, 1989).

Según Hocquenghem (1987: 30), “la representación del orden andino ha sido construida en base a una metáfora, la antropomorfización del Sol y de la Luna, luego de una metonimia, la presentación de estas entidades bajo la forma de ancestros. La relación metafórica, luego metonímica, permite, con la ayuda de dos proyecciones sucesivas imponer el orden social como un orden natural, es decir como el único posible e independiente de la voluntad humana, y luego imponer el ciclo de la reproducción natural como el modelo de la reproducción social”. En otras palabras, podría decirse que una explicación sociomorfa del cosmos legitimaba el poder ejercido por gobernantes a los que se consideraba emparentados con divinidades celestes y héroes triunfantes en el inframundo.

### 2.3 El dominio del espacio

En el dominio del espacio la estructuración básica elaborada por los andinos es dual y se expresa a través de una oposición entre sus mitades constitutivas. Todas las oposiciones duales de la ecología remiten a la oposición masculino/ femenino que caracteriza al universo social. Hay hechos que tienen relación con la manera en que los andinos conceptúan esta estructura del espacio.

El Sol sale exactamente por el este y se oculta también exactamente por el oeste sólo en dos momentos específicos del año: el día del equinoccio de setiembre y el día del equinoccio de marzo. En el hemisferio sur, el equinoccio de setiembre marca el inicio formal de la primavera, y el de marzo la llegada del otoño. Durante los equinoccios el círculo que divide el día y la noche pasa por ambos polos y

sigue exactamente un meridiano terrestre, por lo que todas las personas que viven en puntos con la misma longitud al norte o al sur, ven la salida (o la puesta) del Sol al mismo tiempo. En los equinoccios el Sol pasa por el cenit, renace exactamente en el este (*Kawsay*) y muere en el oeste (*Wañuy*), permitiendo identificar los puntos cardinales. Este desplazamiento solar de este a oeste traza una divisoria norte-sur y fue utilizado como referente en el diseño de calles de ciudades y en la orientación de templos y altares. Además, ciertos espacios eran simbólicamente asignados al día/ Sol y otros a la noche/ Luna, emulando la arquitectura del cosmos, como ocurrió con las islas del Sol y de la Luna en el Lago Titicaca, o con los recintos del Sol y de la Luna en el propio Qorikancha.

Por otro lado, el Sol alcanza su máxima declinación sur respecto al ecuador el día del solsticio de diciembre, que es el más largo del año en el hemisferio sur. En contraste, el Sol alcanza su máxima declinación al norte del ecuador en el día del solsticio de junio. Los solsticios visiblemente dividen el tiempo, separando las estaciones secas de las húmedas. Es plausible que la división espacial de la Ciudad del Cuzco en dos mitades: *Hanan* al norte y *Urin* al sur, a su vez divididas cada una en dos sectores, haya obedecido a la intención de hacer que cada uno de los sectores guardara correspondencia con las estaciones del año.

El Templo principal del Sol o Qorikancha estaba comprendido en la mitad *urin* de la ciudad del Cuzco. En *hanan* se hallaba el Templo no menos importante de Kiswarkancha dedicado a Wiraqucha (Zuidema 1995: 377). Había también dos “plazas del Sol” en Cuzco: una en Hanan Cuzco (Hanan Awtqaypata) y otra en Urin Cuzco (Urin Awtqaypata). La primera estaba junto al templo de Wiraqocha, y la segunda estaba cerca al Qorikancha pero fuera de la sección ceremonial y en la confluencia de dos ríos (Zuidema 1980: 284). En cierta parte de su curso el río Watanay separaba las mitades *hanan* y *urin* de la Ciudad del Cuzco.

Además de observar esta división dual básica, los Incas subdividieron ambas mitades de la urbe en otras dos partes, un cuadrante *hanan* y otro *urin*, generando así la cuatripartición básica del Tawantinsuyu. Razones de orden cosmológico determinaban en todos estos espacios la orientación de los templos, palacios, edificaciones públicas, etc., permitiendo, entre otras cosas, representar papeles y asignar significaciones congruentes con la posición del Sol, la Luna y las estrellas, siguiendo líneas de visión hacia los cielos, pero también observando los efectos de la luz y de las sombras dentro de los recintos ocupados en cada circunstancia.

Queda claro que los Inkas planeaban una ciudad tomando como base un calendario de forma circular, comparable a un Zodíaco. La división fundamental de la ciudad correspondía a la distinción entre un período del año regido por el “Sol Joven” o *Wayna Inti* con los días más cortos (del equinoccio de marzo al de setiembre), y otro regido por el “Sol Viejo” o *Machu Inti* con los días más largos (del equinoccio de setiembre al de marzo). Guamán Poma da testimonio de esta consideración y anota: “Y para no errar la hora y día se ponían a mirar en una quebrada y miraban el salir y apuntar del rayo del sol de la mañana como viene por su ruedo, volteando como reloj entienden de ello; y no le engaña un punto el reloj de ellos, que seis meses voltea a lo derecho y otros seis a lo izquierdo vuelve”

(Guamán Poma 1993:192-3).

Como ya se dijo, el norte significaba el solsticio de invierno y el sur el solsticio de verano; de esta manera, los cuadrantes de la ciudad se situaban en ángulo en relación a los puntos cardinales: Chinchaysuyo, entre el norte y el oeste; Kuntisuyo, entre el oeste y el sur; Qollasuyo, entre el sur y el este; finalmente, Antisuyo, entre el este y el norte. Los puntos cardinales correspondían entonces a los solsticios y equinoccios. Es fácil advertir que el Antisuyo guardaba relación con el otoño u *onqoymita*, el Chinchaysuyo con el invierno o *chirawmita*, el Kuntisuyo con la primavera o *chirawpatamita*, y el Qollasuyo con el verano o *poqoymita*. A la mitad *hanan* le correspondía en este modelo el otoño y el invierno, esto es un lapso de sol ascendente y otro de sol descendente; correlativamente, la primavera y el verano son asignados a la mitad *urin*, comprendiendo también un lapso de sol descendente y otro ascendente.

Al parecer, en un sentido cosmológico, el cuadrante de salida del Sol en cualquiera de las mitades era considerado jerárquicamente superior y dominante, esto es Chinchaysuyo en la mitad masculina *hanan* y Qollasuyo en la mitad femenina o *urin*. Inversamente, los cuadrantes de entrada del Sol en cualquiera de las mitades eran considerados subordinados, esto es Antisuyo en la mitad masculina *hanan* y Kuntisuyo en la mitad femenina o *urin*; en este sentido, cabe considerar la hipótesis de que el equinoccio de primavera haya sido visto como puerta de entrada al inframundo, y que el equinoccio de otoño haya sido tomado como puerta de salida del Sol hacia el empíreo o mundo celeste.

La división de los grupos étnicos en dos parcialidades o mitades endogámicas *hanansaya* y *urinsaya* tenía al parecer una connotación básicamente jerárquica, antes que geográfica. Las mitades locales se reconocían vinculadas por relaciones de origen común. Sin embargo, las mitades en grandes espacios territoriales podían reclamarse como procedentes de ancestros diversos; por ejemplo, en la región de Caylloma (antigua provincia de Collaguas) la población estaba formada por dos grupos étnicos: los collagua salidos del nevado Collaguata, y los cavana originarios del nevado Hualca Hualca. (Benavides 1993: 133; Valderrama y Escalante 1988).

El modelo local de riego en los pueblos andinos comprende también un tipo de lógica ritual que tiene que ver con la división *hanansaya/urinsaya* de los campos y se representa por la alternancia de los *yaku alcaldes* (Gelles 2002: 112). Muchos pueblos andinos estaban constituidos por dos comunidades separadas por una línea divisoria: la calle principal, llamada también *chawpi calle*. Esta lógica ritual se encuentra, por ejemplo, en la ejecución de faenas, en los espacios que eran asignados a los muertos al momento de enterrarse, y en las luchas rituales llamadas *tinku*.

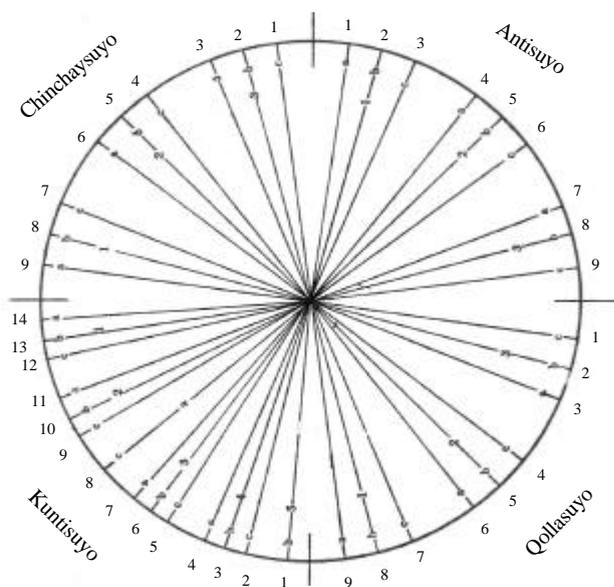


Fig. 10: El sistema de ceques del Cuzco, según Zuidema (1995: 69) y Bauer (2000: 50).

En el proceso de creación social del espacio, el modelo constituido por el Cuzco fue reproducido en diferentes escalas para ejercer un dominio eficiente sobre las tierras que se extendían hacia los cuatro extremos del mundo. Hacia el exterior de las ciudades o centros sagrados se proyectaban caminos y otras líneas reales o imaginarias que unían los hitos de la geografía y permitían una apropiación exhaustiva del espacio. La muestra más colosal de estos alineamientos de yacimientos a larga distancia es sin duda el sistema de *ceques*, bien documentado en el espacio

cuzqueño. Un conjunto de *wakas* o lugares sagrados se ubicaba en líneas que irradiaban del Cuzco hacia los distintos cuadrantes del espacio terrestre. En el Cuzco, centro del gran espacio denominado *Tawantinsuyu* (las cuatro partes), convergían o desde él irradiaban series de “lugares de poder” o *wakas* ordenadas linealmente (Bauer 1996: 42).

Teniendo a la vista el sistema de *ceques*, lo que podemos añadir a lo dicho por Golte (2003) es que en este modelo *Kay Pacha* debe entenderse como una interfase que actúa en red, tanto horizontal como verticalmente. Las *wakas*, los seres poderosos e inmortales y los ancestros, actuaban socialmente, poblaban un cosmos animado, sensible y activo en todos sus extremos, ligándose a cuerpos tangibles de la naturaleza, como montañas, ríos, lagos, manantes, rocas, grietas, abras, que representaban a sus espíritus o bien eran sus moradas. En aquellos lugares donde las deidades quedaban petrificadas, los accidentes geográficos y/o sus modificadores culturales, experimentaban una metamorfosis semiótica que los cargaba de significado extrínseco. Las montañas se constituían de este modo en hitos que demarcaban el espacio simbólico trazado por el sistema radial de *ceques*. Tales lugares de poder identificaban espacios liminales o de tránsito hacia los mundos de arriba y abajo, propicios entonces para la presentación de ofrendas y ejecución de sacrificios.

## 2.4 El ciclo productivo y el calendario festivo en los Andes

Sabemos que los mitos y ritos andinos establecen paralelos entre el ciclo de los astros, de las estaciones, del crecimiento de las plantas cultivadas y el de la vida de los hombres. Las gruesas medidas resultantes no son, sin embargo, suficientes, cuando se trata de llevar una cuenta más fina del tiempo para responder a las necesidades económicas de los pueblos. Cuanto más complejas se hacen las sociedades, requieren de una mayor y más eficiente regulación de las tareas productivas. Es así cómo se llega a la determinación del mes ritual que conjuga las prácticas ceremoniales con los eventos críticos del trabajo agrícola y pastoril (Le Goff 1991: 210).

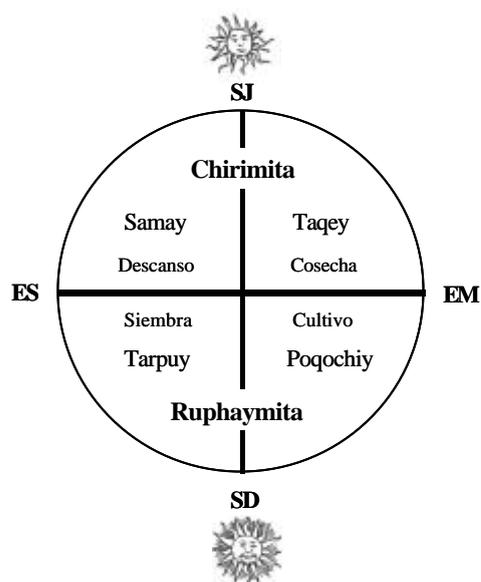


Fig. 11: Homologación ecológico-productiva en el calendario anual.

Al ciclo anual, con el que se construye la temporalidad del universo, se suman otros ritmos como el día y el mes. El día es la unidad mínima del calendario y se corresponde con la sucesión evidente del tiempo diurno en que impera el sol y del tiempo nocturno ligado a la luna, pero la determinación del mes conlleva muchos más problemas. Aunque el mes natural deriva de la lunación, ha habido diferencias en la manera de delimitarlo en el mundo andino; cronistas como Garcilaso y Polo de Ondegardo afirman que los inkas manejaron un calendario solar fijo (Bauer y Dearborn 1988: 85; Garcilaso 1959 T. I.: 188; Polo de Ondegardo 1916: 16).

No cabe aquí entrar a analizar otras tesis al respecto, como la de Zuidema sobre el calendario lunar sideral; baste reseñar que los inkas contaron con un calendario que transformó el año en un ciclo festivo religioso y social, permitiendo una distribución racional de las fuerzas productivas en atención a sus necesidades y a las características ecológicas del territorio que ocuparon.

El calendario anual de los andinos prehispánicos se organizaba en torno al ciclo agrícola y pastoril (Millones y Millones 2003: 11), para entenderlo es bueno tener presente la división del año en dos partes: el tiempo frío o *chirimita* y el tiempo caluroso o *ruphaymita*. El inicio del año agrícola propiamente dicho coincidía aproximadamente con el equinoccio de setiembre, las épocas de siembra y cultivo correspondían a *ruphaymita*, en tanto que la cosecha, descanso y preparativos para el nuevo período agrícola correspondían a *chirimita*; en cuanto a la crianza de camélidos, el período de empadre y el de nacimiento de llamas y alpacas se producía, y sigue ocurriendo así, entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño. Como ya se dijo, el traslado del Sol y su corte astral por el espacio sideral, visitando diversos sectores marcados en relación a la Vía Láctea, grafica la idea de los *laymi* o tierras de barbecho rotatorio. De manera análoga, el recorrido solar por el círculo del tiempo anual ayuda a identificar lapsos específicos en que

han de tener lugar los *raymi* o sucesivas festividades colectivas.

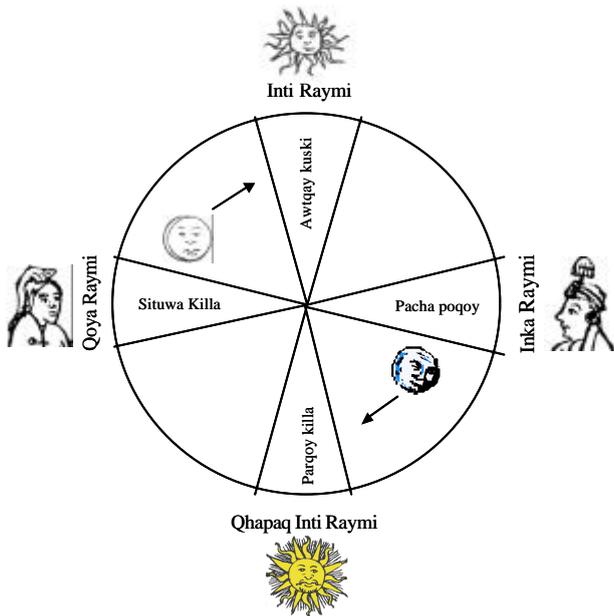


Fig. 12: Los grandes acontecimientos festivos.

Un mes antes del equinoccio de setiembre la tierra se “abre”, se muestra dispuesta para el encuentro con su pareja fecundante y dar paso así a la procreación de la vida. La apertura de la tierra es propicia para llevar adelante los preparativos del nuevo ciclo agrícola. En esta época, los campesinos andinos ejecutan diversos actos rituales para propiciar la acción de los *apus* o montañas tutelares y de la *Pachamama* o madre tierra, luego llegan las primeras lluvias de primavera que ablandan el suelo y facilitan su roturación.

Este modelo explicativo sobre la cosmovisión andina se completa entonces con una puntualización

de la manera en que se designaban los meses y de la caracterización ecológico productiva que esa nomenclatura implicaba. A este efecto, presentamos un cuadro que conjuga de manera crítica las versiones proporcionadas por diferentes cronistas. La confusión entre los períodos estacionales del hemisferio norte y los del sur (llamar verano al invierno y viceversa), la variabilidad del calendario agrícola en un territorio de múltiples pisos ecológicos, y el cambio del calendario juliano al gregoriano<sup>5</sup>, incidieron sin duda en las diferencias e incongruencias que se advierte al contrastar informaciones. González Holguín y Cristóbal de Molina difieren en un mes con la mayor parte de las otras versiones, ambos llaman, por ejemplo, *Capac raymi* (*Qhapaq Raymi*) al mes de noviembre habiendo casi unanimidad en llamar así a diciembre.

#### LOS MESES DEL AÑO ANDINO

<sup>5</sup> Será muy útil tener en cuenta que “Durante la mayor parte del siglo XVI, los españoles siguieron el calendario juliano, establecido por Julio César en 46 a.C. y refinado en su forma final en 8 d.C., con Augusto. Este calendario insertaba un día más cada cuatro años, lo cual daba como resultado un desplazamiento de tres días (con respecto al año solar) cada cuatrocientos años. Para la época del Papa Gregorio XIII (1502 d.C.-1585 d.C.), este desplazamiento llegaba a diez días y fue considerado lo suficientemente serio como para que tuviese que corregirse. En 1582, los diez días fueron simplemente omitidos del año del calendario, haciendo que el 15 de octubre siguiese inmediatamente después del 4 del mismo mes, introduciéndose un sistema de cómputo revisado para estabilizar el tiempo calendárico” (Bauer y Deaborn, 1998: 40). Los autores citados recomiendan incrementar en diez días las fechas dadas en crónicas escritas antes de 1584.

Mes	Nombre tradicional	Celebración ritual	Fuente
<b>Setiembre</b>	Sitwa Killa	Qoya Raymi	Polo, Cobo, Cabello de Valvoa, Guamán Poma, Murúa
<b>Octubre</b>	Yarqha haspiy killa	Oma Raymi	Polo, Betanzos, Cobo, Guamán Poma
<b>Noviembre</b>	Ayamarca Killa	Kanta Raymi, Itu Raymi	Polo, Betanzos, Guamán Poma
<b>Diciembre</b>	Parqoy killa/ Pocoy Killa	Qhapaq Inti Raymi	Betanzos, Guamán Poma
<b>Enero</b>	Kamay Killa		Polo, Cobo, Guamán Poma
<b>Febrero</b>	Qholla Poqoy Killa		Betanzos
<b>Marzo</b>	Pacha Poqoy Killa (Hatun Poqoy)		Polo, Cobo, Betanzos, Guamán Poma
<b>Abril</b>	Ayriway Killa	Inka Raymi	Betanzos, Cobo, Molina, Guamán Poma
<b>Mayo</b>	Aymoray Killa		Polo, Betanzos, Guamán Poma
<b>Junio</b>	Awtqay K'uski Killa	Inti Raymi	Polo, Cobo, Guamán Poma, Garcilaso de la Vega, Murúa
<b>Julio</b>	Ch'awarway Killa (Chakrarikuy, Chakraqonakuy)		Polo, Cobo, Guamán Poma
<b>Agosto</b>	Yapuy Killa Yapukuy Killa		Polo, Cobo, Guamán Poma

### *Situwa killa (setiembre)*

En este mes solían registrarse las primeras lluvias de la primavera, considerándose un tiempo malsano porque proliferaban muchas enfermedades. El peligro era contrarrestado mediante la convocatoria a todas las *wakas* del Tawantinsuyo, las cuales se congregaban en la ciudad del Cuzco.

Se celebraba el Qoya Raymi o gran fiesta de la Luna (Guamán Poma, 1993: 186), y se practicaban los rituales de la Situwa para expulsar de los dominios del Inka a las enfermedades como el *taki onqoy*, *sara onqoy*, *pukyuonqoy* y *ayapacha onqoykuna*.

Buscando la etimología de Situwa Killa, encontramos en Bertonio (1984: 321):

*Situsutha*: Ir derecho a algún cabo sin torcer.

*Situsutha*: Acertar a sacar entre muchas cosas una señalada entre ellas.

Los rituales de la Situwa implicaban exactamente las acciones de extirpar y expulsar. De hecho las enfermedades debían ser despachadas con el auxilio de las *wakas* más poderosas y sus sacerdotes mediante rituales precisos de captura y cuidadosa conducción hasta puntos establecidos donde eran virtualmente arrojadas a las aguas de los grandes ríos (Quiquijana, Apurímac,

Pisac y Cusibamba) que debían llevarlas a los confines de la tierra. Al llegar a Acoyapongo, las gentes del grupo que se dirigía hacia el Collasuyo gritaban: “Vaya el mal fuera” (Molina 1989: 74).

Las actividades de siembra o *tarpu* se prolongaban de setiembre a diciembre, pero en muchas zonas el maíz se siembra preferentemente entre setiembre y octubre. En particular es la época de sembrar papas y ollucos en los terrenos de altura o puna, lo que se conoce con el nombre de *waña tarpu* (siembra en tierras de secano, tierras sin riego).

#### *Yarqha haspiy killa* (octubre)

En este mes la gente se ocupaba en la limpieza de las acequias (*yarqha haspiy* en quechua y *larcachatha* en aymara). Se hacía ofrendas a las wakas, pidiendo que sean generosas y envíen las esperadas lluvias, ahora se recurre especialmente a las montañas con este propósito. En la región del Cuzco destacan aún los rituales y ofrendas a Sawasiray y Pitusiray, dos montañas que flanquean el Valle del Vilcanota.

En octubre los indios de Omo hacían la fiesta del *warachikuy*. Según Betanzos (1999: 71) en este mes no se realizaba fiesta alguna en la ciudad del Cuzco, sino que era la gente del pueblo de Oma, que es legua y media de la ciudad, la que celebraba los rituales del Omaraymi, que como su nombre lo indica tenían relación con la obtención y distribución de las aguas de regadío. También se preparaba la chicha que sería consumida en los meses de diciembre y enero.

En aymara se registra:

*Vma*: agua (Bertonio 374)

*Uma*: agua (Deza, 1989: 183).

*Uma irpa*: acequia, canal de riego (Ibid.)

*Uma irpaña*: llevar agua por una acequia (Ibid.)

En Jacaru tenemos:

*Uma*: agua, líquido (Belleza, 1995: 182)

A medida en que las tierras han sido barbechadas se procede a su abonamiento, tarea que puede prolongarse ocasionalmente hasta diciembre. Esta parte del año corresponde a la siembra que se hace en las partes intermedias y bajíos, prioritariamente para el cultivo de maíz, actividad que se conoce con el nombre de *hatun tarpu* o *qhepa tarpu*, la gran siembra o siembra posterior.

#### *Ayamarka killa* (noviembre)

En este mes culminan las Pléyades, referente importante para las tareas de siembra. Este mes está dedicado a la siembra de la papa. El tiempo cálido seco o *wañachucha* es acentuado y aún no llueve en forma regular. Actualmente, los pastores de Puno llaman a este período como *uywa lapaka* debido a que los camélidos sufren por falta de pastos. En el Tawantinsuyo se observaba con preferencia el culto a la *waka* Wanakawri (espíritu al que se invocaba ante amenazas de sequía y en situaciones de guerra). Los Ayarmaka hacían *warachikuy* en Wanak'awri.

Se celebraban los rituales del Cantaraymi o Ituraymi, cuya etimología tiene relación con los siguientes vocablos que registra Bertonio (1984: 28, 36, 45, 46, 183, 217):

*Canta*: El laso.

*Cantatha*: Poner laso a los pájaros o vicuñas.

*Kanthatha*: Torcer lo hilado.

*Kanttha*: El huso con que tuercen.

*Itutha*: aryuitha: Ir muchos juntos, personas o animales.

*Itutha*: Llevar una piedra grande.

*Aya*: Un uso de hilo, lo que comúnmente hilan de una vez.

*Ayachatha*: Hilar un huso.

*Marca*: Más de la medida o de lo que es menester.

Hacían el chaco para la captura de vicuñas. Como dicen los relatos de Huarochirí: “Todos los años, en el mes de noviembre, todos los varones [de la comunidad] de los checa salían de sus países para realizar un chaco” (Taylor 1987: 209). Para cazar vicuñas ponían trampas, rodeaban con gente un amplio espacio formando un cerco humano que iban cerrando poco a poco hasta capturar en el centro a los animales. Al parecer este mes se relacionaba también con intensas labores de hilado de lana de camélidos.

En este mes sacaban de sus bóvedas a las momias o *mallkis* de los ancestros, para ofrecerles atención, se les daba de comer y beber, se les vestía con rica indumentaria y se los paseaba por calles y plazas.

#### *Parqoy killa* (diciembre)

Era el mes de hacer el *qarpakuy* o riego de las chacras de maíz principalmente, para evitar que se sequen las plantaciones. Otras referencias indican que este mes era conocido como *awqayk'uski killa* y en el se hacía una fiesta muy solemne al Sol con grandes sacrificios, en agradecimiento por las tierras y por el maíz.

Los rituales se denominaban *Qhapaq Inti Raymi* e involucraban los sacrificios de la Capacocha (*Qhapaq khucha*). Los *hananqosqo* y *urinqosqo* hacían el *warachiku*. La representación de *Wayna P'unchaw* (El Joven Sol) era llevada al templo de *Pukinkanca* hacia el día 23 del mes de *Qhapaqraymi* (Molina, Id.: 110).

La denominación del mes se explica en los siguientes vocablos:

*Parqoy*: regar irrigar (Soto, 1976: :84).

*Parccconi, carpani*: Regar (González Holguín, 1989: 279)

*Kapac*: El rey (Id., 134)

*Kapac ayllu*: De la casa o familia real, o noble (Ibid).

A partir de diciembre se intensifican las actividades de cuidado del ganado que se cría en la puna.

#### *Kamay killa* (enero)

Se considera como el mes de la animación de la tierra y de las especies. Empiezan las lluvias. En las tierras que disponen de agua, se prosigue con el riego de acuerdo a las necesidades. Ofrecen al sol viejo. Asignan obligación para el traba-

jo. Hacen ayunos. Mochan a los cerros.

Según González Holguín (1989: 46) tenemos:

*Camay* o *suyuy*: La tarea en el trabajo.

*Camanaacuni*: Repartir entre sí las tareas u obras

*Camay chayaquey*: La parte que me cabe.

*Camay*: Mi obligación.

Bertonio ((1984: 34, 35) registra por su parte:

*Camaraatha*: Aparejar todo lo que es menester.

*Camajatha*: Señalar los oficios y ocupaciones

De enero a marzo se procede al deshierbe en los campos de cultivo, tarea que se acentúa en los bajíos más que en la puna. A fines de enero puede estar empezando el escarbe de las papas *maway* o cultivos primerizos

*Qhollapoqoy killa* (febrero)

El mes se caracteriza por las abundantes lluvias. La gente siente fuertemente el agotamiento de las provisiones de alimentos, situación que los aymaras denominan *jaqe lapaka* (sequía para el hombre); sin embargo, se afirma la esperanza por la inminente maduración de los frutos. Es la época del *pukllay* o «juego de enemigos» en la que se desarrollan batallas rituales que enfrentan a las mitades de los ayllus, y que ahora coinciden con las fiestas de Carnaval. En esta época, los muertos suelen hacerse presentes con sus comparsas festivas en lugares solitarios. Después de las batallas las *wakas* y las momias de los ancestros eran conducidas a una plaza donde se les ofrecía comida y bebida. Los rituales asociados a la fertilidad culminaban con un banquete y el desarrollo de la actividad agrícola.

Registros de González Holguín (1989: 141, 292) refieren:

*Kollaruru*: Fruta mal madura. *Llullurac*: Fruta en leche.

*Ppocochini*: Hacer madurar algo

*Qholla*: Tierno, fresco, inmaduro, verde.

En el quechua actual (Cusihumán 1976: 104) tenemos:

*Poqo*: Maduro.

*Poqoy*: Época de lluvias. Madurar, fermentar.

Es importante precisar que en esta época se realiza el *chaqmay* o barbecho de las tierras de cultivo rotativo y sin agua de riego (barbecho sectorial). Como se trata de tierras que se hallan en descanso, se aprovecha que éstas son humedecidas por las fuertes lluvias de la temporada. Prosigue el escarbe de las papas *maway*.

En áreas pastoriles como la región aymara de Puno, los campesinos disponen en este mes el traslado del ganado a campos de pastoreo que se ubican en los pisos más altos donde el pasto empieza a abundar por las lluvias. Los pastores proceden a ocuparse del apareamiento de los camélidos, especialmente de las alpacas y esto coincide con las actuales fiestas de carnaval. El período de gestación de las llamas es 10 meses y medio (Flannery et al 1989: 99). La gestación

de las alpacas dura en promedio más de once meses, las variedades huacaya y suri completan un año de gestación (San Martín 1960). Consiguientemente, los nacimientos de llamas y alpacas suelen producirse entre enero y marzo.

*Pachapoqoy killa* (marzo)

Disminuye la intensidad de las lluvias y al mismo tiempo la maduración de los frutos se generaliza. Se ofrecía la fiesta del Inka Raymi, a la que asistían invitados los grandes señores y principales. Se sacrificaba alpacas negras a las wakas y apus, se hacía ayunos y se suspendía la música.

*Pacha*: Tiempo, suelo, lugar (A. Ricardo 1951: 66)

*Poconi*: Madurar lo sembrado, o engordar (Id.71).

*Pachan*: Tantos justos, número cabal sin faltar ni uno (González Holguín 1989: 269).

*Poqoy*, como ya se dijo es tiempo de lluvias y maduración de los frutos. En *Pachapoqoy* se considera que la tierra se siente henchida de agua y que ello incide en la maduración de los productos. Comienza el aprovechamiento de los productos tiernos, especialmente la papa y el maíz, con lo cual cesaba el hambre en todo el Tawantinsuyo.

*Ayriway killa* (abril)

En este mes, designado también como *Ayriwaki killa*, desaparecen las pléyades, agrupación de estrellas que los andinos conocen como *Qolqa* u *Onqoy*. Comienza la cosecha de choclos verdes. La cosecha supone tareas como el corte del maíz, su transporte en atados, la separación de las mazorcas y el deshoje. Después vienen la selección, secado al sol y el almacenamiento en las trojes. Se cosecha también la papa de la siembra grande.

En la cosecha el maíz se guardan las llamadas *ayriwas* o maíces que presentaban doble marlo y que se consideraban como gemelos o *pitu sara*. La cosecha era celebrada con las danzas del *ayriwa* y el *aylli aylli* (Sánchez 1999: 181).

Al respecto, González Holguín (1989: 41, 181) anota:

*Ayrihua*: Mes de abril.

*Ayrihua sara*: Dos granos de maíz nazidos juntos o de una caña dos choclos blanco y negro.

*Huaqui* o *huaquilla*: Dos juntos o yanantillan dos juntamente, o yscay yscaylla o yzcaynillan.

Bertonio (1984: 127-8), consigna:

*Hayri*: Tiempo de conjunción cuando no parece la luna.

*Hayriña*: Podadera (instrumento que se utiliza en el calcheo del maíz).

*Hayripacsi*: Idem.

La época de cosecha intensifica la demanda laboral. Se reinicia la actividad social en las comunidades, después de que la temporada de cuidado del ganado los tuvo ocupados. Se cumplían significativos rituales familiares que involucraban a la parentela extensa. Era una época preferente para el reparto de mujeres y el

matrimonio. Ejecutaban el *anyanakuy* y *khuyanakuy*, consistente en visitarse y hacer recomendaciones sobre el buen vivir a las nuevas familias. Según Guamán Poma, practicaban también el *k'irawpi churkuy* (ceremonia de colocación de los niños en una cuna de madera) el mismo que Molina (1989: 119) designa como el *ayusqay* (quizá *ayllusqay*), un ritual de presentación de los niños ante el ayllu.

#### *Aymoray killa* (mayo)

Reaparecen las pléyades. Observando este conjunto de estrellas, los andinos hacen predicciones sobre el año agrícola, si las estrellas se ven grandes y brillantes será un año fértil con buenas cosechas (Ávila), si aparecen pequeñas esto indica sufrimiento y escasez especialmente de maíz. Según Cobo Qolqa, Onqoy o Chuchukuq, era considerada madre de todas las estrellas (Bauer 1988: 136). Urton sugiere que *Onqoy* tal vez signifique estar en cinta (Bauer, ibid: 152). La presencia de las pléyades daba lugar a que la estación se llamase Onqoymita (Avendaño [1617], 1904: 381; Bauer 1988: 155).

Dice Gonzalez Holguín (1989: 40):

*Aymoray*: Entrojar la mies / kallchay.

*Aymorani*: Entroxar , o recoger la mies.

*Aymoraimitta o pacha*: Tiempo de coger mies.

En Bertonio (1984: 29) se halla:

*Aymura*: Un costal lleno.

Entrojan la mies, tendales. Guardan provisiones. Hay abundancia de alimentos, los productos cosechados llenan los depósitos o almacenes, se visita los secaderos de algas y verduras. En mayo y junio se escarban las papas cultivadas en la puna.

*Awtqay k'uski killa* (junio):

Debido a que los días son más cortos, este mes es de acentuado frío no exento de heladas sobre todo en las zonas altas; por ello se aprovecha para la elaboración del chuño y el ch'arki. Culmina el período de lluvias y con el advenimiento del período seco viene una etapa de construcción de viviendas y reparación de andenes y otras obras de infraestructura.

El sentido ritual del mes se explica con los siguientes vocablos:

*Awtjayasiña*: Ay. No comer, ayunar (Buttner 1984: 21; Deza 1989 :39)

*Aucachik*: Q. Confesores (Arriaga 1999: 42; Morales 1947).

*Cuzquik confesachik*: Q. Confesor (González Holguín 1989: 72).

Este mes se celebra la importante celebración del Inti Raymi o Fiesta del Sol Joven. Guamán Poma dice que esta fiesta era moderada en comparación al Qhapaq Raymi de diciembre. Por lo visto los ceremoniales comprendían ayunos, abstinencia sexual y una especie de confesión. En Junio los sacrificios o Capacochas expresaban agradecimiento por las cosechas obtenidas, y el mes era oportunidad para comprobar los abastecimientos en los distintos ayllus a fin de asegurar la provisión de comida durante el año. Una visita similar era efectuada en diciembre.

*Ch'awarway killa* (julio)

En este mes se procedía al reparto de las tierras de cultivo para el siguiente año agrícola. Era la época para la extracción de fibra de cabuya y fabricación de sogas con este material. En el altiplano puneño, reemplazan actualmente el esparto con cerda de equinos.

La denominación del mes tiene que ver con los siguientes vocablos del quechua y el aymara:

*Ch'awar*: Cabuya, esparto

*Ch'awara*: sogas de cola de caballo o burro.

Guamán Poma llama a este mes *chakra rikuy* o lo que es lo mismo el mes de mirar por las chacras, de interesarse por los campos que corresponderá trabajar. Por otro nombre se le dice *chakraqonakuy* o mes del reparto de chacras. Hecha la distribución, correspondía habilitar los terrenos, abonarlos y amojonar sus linderos. Este es un tiempo en que acecha el peligro de enfermedades para los hom-

bres y para los animales. Abunda la carne, hay poca fruta y faltan las verduras.

Los pastores prodigan atención a sus animales, se procede a curar las enfermedades a la piel que afectan a los camélidos. Sobreviene un período festivo articulado con el recuento y marcación del ganado. Debió ser una época en que los pastores Yaros rendían culto a la divinidad del Rayo al cual pedían para que favoreciera la multiplicación del ganado. Los mitos indican que la noche del último día de julio llueven estrellas o, lo que es lo mismo, caen *illas* que serán progenitoras del ganado.

*Yapuy killa* (agosto):

A este mes le llamaban *Qispikilla* (Molina 1989: 72) porque completaba el ciclo anual. De hecho *qespiy* puede traducirse como salvar un obstáculo. En algunos lugares como San Antonio (Grau-Apurímac) subsiste el ritual del *killachaski* (recibimiento de la luna o recibimiento del mes), lo que coincide con el inminente ingreso del año a su mitad lunar (Sánchez 1999: 166).

Se hace ofrendas o “pagos” a la Tierra y termina por completo la atmósfera festiva que acompaña a las actividades de julio. Es una etapa preparatoria para la readaptación de las gentes al ritmo de la vida agrícola.

González Holguín (1989: 91, 365) consigna:

*Chaqmaypacha*: Barbecho.

*Yapuni*: Arar la tierra.

En Bertonio (1984: 392) aparece:

*Yapu Ccollí*: Ayudar a arar.

Empieza en el mes de agosto el barbecho para cultivos permanentes, labor que se prolonga aproximadamente hasta el mes de octubre. También suele efectuarse en este mes la llamada pequeña siembra del maíz o siembra adelantada (*maway tarpuy*) en las tierras que tienen riego, lo que más tarde dará lugar a la cosecha temprana.

Las grandes celebraciones se concentran principalmente en las épocas de siembra y cosecha, en el primer caso tienen un carácter eminentemente propiciatorio y, en el segundo, de agradecimiento. El principio de pares opuestos y complementarios se manifiesta de una manera evidente en el calendario ceremonial, no sólo en relación a los solsticios y equinoccios que en sí mismos conllevan oposiciones diversas; sino, además, en la jerarquización de los meses, como es el caso de Hatun Poqoy y Qolla Poqoy, al que habría que añadir Uywa Lapaka o período de la sequía de los animales (noviembre) y Jaqe Lapaka o período de la sequía de los hombres (febrero) en los que hay que satisfacer ritualmente la sed de los muertos.

## **2.5 Los dioses montaña: intermediarios andinos**

A la vista del modelo formulado, los espíritus de los cerros, junto con la Madre Tierra o *Pachamama* se evidencian como los intermediarios andinos más

importantes de origen ancestral respecto a las potencias de *hanaq pacha* (el mundo de arriba) y de *ukhu pacha* (el mundo de adentro o mundo de los muertos). Estos dioses montaña formaron parte de un sistema de *wakas*, lugares sagrados que se ubicaban en los *seqes* y que perviven en la memoria colectiva. *Hanaq Pacha* y *Ukhu Pacha* (el mundo de arriba y el de adentro) se concebían como realidades interactuantes, con las que los hombres de Kay Pacha (el mundo de la superficie) podían comunicarse, sea a través de mediadores (las deidades, sus diversas manifestaciones y los sacerdotes o especialistas) o de espacios físicos sagrados tales como: las *paqarinas* (lugares de origen) y las *wakas* en general (templos y adoratorios).

Con relación a la ciudad del Cuzco y sus alrededores los cronistas Cobo, Molina y Polo reportaron 328 lugares sagrados o *wakas* que tenían una significación particular en la historia de los Incas. Sin embargo, los *seqes* no eran los santuarios, tampoco los hitos geográficos, como equivocadamente señala O. Celestino (1998), sino el conjunto de espacios sagrados dispuestos en líneas imaginarias que irradiaban desde el centro del Cuzco. Las *wakas* tenían una existencia material y estaban relacionadas con elementos concretos de la naturaleza. Bauer (2000) realizó un exhaustivo análisis de las 328 *wakas* mencionadas por Cobo, obteniendo el siguiente detalle discriminado de las mismas: 96 (29 %) manantiales o fuentes de agua, 95 (29 %) rocas, 32 (10 %) cerros y pasos montañosos.

Es plausible considerar al sistema de *seqes* como un mapa de sitios sagrados, compuesto por líneas y puntos organizados en forma radial, donde se ubicaban aguas y tierras de cada *panaka* y *ayllu*, quienes tenían la responsabilidad de los ritos y ofrendas de las *wakas* ubicadas en el *seqe* respectivo. (Sherbondy 1986: 41). La inscripción simbólica sobre el paisaje ha sido objeto de numerosos estudios realizados por Bauer, Zuidema, Sherbondy, Rowe, Aveni, Dearborn, Schreiber y Urton, entre otros, que han elaborado interpretaciones espaciales de los *seqes*, vinculados con la organización social de los Incas (Bauer 1992: 15).

Al parecer el sistema de *wakas* deriva de una concepción panandina de espacios sagrados habitados por entidades de poder que no fueron necesariamente típicas del pueblo inka, sino comunes a las antiguas religiones o asimiladas de otros pueblos con los que convivieron. De hecho, en el Qorikancha hallaron cabida los dioses locales de las naciones y tribus incorporadas al Imperio<sup>6</sup>. Antes de la reforma Inka, los antiguos habitantes del Perú profesaban ya un sistema de creencias por las que el hombre era partícipe tanto de la vida real como del mundo sobrenatural o divino (Valcárcel 1959: 138). El mundo

---

<sup>6</sup> Acosta hace una descripción vívida de la magnificencia de este templo: "Otro templo y adoratorio aún más principal hubo en el Pirú, que fue en la ciudad del Cuzco, adonde es ahora el monasterio de Santo Domingo, y en los sillares y piedras del edificio que hoy día permanecen, se echa de ver que fuese cosa muy principal. Era este templo como el Panteón de los Romanos, cuando a ser casa y morada de todos los dioses. Porque en ella pusieron los reyes ingas, los dioses de todas las provincias y gentes que conquistaron, estando cada ídolo en su particular asiento y haciéndole culto y veneración los de su provincia con un gasto excesivo de cosas que se traían para su ministerio, y con esto les parecía que tenían seguras las provincias ganadas, por tener como en rehenes sus dioses". ACOSTA, José: *Historia natural y moral de las Indias* [1590]. VIERNALBA, Madrid 1987. pp.336-37.

sobrenatural se consideraba gobernado por seres poderosos con los que el hombre podían entrar en diálogo y establecer relaciones de reciprocidad.

Las divinidades controlaban directamente la vida: interrelaciones personales, actividades, etc., y los comportamientos indeseables originaban la acción adversa de las fuerzas de la naturaleza, sobre el individuo y sobre las colectividades. Conforme al pensamiento cosmogónico andino, cuando el hombre incumplía sus obligaciones rituales con las divinidades y/o no llevaba una vida de armonía familiar y comunal generaba un desbalance en las relaciones mundo humano-mundo sobrenatural, lo que obligaba a una composición con las divinidades para restablecer el orden perturbado.

La estructura religiosa básica de las sociedades andinas era el culto a los antepasados, que servían de lazo entre la humanidad y los dioses. Junto a la religión oficial inka, coexistían diversos cultos de las macroetnias y grupos más pequeños. La creencia en la continuidad de la existencia después de la muerte, en "la otra vida", era también una idea fundamental de los pueblos prehispánicos. Era creencia común que los espíritus de las personas proseguían una existencia semejante a la mundana después de la muerte; convicción que motivó prácticas de momificación cuidadosa y de conservación de los cadáveres. Los difuntos, sobre todo los miembros de la nobleza (sinchis, kurakas y otros señores) eran enterrados con una parte de sus vestidos, sus utensilios, y a veces con sus tesoros.

Las momias de los antepasados se denominaban *mallkis* y se conservaban según su rango en las *wakas* (adoratorios) o en los *mach'ayes* (cuevas funerarias). Los cuerpos de los soberanos o de los jefes recibían los honores de la momificación y en torno a ellos se enterraba también a cierto número de parientes y servidores, los que eran sacrificados ex profeso para que continuaran atendiendo las necesidades de sus señores en el más allá. Las momias o *Mallki* fueron objeto de culto, atendidas por su *ayllu* o linaje como si se tratara de personas vivientes; además, en algunas festividades importantes había una procesión de los *Mallki*. Producida la invasión española del Tawantinsuyo, las momias de los soberanos Inkas fueron halladas en perfecto estado de conservación.

Los pueblos andinos dominaron el espacio no sólo en un sentido horizontal sino también vertical, es decir, dirigieron su mirada y esfuerzos hacia las enormes montañas de la cordillera andina. Las culturas americanas preincas veían a las montañas como la residencia o materialización de sus deidades, idea que llevó a construir recintos destinados a las deidades tutelares en elevadas cimas.

En la tradición andina se encuentra por doquier referencias al poder animador de las divinidades, el *kamay*: fuente de vitalidad que sostenía al hombre, los animales y las cosas para que pudiesen realizarse (Taylor 1987: 24). Deidades como Tunupa, Pachakamaq, la propia Tierra (Mamapacha) están insufladas de esta ideología, que se explica con la voz quechua *kamaqen* (fuerza animadora). Fray Domingo de Santo Tomás en su Lexicón, interpreta «camaquen» como alma, pero esta es al parecer una alteración de su original sentido indígena, que

más propiamente se asemeja a la idea de «sombra» que pervive en muchos pueblos andinos. En la visión andina, los hombres, los antepasados y aún las cosas poseían *kamaqen* una energía transformadora capaz de generar vida y propiciar la procreación de todas las especies. La relación hombre-naturaleza supone en el pensamiento andino una consideración anímica de todo lo existente, el reconocimiento de un espíritu o fuerza vital llamado *kamaqen* o simplemente *kamay*, que anima a todos los seres, animales, vegetales, humanos, y aún a aquellos que el pensamiento occidental denomina inertes (Rostworowski 1988: 10).

En el mundo andino sobresalieron diversas deidades macroétnicas tales como Pachakamaq, Tunupa, Guari, junto a otras de importancia regional. Guamán Poma hace una enumeración de los ídolos y *wakas* mayores. Hacia el Chinchaysuyo: Zupayko, Zuparawra, Quichikalla, Pariaqaqa, Qarwanchu, Uallullo, Ayzavilka, Pachacámac, Ankolla, Ankasilla, Qarwarasu, Razuwillka. Hacia el Antisuyo: Wanakawri, Sawasiray, Pitusiray, Achapalla, Qañaqway, Aputinya. Hacia el Qollasuyo: Awsankata, Willkanuta, Ayawiri, Pumakanchi. Hacia el Kuntisuyo: Qhoropuna, Putina (Guaman Poma 1993. T.I: 204).

Por otro lado, como ejemplo, de la numerosa galería de dioses menores a lo largo del antiguo Perú podemos señalar a las *wakas* Tumayricapa y Tumayhananpe, Raco y Yanacolca, Yanaraman y Libiac Cancharco, Copacabana y Copacati, Guamansiai y Yanawanga, Yanaguanca y Xulcaguanca. Según Albornoz sólo las *wakas* ordinarias de los Chankas y Aymaraes sumaban unas dos mil (Aguirre 1995: 68). Muchas de las *wakas* que identifica Cobo en el entorno del Cuzco son otras tantas divinidades particulares, pero lamentablemente, son escasas las referencias etnográficas sobre los cultos locales a que dieron lugar estas deidades menores.

Concluimos este marco señalando que la distribución espacial de las *wakas*, independientemente de su tamaño, facilitaba la comunicación entre los hombres y con el mundo sobrenatural, organizaba el territorio y moldeaba la vida social y religiosa de los pobladores. Los centros de culto a las *wakas* de mayor poder ejercían un importante dominio y cumplían funciones complejas; su acción era particularmente decisiva en varios aspectos: la delimitación ritual del territorio hegemonizado por el santuario, el reforzamiento de vínculos políticos y sociales entre el centro ceremonial y los pueblos dentro de su ámbito de influencia, y los flujos e intercambio de productos que permitían establecer fronteras y ámbitos de influencia económica. Hoy sabemos que los santuarios andinos, los dioses montaña o *apus* y las peregrinaciones religiosas que hacia ellos tenían lugar, estaban vinculados a la organización económica, sobre todo al intercambio de bienes mediante el trueque (Poole 1982: 80). El conjunto de *wakas* configuraba, además, un sistema que aceptaba jerarquías religiosas en términos de parentesco mítico, convalidando las relaciones políticas y económicas que se establecían entre unos y otros santuarios.

Con la conquista por los españoles y la subsecuente evangelización cristiana en los Andes, la religión oficial de los Inkas fue la más afectada y sus expresiones de culto fueron las primeras en desaparecer. Otro destino siguieron los cultos regio-

nales y locales, de carácter más popular, tan arraigados que tardaron mucho tiempo en ser extirpados y que hoy mismo participan de muchas formas en la definición del pensamiento y la cosmovisión del hombre andino.

### III. LAS IDENTIDADES EN LOS MITOS DE APU AWSANGATE

*Apu* es un vocablo quechua que quiere decir «señor» y se usa para designar a los espíritus que habitan en los cerros, en el entorno de las comunidades. El origen de estas deidades –como se ha dicho en capítulos precedentes– suele formar parte de grandes ciclos cosmogónicos, que explican el sentido del mundo y la existencia humana, así como el orden general de las sociedades andinas. Etnológicamente, el término *apu* en el mundo andino es reservado para referirse a las divinidades tutelares de los cerros y las cumbres nevadas. Los *apus* de la zona cuzqueña se corresponden con los *wamanis* de la ayacuchana, y en los pueblos aymaras toman el nombre de *achachilas*. Cada *apu*, *wamani* o *achachila* tiene su montaña sagrada en la que habita y donde la gente le hace ofrendas y lleva a cabo prácticas rituales.

Los *apus* son amos y señores en sus dominios, no sólo de las cosas y animales, sino también de los hombres. Se considera que llevan una vida semejante a la de los hombres y que tienen la capacidad de presentarse cuando el especialista en su culto los invoca. Por lo general, se les atribuye el sexo masculino y excepcionalmente el femenino. “En la audiencia de Quito, en San Andrés de Xunsci contaban los naturales que el Chimborazo era varón y el Tungurawa hembra; ambos se comunicaban y visitaban mutuamente” (Rostworowski 1988: 65). Como divinidades, los *apus* son seres ambivalentes que pueden comportarse en forma malévola o benigna, por eso los hombres se sirven de la *t'inka* y los “pagos” (ofrendas) para propiciar buenas relaciones con ellos. Los pobladores los califican como *uywaqkuna* (los que velan por los hombres) o *runa micheq* (pastores de hombres). Algunos *apus* son más poderosos que otros y por ello se les reconoce una mayor influencia a nivel regional, generalmente son los que moran en los picos más elevados del altiplano y de otras regiones de los Andes.

Desde varias décadas atrás, aproximaciones que podemos considerar pioneras han puntualizado los principales atributos de estas divinidades tutelares andinas, en tanto seres considerados como dueños de riquezas, poseedores de yacimientos de metales preciosos (Casaverde 1970), capaces de controlar el rayo, el granizo, la helada, y de fecundar la tierra (B.J. Isbell 1978), favorecedores de la multiplicación del ganado (Fuenzalida 1965; Favre 1967), sedes de oráculos que podían pronunciarse sobre lo pasado y lo venidero (Zuidema 1989), ligados a los ancestros y a los lugares de origen (Zuidema 1977, 1989). En el estudio de Awsangate se ha repensado en lo posible estos referentes, cotejándolos con trabajos etnográficos y de antropología simbólica de actualidad, a fin de alimentar una visión abarcativa, que sea congruente con la visión holística del hombre andino, y que ayude a compensar la experiencia antropológica tradicional preferentemente circunscrita a universos reducidos.

Es conocido que el antiguo concepto andino de *ayllu* se fundaba de una parte en una relación jerárquica entre un grupo de personas y, de otra, en la tierra que este grupo ocupaba y los derechos que le asistían sobre el agua necesaria para la irrigación. Cada *ayllu* tenía responsabilidad respecto al mantenimiento y el culto

de determinadas *wakas/apus* y otros lugares sagrados, dispuestos sobre las líneas de los *seques*. En el pasado, las *wakas/apus* permitían dividir los sistemas de irrigación en secciones, determinadas por puntos críticos conectados con la autoridad central a través de los *seques*. Estas *wakas/apus* albergaban santuarios regionales, y aún los más pequeños demandaban el control de diversos recursos animales, especialmente de gran número de camélidos, y considerable asignación de tierras agrícolas (Bauer, 2000: 27). Evidencias recogidas en crónicas tempranas (Polo de Ondegardo [1571], Molina [1575], Cobo [1653]) dejan en claro que unos grupos de parentesco específicos tenían la responsabilidad de mantener las *wakas* de *seques* particulares. Aunque todo ello no ocurra necesariamente en estos tiempos, existe una relación mítica entre las montañas situadas en el horizonte, como «lugares de nacimiento del agua» y los antepasados, responsables de haber instaurado la organización actual de la irrigación y de la agricultura. Ambos, montañas y antepasados, influyen en el curso del agua de regadío (Zuidema 1989: 466). Esta relación mítica tiene el carácter de vínculo parental, que es de donde deriva una de las fuentes fundamentales de identidad entre los grupos que rinden culto a una misma *waka*.

Desde la antigüedad, los pobladores andinos se reconocen como descendientes de los *apus* y vinculaban sus *paqarinas* (lugares míticos de origen) a estas deidades. Así por ejemplo: los ayarmaca consideraban al Apu Senqa como su lugar de origen, aunque geográficamente la montaña se eleva sobre el territorio del Cuzco; los pueblos de Ocros veneraron a Tanta Qarwa como antepasado, como diosa de la fertilidad agrícola; Apu Wanakawri era adorado porque creían que un hermano de Manko Qhapaq, el mítico primer inka, había sido transformado en piedra en su cumbre. Del mismo modo, el apu Awsangate es venerado actualmente como antepasado, abuelo o padre mítico por los pueblos de su entorno. Hoy en día, los aymaras del altiplano boliviano emplean indistintamente los vocablos *achachila* y *achila* para designar a los antepasados masculinos reales y a los seres de poder superior que la gente denomina *wak'a* (Atsvaldsson 2000: 70), aunque es de uso más frecuente *achachila* para referirse a las divinidades y *achila* para la gente real.

Estudios recientes sugieren que la solidaridad andina es una combinación del parentesco y los vínculos territoriales, tanto como el simbolismo. En este sentido, el *apu* viene a constituir una metáfora holística y de unificación de los grupos étnicos andinos, como lo diría un aymara: “La montaña es como nosotros y nosotros somos como la montaña” (Bastián, 1978: xix).

### 3.1 Al pie del Awsangate

Durante el año de 1971 efectuamos trabajo de campo sobre problemas agrarios y organización campesina en el área de Lawramarka<sup>7</sup>, ubicada en las inmediaciones del imponente nevado llamado Awsangate (Distrito de Ocongate, Provincia de Quispicanchis, Departamento del Cuzco). Con posterioridad, volvimos a Lawramarka en 1982 como investigador del INIDE, esta vez por un

---

<sup>7</sup> Como producto de aquella experiencia publicamos el estudio *Cooperativa Agraria de Producción Lauramarca*. CENCIRA, Lima 1972.

tiempo breve. Nuestro interés por dilucidar aspectos del mundo mágico y religioso del hombre en este espacio del sur andino, se remonta a la experiencia consistente vivida en aquellos años. Retomamos el examen de relatos escuchados por entonces y de otros que conocimos más tarde, sintiéndonos ahora mejor premunidos para tal propósito.

Con el nombre de Lawramarka se conoce a un conjunto de comunidades campesinas que formaron hasta hace pocos años una importante Cooperativa de Producción Agraria. Lawramarka se sitúa a una altitud aproximada de 3800 a 4700 metros sobre el nivel del mar y se ubica a una distancia de 131.5 kilómetros del Cuzco.

Nuestras primeras notas concernientes al contexto mítico de este entorno llaman la atención sobre un espacio geográfico dominado por tres referentes, cuyas mismas denominaciones los emparentan de algún modo: De un lado, los apus *Awsangate* y *Kayangate*, altísimos nevados ambos –relacionados con la región alta– y, de otro, *Ocongate* un pueblo enclavado al fondo de la quebrada que forma el río Mapacho –cuya relación con la región baja es evidente–.<sup>8</sup>

En el presente capítulo, pretendemos organizar algunas respuestas plausibles a dos interrogantes centrales:

- ¿Qué significado entrañan las antedichas denominaciones y cuáles son las estructuras simbólicas a que se corresponden a la luz de los materiales míticos disponibles? y
- ¿Es posible establecer que la organización de este espacio exprese complejas relaciones entre el mundo sobrenatural, la actividad del hombre y la naturaleza?

### *Delimitación del espacio mítico*

Awsangate es un imponente pico nevado que puede divisarse hacia el sur desde la ciudad del Cuzco. Desde esta ciudad se requieren aproximadamente siete horas por carretera para llegar a sus inmediaciones, de donde aproximarse a sus faldas lleva cosa de un día o más según se haga la jornada a caballo o a pie y según la ruta que se siga. El nevado alcanza una altitud de 6,384 metros sobre el nivel del mar y corresponde a la constelación de montañas que conforman el denominado Nudo de Vilcanota, macizo donde se unen las cordilleras Central y Occidental de los Andes del Sur. El Awsangate es una de las deidades mayores del mundo religioso andino en el área regional de Cuzco, y probablemente de un ámbito mayor cuando no nacional.

---

<sup>8</sup> En el presente capítulo rescatamos textos de nuestro artículo *Espacio y estructuras religiosas en los mitos de Awsangate* publicado en Rev. *Antropológica* N° 13. PUCP, Lima 1995. Para quienes requieran ubicarse en la geografía de este espacio regional, puede serles útil revisar *El santuario de Qoylluriti (Una peregrinación andina)* de J. Carlos Flores Lizama S.J., artículo aparecido en Rev. *Antropológica* N° 5. PUCP, Lima 1987; este mismo autor ha publicado posteriormente: *El Taytacha Qoyllur Rit'i*. IPA Lima, 1997.

Ocongate, es la capital del distrito del mismo nombre, dista diez kilómetros del sector Tinki de Lawramarka y se halla a 3510 msnm. La cercanía a la cordillera de los Andes, en la que destacan las nieves perpetuas del Awsangate y el Kayangate, ha hecho que Lawramarka cuente con fuentes de agua que se aprovechan para el riego de los campos de pastoreo.

Una observación general es suficiente para comprobar que Awsangate no es un *apu* solitario y que, por el contrario, está rodeado por una serie de otras deidades, con las cuales integra una agrupación de manifiesta relevancia en el entorno de las comunidades de Lawramarka. Rodean a Awsangate, el *apu* mayor, otras deidades importantes como son Kayangate, Awsangate-Qolqecruz y Hawaygate.

Los *apus* regionales llamados Parqkalla, Parpakalli y Sawasiray son considerados como hijos de la deidad dominante, el Awsangate. También se advierte en el área la presencia de *apus* eminentemente locales, a los que se rinde culto en cada una de las diversas comunidades del distrito de Ocongate y en otros pueblos aledaños. Por lo que respecta a las comunidades de Qhoñamuro y Pinchimuro se reporta la presencia de los *apus* Mallmay, Amayunqa y Durimoqo.

Sin embargo, la tríada básica que define el espacio sagrado está constituida por Awsangate, Kayangate y Ocongate, como se ha señalado al empezar este capítulo. En esta área, el poblador andino se desplaza real y simbólicamente en un itinerario vertical que lleva de lo bajo a lo alto y viceversa. Los *arariwa* (cuidantes de las chacras de barbecho sectorial), por ejemplo, antes de asumir su cargo tienen que realizar visitas ceremoniales a Qoyllurit'i, Tayankani y Ocongate.

#### *Una red arquetípica de parentesco*

La significación del nombre *Ausangate*, que preferimos escribir *Awsangate*, trae dificultades de precisión aún para los quechua y aymara hablantes actuales. De hecho se han difundido versiones que no tienen fundamento filológico alguno. Así se ha dicho que la voz Ausangate querría decir “el hacedor de nubes”, propuesta francamente arbitraria y producto de la imaginación o de la repetición sin crítica elemental<sup>9</sup>. Por su parte Espinoza Galarza sostiene que el vocablo deriva de *asuan* que significa muy; y *qatje* o *jatje* que significa áspero, amargo, luego el nombre diría “muy áspero” en el sentido de su imponencia o majestad; con este razonamiento, sostiene que la denominación correcta es Asungate y no Ausangate como aparece en algunos libros (Espinoza 1979). Éste y otros intentos de explicación resultan apresurados como consecuencia de un examen superficial, carente de documentación y apoyo en fuentes etnohistóricas o lingüísticas.

Después de un detenido análisis, descartamos la posibilidad de que el vocablo

---

<sup>9</sup> *Ausangate: El hacedor de nubes*. Artículo que publica *El Comercio* de Lima, el 19-9-85.

*Awsangate* provenga del quechua. De hecho, los intentos de relacionarlo con voces tales como *qati* (seguir, arrear ganado, etc.) o *qhata* (ladera) conducen a resultados que no se condicen con información etnográfica al respecto y que menos aún pueden responder a esfuerzos de correlación con materiales míticos, que si bien no son abundantes, son lo suficientemente explícitos como para encaminar una adecuada investigación.

Para acercarnos a su correcta significación tenemos que partir del hecho de que se trata de una divinidad propia del Qollasuyo, de manera que no tiene por qué ser extraño que su nombre tenga origen aymara. Con este razonamiento y habiendo auscultado provechosamente sus raíces aymaras, tenemos que Büttner y Condori (1984) ofrecen las siguientes etimologías:

*Jawsa*: Llamado, invitado, reunir a la gente.

*Jatha*: Semilla, progenitores de la familia, antecesores.

*Kata*: Semilla que ha quedado casi intacta después de reproducir.

En fuentes más antiguas (Bertonio: 1612) se corroboran los vocablos:

*Hatha*: Semilla de las plantas y los hombres, y todos los animales.

*Hatha*: Casta, familia, aylo

De conformidad con las etimologías anotadas. *Awsangate* vendría a significar «El que convoca a los progenitores (padres) de la familia» o, dicho de otro modo, familia reunida (ancestros convocados). En esta perspectiva, *Awsangate* puede interpretarse como progenitor o «semilla» que reúne. Los pobladores de Lawramarca designan hoy mismo al gran *Apu* como el «Machu *Awsangate*», esto es, el viejo *Awsangate* o el padre *Awsangate*. Esta semántica destaca caracteres de poder y jerarquía. *Awsangate* es progenitor principal y por tanto posee capacidad de convocatoria, en torno a él se reúnen otros miembros de su linaje en una suerte de consejo familiar.

Pero qué nos autoriza a relacionar *Awsangati* con *kata* y no con *kati* o *qati*, como pareciera reclamar la actual terminación “gate” del vocablo. La crónica de Guamán Poma aporta información sobre *Awsangate*, indicando que *Ausancata* era una de las principales *wakas* del Collasuyo, junto con Vilcanota, Ayawiri y Pomacanchi. Por su parte, Juan Santa Cruz Pachacuti (1993: 212) alude a los cerros de Aosancata y Quiyancata. Ha de saberse además que en tiempo de los incas, según los testimonios de diversas crónicas, entre ellas la de Cieza de León, Cuzco era el espacio sagrado de *wakas* principales, tales como Ancocahua, Vilcanota y *Awsankata* (*Awsankata* y no *Awsankati* o *Awsangati* como ha llegado el término a nosotros en este tiempo). Siendo así nuestra propuesta explicativa se halla respaldada en fuentes históricas.

Dice Cieza de León, refiriéndose a los pueblos que se encontraban entre Cuzco y Canchis "Tuvieron antiguamente un templo en gran variación, a quien llamaban Auzancata, cerca del cual dicen que sus pasados vieron un ídolo o demonio con la figura y traje que ellos traen, con el cual tenían su cuenta, haciéndole sacrificios a su uso. Y cuentan estos indios que tuvieron en los tiempos pasados por cosa cierta que las ánimas que salían de los cuerpos iban a un gran lago, donde su

vana creencia les hacía entender haber sido su principio, y que de allí entraban en los cuerpos de los que nacían. Después como los señorearon los incas, fueron más pulidos y de más razón, y adoraron al sol, no olvidando el reverenciar a su antiguo templo" (Cieza de León 1550).

- Según esta versión, el lago a que se hace referencia era una suerte de *paqarina* o fuente de origen, como lo fue Paqareqtampu para los hermanos Ayar. Este lago corresponde seguramente a Siwinaqocha o quizá a Singrenaqocha que son las mayores lagunas en el entorno del Awsangate.
- Cuando se anota que las ánimas procedentes del lago del Awsangate entraban en los cuerpos, el relato se refiere indudablemente al carácter animador del *waka* Awsangate, que se conceptuaba entonces como *runa kamaq*, es decir, como dador de vida, insuflador de vida o animador.
- El culto a Awsankata es de origen aparentemente preinca, pero subsistió y por su importancia se mantuvo incólume hasta la conquista española.

Es oportuno referir que al noreste del Lago Titicaca, en territorio boliviano, se alza una montaña sagrada llamada Kaata, que las leyendas y rituales de los indígenas Qollawayas simbolizan a la manera de un cuerpo humano<sup>10</sup>. La apacheta es la cabeza, la montaña misma representa la boca y el corazón, en tanto que los pies están en la zona conocida como Niñokorin. Los pobladores de la zona designan los diferentes lugares o partes de la montaña de acuerdo a su posición dentro del cuerpo humano.

A mayor abundamiento, existen muchos otros *apus* cuyo nombre concierne a *jatha* o *kata*, así tenemos Patacata o Patakata (cerro al que se rendía culto en Omas, Yauyos-Lima), Catamarca (centro de peregrinación en el norte de Argentina).

### *Una lectura necesaria de los materiales míticos*

Procedamos a revisar algunos materiales míticos disponibles, recopilados por Bernabé Condori y Rosalind Gow (1982)<sup>11</sup> en las comunidades de Pinchimuro y Phaqchanta, del distrito de Ocongote. El primero presenta al Apu Awsangate y destaca las relaciones de reciprocidad que los pobladores campesinos mantienen con esta deidad. El segundo concierne al río y pone de manifiesto que la distribución del agua es uno de los principales atributos del imponente *apu*.

---

<sup>10</sup> La metáfora de esta montaña es tratada ampliamente en el libro *Mountain of the Condor* escrito por Joseph W. Bastien. Waveland Press, Inc. Illinois 1985.

<sup>11</sup> Una colección de relatos sobre el Awsangate aparece en el libro *Kay Pacha* de Bernabé Condori y Rosalind Gow, publicado por el Centro de estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco 1982. Este volumen es una edición bilingüe quechua-castellano. Por razones comunicativas utilizamos las versiones castellanas.

## **EL APU AWSANGATE <R1>**

Ahora voy a contar el cuento del Apu Ausangate. Antes Ausangate era un hombre en que uno se podía apoyar, un buen hombre. Él hablaba con los brujos. Él mismo les avisaba qué cosas necesitaba y en qué forma le podían ayudar. El Ausangate mismo les enseñaba cómo ofrecer un despacho, con qué tenían que llenar la copa: con vino o con trago. Antiguamente habían sabido hablar. Los campesinos y los brujos hablaban con Ausangate como vecinos. Después de conversar cumplían con lo que les había ordenado.

Por medio de ellos conocieron al Ausangate y si era cierto o no que vivía. Así ellos creían en el Ausangate. Sabían mucho y hablaban bien. Todavía ellos no desconfiaban sino que suplicaban con confianza como si el Ausangate fuera su padre, y le suplicaban como a un hermano por el éxito de su trabajo o para el bienestar de sus animales o para que se sane de la enfermedad. Por eso había siempre bastantes animales. Asimismo había bastante producto de las chacras. Por eso confiaban ellos. Todavía no estaban tristes. Cuando sembraban la chacra le soplaban hojas selectas de coca. También le echaban una copa de vino al Ausangate.

Por eso el Ausangate no les podía negar ni tampoco olvidar y cualquier cosa que le pedían él les daba no más. En la misma forma ellos le suplicaban por el bienestar de sus animales. Entonces el Ausangate no les podía olvidar.

Todos los campesinos iban a él cuando sembraban las chacras y cuando sus cultivos empezaban a crecer. Llevaban todo lo que el Ausangate pedía. Allí estaban con su buen despacho. Cuando llegaban con su despacho el Ausangate lo recibía con gusto. Entregaban el despacho echando vino y trago.

Por eso no había granizo ni helada para ellos. Estaban bien. Todavía no les preocupaba que sus animales murieran, en confianza vivían.

Cuando no lo hacían así, tampoco el Ausangate los ayudaba. No les daba animales ni papas. Los animales se morían de por sí. Después hasta sus chacras eran azotadas por el granizo.

Si vivían con él, no pasaba nada en las chacras.

## **EL RÍO <R2>**

El río se llama Elemento. Sale del lago Jamarcocha, del Ausangate y del Kayangate. Ausangate y Kayangate están obsequiando agua desde sus domicilios. Ya después el agua se reparte por este lado y por el otro. Esa agua se llama Elemento, lo aprendí del brujo.

Apu Awsangate es un ser vivo y en un tiempo primordial era un hombre. No podía ser más explícito el mito: Awsangate es un ancestro epónimo que aún vive entre los suyos. La lectura de los dos mitos precedentes, confirma su condición de *waka* principal, deidad regional a la que se encomiendan principalmente las actividades agrícolas y ganaderas:

- Distribuye agua desde sus vertientes. Como dice el R2, Awsangate y Kayangate «obsequian agua desde sus domicilios».
- Protege los sembríos del embate de los fenómenos de la naturaleza, como el granizo.
- Cuida por la integridad de los hatos de ganado y los preserva de toda enfermedad.

Los relatos refieren que en el pasado la relación de los hombres con el Apu Awsangate fue de amplia comunicación y entendimiento, él era un «padre» poderoso, protector y benevolente con aquellos que le servían. El distanciamiento y la ruptura de los tiempos actuales son de tristeza y al mismo tiempo de inseguridad para el hombre andino.

- En el pasado R1, la gente podía acudir al Awsangate y encomendarse a él, comunicándose a través de los sacerdotes (brujos, mesayoc).
- El *Apu* requería de un «servicio» o atención ritual y se complacía en hacer conocer sus requerimientos.

Aunque la comunicación entre los hombres y el Apu Awsangate ya no se de ahora como antes, siempre es posible recurrir a un especialista que pueda convocarlo. De un modo evidente, esto es una forma de supervivencia de la función oracular a que hicimos referencia en la parte preliminar de esta comunicación. Para situarnos en un caso concreto, vamos a valernos de un relato interesante que registra Casaverde (1970: 215-16). Una mujer de la comunidad de Kuyo Grande (P'isaq-Cuzco), contó que cierta vez había consultado a un Alto Mesayoc. "El hizo los preparativos sobre un costal de lana de llama, tendido en el suelo, puso al centro una cruz de *chonta* (pona forrada con plata), su *qhaqya mesa*, vino y la disciplina. A continuación, llamó a los espíritus de las montañas con el humo del incienso, recitando una oración, solicitando a los asistentes permanecer con los ojos cerrados durante la sesión.

El primero en llegar, a través del techo, fue el Apu Ausangate, entró saludando: "*Allillanchu, ¿cómo estás?*". Luego empezó a atender las consultas del siguiente modo:

Awsangate: *Iman ofrecen wawallay. ¿Qué se te ofrece hijo mío?*

Consultante: *Sapa kutillan, imaymana kausayniy wasiyanta chinkan ¿pillan apanpas?. Continuamente se pierden las cosas de mi casa ¿quién los llevará?*

Awsangate: *Suwaqa manan piensasqaykichu, sapa p'unchay machaq masi-llyakitaqmi, kunan rikunki, ¡Segundo! phaway tierrata waqyamuy, paymi willawasun sut'inta.* El ladrón no es el que imaginas, sino tu compañero de copas, ahora veras: ¡Segundo! (a este llamado se presenta un subalterno), corre llama a la tierra para que nos diga la verdad.

Tierra: (Se hace presente, saliendo de una de las esquinas del piso de la

habitación y contesta con una voz femenina muy delgada): *Arí chay machaq masiykitaq suwasunkiqa. Yaw imanaqtinmi mana ñoqata yuyamuwankichu, yarqaymanta, ch'akiymanta kashaqtiy.* Sí, el que se embriaga contigo es el que te roba. Oye y ¿porqué no te acuerdas de mí, que estoy sedienta y hambrienta?

Awsangate: (Con voz autoritaria, dirigiéndose a la mujer consultante) *Ama qhawamuwaychu, ñawi vistaykitan aparuyman.* No me mires porque puedo quitarte la vista.

(Como ya le tocaba el turno a la mujer, volvió a dirigirse a ella para preguntarle) *Iman ofrecen, wawallay.* ¿qué se te ofrece, hija mía?.

Consultante: *Imanaptinmi kay tukuy tiempoña onqollayani?* ¿porqué estoy enfermiza desde hace mucho tiempo?

Awsangate: (Llama nuevamente a Segundo y le ordena) *Tierrata waqyamuy paymi yachan imanaqtinmi kay warmi onqon.* Segundo, llama a la Tierra, ella sabe por qué está enferma esta mujer.

Tierra: (Se levanta de una esquina del piso de la habitación, produciendo un ruido onomatopéyico: *phutiq*, y contesta) *Waway ñoqan sarushayki, sabe Dios imaynachá ñoqapas yarqasqa karani, chaymi chaskiykurani.* Hija, yo te tengo pisada, sabe Dios cuán hambrienta estuve, por eso recibí la ofrenda de tu enemigo.

Awsangate: *Kunanmi chay layqa khiputa entregapunki kay onqoqman, ¿maypin kashan?* Ahora le has de entregar el embrujo a la enferma, ¿dónde está?

Tierra: *Wasiyki qhepa rumi sikipin kashan.* Está detrás de tu casa bajo una piedra.

Awsangate: *Qanri aman terrata qonqankichu.* Por tu parte, no olvides nunca las ofrendas a la Tierra.

De esta manera –refiere Casaverde-, se van deslindando los diversos casos como en un tribunal. Después de atender al último consultante, conversan los *apus* entre ellos, invitándose unos a otros el aroma del vino, para luego retirarse, despidiéndose previamente: *Allillanña tiyashankichis. Vivan en armonía*".

Awsangate es, sin duda, una deidad macroétnica. El espacio social que controla es amplio. Como tal, los mitos estructuran un discurso en términos de parentela compleja. En torno a los miembros de la "*khata* modelo" (el linaje de Awsangate) se organiza la parentela regional, conformada por los diferentes pueblos que reconocen a Awsangate como su *apu* principal.

### **APU SAWASIRAY Y EL QOLLA MARIANO INKILLI <R3>**

(Versión de Ramos Condori, recogida por Valderrama y Escalante: 1979)

Era pues que el gran Apu Awsangate, padre y señor de este mundo, en sus amoríos con una mujer engendró seis hijos varones y seis hijas mujeres.

Un día cuando todos eran crecidos, les dijo:

-Ahora a este lado va a llegar un yerno qolla. Me ha pedido la mano de vuestra hermana Tomasa Saq'apuma.

*Sawasiray* que era su hijo mayor, se puso preocupado diciendo:

- Ahora este yerno qolla se lo llevará todos los productos de cultivo y no nos hará caso. -Y entonces dijo- Que el ganado no más se lo lleve, pero no los productos.

Entonces reuniendo a todos sus hermanos varones habían acordado de la comida:

-No puede llevarse todo ¡carajo! -dijeron- el ganado no más, pero los productos se quedan.

Pero en cambio, el yerno qolla Mariano Inkilli, al casarse con la hija mayor, se lo llevó el ganado para toda la vida, y un poco de semilla de maíz. Todo esto le había regalado su suegro el Machu Apu Awsangate en la gran pampa de Qolqa, donde habían brindado chicha *t'inkando* al ganado. Y cuando el qolla estaba *t'inkando* muy contento la semilla de maíz, ya en La Raya vino un chiwaku que de pronto había pasado diciendo: jiu jiu, robando en su pico el espíritu de la semilla de maíz y dice a su regreso lo dejó caer, el grano de semilla, a este lado de La Raya y ese grano de maíz, rodando, llegó hasta la *walla*.

Desde entonces el maíz sólo puede crecer desde La Raya para este lado y nunca de La Raya para el qollao.

En cambio, por el ganado que llevó Mariano Inkilli hay bastante ganado en el qollao y poco en este lado.

En eso cuando el chiwaku robó el espíritu del maíz, el yerno qolla que estaba por llevarse todo: ganado y semilla, se quedó convertido en negro picacho, junto al *Surimana*. Ese ahora está parado con la vista abajo. A ese los arrieros qollas le maldicen al pasar a su lado:

-Por culpa de este perro, carajo, nosotros venimos aquí abajo por víveres. Si éste, carajo, hubiera logrado a su hija, los productos y el ganado habrían ido al qollao.

Pero, si todo el ganado y los productos hubieran ido al qollao, entonces a nada vendrían los qollas a este lado: así pues, no nos hubieran hecho caso. Aunque nos hemos quedado con poco ganado, ahora ellos están obligados a venir aquí por víveres.

Sin embargo, aunque los qollas llevan los productos comprados, los hijos varones del Apu Awsangate, hacen que los costales de víveres mermen y los qollas con todo cuidado, tienen que hacer llegar a su tierra poquitito no más ya.

El mito es explícito en la presentación del sistema de seis grupos masculinos y seis grupos femeninos, representados por los hijos e hijas de Awsangate. Estos hijos estarían ligados a un número similar de distritos de irrigación organizados por rangos jerárquicos. Kayangate se ubica en posición de servidor de su hermano Awsangate, a él se le van a atribuir funciones de sacerdote.

Awsangate prodiga dones entre las diferentes etnias que le dan culto; el mito refiere cómo benefició a su yerno qolla con ganado y semillas de maíz y cómo éste fue despojado por el *chiwako* que se comió el espíritu del maíz. En este caso, el *chiwako* o tordo (uno de los hermanos de Sawasiray) representa a un miembro distante, ligado por afinidad o alianza con el linaje de Awsangate. Al *chiwako* se le conoce como «*wanthi siki*» (apestado, enfermo de bubas).

El mito expresa soluciones al conflicto de intereses en el sistema extendido de parentesco. Los miembros del linaje actúan para preservar sus privilegios, afectados de algún modo con la incorporación de afines en la red de parentesco. De esto se desprende que el orden social de los hombres se aparea con la construcción jerárquica de la "corte" del *apu* mayor. El orden no surge de la cúspide sino que deriva de la "corte" o descendencia del Machu Awsangate.

#### **EL QOLLA MARIANO INKILLI <R4>**

(Versión de Lázaro Kutiri, recogida por Valderrama y Escalante: Ibid.).

Era el *Machu Apu Awsangate* padre de todos, con abundancia de productos, abundancia de ganados y abundancia de dinero. Entonces su hija mayor Tomasa Saq'apuma había tenido amores con el *qolla* Mariano Inquilli. Ese es el que está parado al lado del Surimana, encantado, mirando hacia abajo.

Los qollas cuando pasan a su lado por el Camino Real al *qollao*, año tras año, de sed y de hambre le maldicen:

- Este mierda de perro no ha podido hacer pasar una mujer hacia arriba. Por su culpa tenemos que padecer penas, viniendo por víveres hacia abajo.

Hasta ahora, en la Raya la chicha que preparó para la *t'inka* sigue fermentando sobre el cráter, mitad chicha amarilla y mitad frutillada. Esta chicha había preparado para pedir la mano de Tomasa Saq'apuma.

También los víveres que llevaba, están botados en la ladera del Ch'ilkamayo, convertidos en piedras. En la pampa de Qolqa en cambio, está un gran cerco; donde separaron el ganado y también las huellas de los surcos que había arado Mariano Inkilli para la *t'inka* del maíz. Hasta ahora está.

Desde tiempos inmemoriales las deidades tutelares otorgan no sólo el agua necesaria para el cultivo de la tierra, sino que también distribuyen las semillas y los productos indispensables para la subsistencia, que los hombres llevaron para distintos lugares. Según el mito, los pueblos aymaras del Qollasuyo fueron favorecidos en distinta medida con los productos agrícolas y el ganado. Los mitos

R3 y R4 explican las diferencias ecológicas y productivas entre los pueblos de ambos lados de La Raya (límite entre Cuzco y Puno, entre los Canchis y los Qollas).

En el mito, la estructura de la "*khata* modelo" resulta determinando diferentes niveles de distribución de bienes, que se corresponden con distintos tipos de participación en la producción agrícola y ganadera regional. El poder y la asignación de bienes en la época prehispánica constituía un universo social jerarquizado (Golte 2001: 64), la lógica de este hecho se hace evidente en los mitos examinados.

### **LOS ANIMALES DEL AWSANGATE <R5>**

(Condori y Gow: 1982)

La vicuña es la cría del Ausangate. Es el cargador del Ausangate. La vicuña andaba por viveres; por maíz y por trigo andaba, por moraya andaba. Así andaba la vicuña del Ausangate, dicen. Ese animal es la cría del Ausangate. Por eso será que llevaba una campanilla con marca. También una cicatriz en la espalda.

La vicuña, el cóndor y la vizcacha son los animales del Ausangate. La vizcacha es la mula del Ausangate. La vizcacha servía para cargar la plata del Acanacu al Ausangate.

El cóndor es la gallina del Ausangate.

Los tres animales -vizcacha, vicuña y cóndor, cargan la plata que quiere el Ausangate.

El poder de Awsangate, conforme al R5, se manifiesta también en el dominio de la naturaleza y de todo lo viviente. La vicuña, el cóndor, y la vizcacha son sus animales. El Awsangate lleva cuenta de su ganado y los señala con marcas que lo identifican. Aún la naturaleza salvaje o indómita que se halla fuera del dominio del hombre está bajo el poder de las deidades, lo salvaje es doméstico en términos del poder y la existencia divinas. Otros relatos refieren que el zorro es el perro del Awsangate.



Los animales sagrados son portadores de los bienes y riquezas del *Apu*, además notifican de su presencia y de sus jornadas, pues el *Apu* también viaja y a semejanza de los mortales debe proveerse de los productos apropiados para su sustento.

### **APU MALMAY <R6>**

(Condori y Gow: Ibid.)

Voy a contar del Apu Malmay y de cómo habían sabido conocerlo. Los hombres buenos de la Comunidad de Pinchimuro, los señores siempre han respetado al Apu Malmay. Soplan vino y trago para el éxito de las chacras. También todos los capataces ofrecen despacho para el bienestar de las chacras y para que barbechen bien con sus arados. Lo sirven en la tarde de Comadres.

En ese tiempo los sabios *altomisa*<sup>12</sup> existían, pues. El sabio hacía llamar a Malmay. Entonces también no más hacía llamar al Ausangate. Este llegó mientras el sabio esperaba en su mesa. Cuando le sirvió una botella de vino y flores de clavel, entonces el Ausangate las tomó. El Ausangate era poderoso e hizo hablar al Apu Malmay. El mismo ordenó e hizo declarar al Apu Malmay cómo lo deberían servir. Por eso dicen que supieron cómo servir a Malmay. Esto declaró:

- "Soy el Apu Malmay"

- "¿Qué cosa quieres?" preguntó el Ausangate. "¿En cuáles cosas quieres que te sirvan?"

- "Quiero que me ofrezcan despacho en la tarde de Comadres los capataces y todos los que tienen cargo" le contestó.

Así haciéndole caso ya, hasta ahora están cumpliendo ese servicio al Apu Malmay. Pero no por su gusto no más ofrecen este despacho, sino por orden del Apu Ausangate.

El Apu Malmay siempre vive.

Apu Malmay es una deidad local; en aymara, su nombre significa ramal de un río, riachuelo o laguna. A propósito de este Apu Malmay, el R6 patentiza el poder que

---

<sup>12</sup> "ALTOMISAYOQ: Persona con poderes preternaturales que ha sobrevivido diversas pruebas de la naturaleza, como ser indemne a las descargas eléctricas del rayo. Sobreaguar en los remolinos de los ríos u otros de similar carácter, que lo singularizan como el elegido de los dioses" Según Angel Avendaño: *La Rebelión de los Mallkis*, Edit. Antawara, Lima 1988.

tiene el Awsangate para hacer hablar a otros wakas.

Los mitos de Huarochirí contienen una referencia de este tipo:

"Se dice que el huaca que llamamos Llocllayhuancupa era hijo de Pachacamac./Al aparecer este huaca, lo encontró una mujer llamada Lantichumpi del ayllu Alaysatpa mientras trabajaba en su chacra./La primera vez que lo desenterró, se preguntó: "¿Qué puede ser esto?" y lo arrojó al suelo en el mismo lugar./Entonces, escarbando en otro sitio, encontró de nuevo el mismo objeto que había desenterrado antes./"Este será quizás algún huaca" dijo y decidió llevarlo para mostrarlo a sus padres y a los otros miembros de su ayllu./Había en esa época, en la comunidad de Llacsatambo, otro huaca llamado Cataquillay que les había sido regalado por Inga./Este Cataquillay poseía la facultad de hacer hablar, sin esfuerzo, a cualquier huaca que no supiera hablar./Así hizo hablar también al huaca llamado Llocllayhuancupa preguntándole: ¿Quién eres? ¿Cómo te llamas? ¿A qué fin viniste?"/Entonces el otro respondió : "Yo soy el hijo de Pachacamac, del que hace temblar la tierra y mi nombre es Llocllayhuancupa. Mi padre me ha enviado para custodiar a esta comunidad de los checa"./Entonces, la gente se regocijó mucho diciendo: "¡Que se encuentre bien en este pueblo mientras nos esté protegiendo!". En la casa de la misma persona que lo había encontrado existía una pequeña cancha; todos los checa así como los huanri y los chauti, todos, agrandaron esta cancha y prepararon el sitio para que fuera digno de ser la casa y la cancha de Llocllayhuancupa a quien veneraban mucho" (Taylor 1987: Cap.20, 2-11).

- Awsangate manifiesta entonces, tal como Katakillay, el poder de hacer hablar a los otros Apus.
- La gente practica el culto a las deidades locales, no sólo según su propia disposición o voluntad, sino porque ello es un mandato del propio Awsangate que dispone lo necesario. El R6 está evidenciando también la jerarquía de las divinidades.

Aunque las crónicas refieren la existencia de una *waka* o adoratorio dedicado a Auzancata, no es insólito que el waka sea personificado en una montaña o nevado. Otro de los relatos de Huarochirí del siglo XVII señala "Se dice que cuando terminó de luchar (Pariacaca) regresó con los demás hermanos a este cerro que llamamos de Pariacaca./ Allí hay un nevado llamado Huamayaco que nadie puede escalar./ Sabemos que algunos hombres dicen que este cerro es Pariacaca./ Después de la aparición de los huiracochas, mirando ese nevado desde el cerro Incacaya la gente decía: "Allí está Pariacaca" (Taylor 1987: Cap. 17, 6-9).

- Es evidente que la misma transposición devino en el caso del Awsankata, cuyo templo original desapareció con la llegada de los españoles.
- No conocemos actualmente la ubicación original del templo de Auzancata, pero todos dicen ahora cuando ven el nevado visible desde Cuzco "Ahí

está Awsangate”.

Como ya tenemos señalado, el Apu Awsangate personificado en un gran nevado, se halla en el hinterland del área conocida comunmente como Lawramarka. Sobre este topónimo habíamos supuesto originalmente que significaba "pueblo ardiente" de raura=fuego, arder, pensando que tal vez aludiese a posibles antecedentes volcánicos, pero no existiendo mayores evidencias sobre ello y a la luz de mejor información lingüística, podemos ahora añadir referencias como la de Bertonio sobre *lawrawa* o *lauraua* que traduce por "pluma del paxaro Caque, dellas coloradas, dellas azules, y otras amarillas muy largas". Cieza anota también *aura* como "demonios, en figura de unas aves hediondas", semejante a los *kawri*. En la región de Puquio, se registra el vocablo *aurama* para referirse a una mazorca de maíz sagrado. Hay referencias muy interesantes en las crónicas sobre este vocablo. Raura era una panaka de Hanan Cuzco, de la parte alta de Cuzco, según Polo de Ondegardo Raura era la panaca de Sinchi Roca. Polo indica que no se halló la momia de Sinchi Roca sólo su *wawqe* (doble o hermano) en forma de pescado, o sea que *rawra* era el *wawqe*. Bertonio registra el vocablo *Rawra akhuu* con el significado de pescado de un gеме. Rawramarka en consecuencia vendría a significar pueblo o piedra de los rawra, pescado. Lauricocha, por ejemplo significaría lago de los peces o lago de abundante pesca. *Laura* y *Lauri* se traducen como "pescado".

Lo interesante es que en nuestra exploración de toponimias del entorno, encontramos muchas referencias a la actividad pesquera lacustre, aspecto del que no abundan noticias en otras fuentes. Así tenemos junto al Awsangate la laguna de Siwinacocha, que proviene de *siwi* red para pescar. Una de las hijas de Awsangate en los mitos es Juana Saqapuma y *saga* en aymara es "red para pescar".

### **MARIA WAMANTICLLA Y UN POBRE HOMBRE <R7>**

(Condori y Gow: Ibid.)

El Ausangate tenía una hija y dicen que había un hombre pobre. Ese pobre hombre andaba allí en la rinconada. Caminando, caminando se encontró con la chica. Había sido la hija del Ausangate, dicen. Su nombre era María Wamanticlla. Con ella vivía el joven. Los dos vivían juntos.

Así pues, María Wamanticlla quiso traerlo donde su padre el Ausangate. Su hermano era Wayna Ausangate. Eran varios sus hermanos, los otros se llamaban Parqokalla y Parpakalla. Allí ellos andaban y andaban y dijeron a ese joven que se presentara a su papá. Pero ese joven no sabía cómo presentarse. Entonces el joven se escondió en la casa del Ausangate. Su padre Ausangate y su madre existían. Entonces su mamá dijo:

- "¿Qué cosa está apestando? ¿qué puede estar apestando?"

- "Anda vete" dijo la chica al joven. "Vas a esperar donde pasteamos, donde están nuestros animales, allí no más vas a estar".

Así mandó al joven. El Wayna Ausangate, su hermano, también se fue allí. El

joven estaba arreando los animales.

- "Carajo ¿a dónde los estás llevando?" dijo el hermano.
- "Estoy comprometido con tu hermana" contestó el joven.
- "¿Podrías acompañarme?" le preguntó el hermano. "A ver, vamos" y lo llevó donde su hermana.
- "¿Conoces a este hombre?" dijo a su hermana.
- "Si lo conozco. Antes de ayer he hablado con este joven. Por eso lo he mandado a pastar a los animales" dijo su hermana.

Eran tres hermanas: María Wamanticlla, Juana Sacapana y Tomasa Quinchu.

- "¿Podrías vivir con nosotros?" le preguntó Wayna Awsangate. "¿Tienes fuerza?"
- "Si tengo fuerza y estoy listo"

En la tarde juntaron los animales. Desde esa fecha andaba con ellos y con el Apu Awsangate. Por la altura, en una nube que estaba levantándose, viajaba la familia del Awsangate.

- "Yo voy a viajar en llama" dijo el joven.

Pero no era llama. Era una vicuña, la cría del Awsangate. Entonces arreando la vicuña la cargó y se fue. No sé donde se cansó la vicuña. El joven, degollándola, la vendió toda, con pescuezo y todo. Con eso se compró algunas cosas. Así llegó donde el Awsangate.

- "¿Dónde está esa vicuña?" le preguntó su mujer, María Wamantiklla.
- "Esa vicuña se cansó. Entonces, degollándola, la he vendido"
- "¿Donde está el pescuezo?"
- "Todo lo he vendido"
- "¿Para qué la has vendido? Contigo no podemos estar bien". Entonces María Wamantiklla llamó a sus animales: "Doña Pascuala, vamos" dijo asustando a los animales con su manta.

De inmediato, carajo, los animales se tiraron a la laguna. Cuando se cayeron los animales, ahí mismo corrieron. El joven, llevando una sogá, los sobaba con su honda. ¡Nada! No se salvó ni uno solo. Corría a un lado y a otro. No imaginaba que la mujer también iba a entrar a la laguna. Así, cuando terminaron de entrar todos los animales, la chica se tiró a la laguna. Se metió adentro.

Entonces el joven llorando se fue. ¿Donde sería su pueblo, dónde estaría su casa? Así sin nada había llegado.

Esa laguna donde se cayeron se llama Mamawata. Está más allá de Parqokalla.

Sus animales se llamaban Pascuala. María Wamantiklla y sus hermanas vivían al lado del Awsangate no más. Allí están las tres hasta ahora. Wayna Awsangate también vive.

El R7 es explícito sobre la existencia de linajes vinculados míticamente a un

progenitor que es el Awsangate, el padre. Los hijos son varios, varones y mujeres. Entre los hijos varones se nombra a Wayna Awsangate (el joven Awsangate) y a Sawasiray, también se menciona a Parqokalla y Parpakalla. Entre las hijas del Awsangate tenemos a María Wamantiklla, Juana Sakapana, Tomasa Saqapuma, Tomasa Quinchu, María Pantik'anti y Uray Muhuni (Valderrama Y Escalante 1979; Flores Lizama 1997: 40; Flores Ochoa 1977: 229). Todas estas hijas son mencionadas como *pukaras*.<sup>13</sup>

- Algunas significaciones relativas al linaje familiar son particularmente sugerentes: *Parqo* = dorado, *Parpa* = tuétano, médula (aymara), *K'alla* = (ave) lorito, *Kalla* = acción y efecto de llevar o traer cosas y objetos pesados y largos. En el quechua de Ancash-Huaylas, se registra: *Parpaariy* = aletear, *Parquy* = regar la chacra mediante acequias.
- Sobre los nombres de las hijas de Awsangate, recogemos en González Holguín: *Quinchu* = seno, *Sacapana* = la única, *Huaman* = halcón, *Ticlla* = de dos colores, blanco de una haz y negro de otra como camiseta.
- De otro lado, hallamos en Bertonio las siguientes voces: *K'inchu* = ponerse algo dentro de la faja, guardar algo, ponerse algo en la cintura, *Sakapa* = cascabeles hechos de sarta de caracoles, *Saccaña* = Un instrumento de red o de *hicho* para pescar, *Sillui* = gusano con que cogen el pescado

Estas etimologías son coherentes con la condición divina de los personajes, de hecho lo dorado, áureo, tiene una asociación solar y los vincula a los seres alados de la familia de los «kunturi» o cóndores y los «wamani» o halcones. El aleteo lo entendemos como actividad incesante o permanente y la asociación a las pequeñas aves (loritos) tiene el doble propósito de acentuar el rol de hijos o personajes menores dotados de capacidad de comunicación. Las divinidades hablan, se comunican entre sí y con los hombres. Son también dadores del agua y favorecen las tareas de regadío de las tierras, tienen como emblema de poder una vara o bastón (*kalla*) a manera de *caxo*, *tawna* o *yawri*. Bien se ha dicho que "Las divinidades preeminentes de cada tiempo son distintas de las del tiempo anterior pero están, respecto a éstas, en relación de filiación. Los pobladores de los tiempos son (...) los gentiles, los hombres, unos pájaros o unos espíritus" (Souffez, Marie-France 1987: 53)

Las divinidades femeninas participan igualmente de tales atributos: María Huamanticlla es un halcón de dos colores, como lo son los *alqamari*, este nombre subraya el atuendo distintivo o típico, las características físicas tras de las cuales se manifiesta la deidad. Alqamari o Huamanticlla quiere decir "disfraz de dos colores, halcón de dos colores, blanco de una haz y negro de otra como camiseta". Los nombres de Tomasa Kinchu y Juana Sakapana también aluden a

---

<sup>13</sup> Parece no ser una simple coincidencia que el sufijo *kate* en lengua matziguenga, al igual que el *khata* del aymara, tenga una implicación directa con el señalamiento de relaciones parentales. Así tenemos, por ejemplo, los vocablos *pishaen'kate* que concierne a los parientes masculinos de la generación de los abuelos, y *pishaon'kate* que se refiere a los parientes femeninos de la generación de los abuelos (Baer 1994: 42-3).

gestos peculiares, quizá vinculados a las artes mágicas o a rituales festivos, recordemos por ejemplo que en la mitología de Huarochirí, Lucía Chumpitilla, era una sacerdotiza. Finalmente, María Pantik'anti y Uray Muhuni aluden al dominio de artes textiles (el hilado) y agrícolas (la colocación de semillas).

### **LAS PIEDRAS SAGRADAS DE LOS APUS <R8>**

(Condori y Gow: Ibid.)

El Apu Ausangate, el Apu Cayangate y el Apu Qulqicruz, el Apu Hawaycate y todos los Apus obsequian piedras sagradas a los que tienen suerte (estrella). Obsequian los talismanes el primero de agosto. Teniendo animales debemos respetar las piedras. Por eso nuestros animales están sanos. Los animales de los que tienen esas piedras no se enferman ni mueren. Los animales de los que no tienen ese *enqaychu* (amuleto) necesitan remedios, necesitan al veterinario y se mueren o les pasa cualquier cosa. ¿Por qué? Si los animales son entregados al Apu, en su poder están.

## POR QUÉ EL AWSANGATE ESTÁ NEGANDO A LA GENTE <R9>

(Condori y Gow: Ibid.)

Ahora voy a contar del Ausangate y por qué actualmente dicen que no da estrella a los altomisas. Antes el altomisa vivía con el Ausangate. Entonces el Ausangate le enseñó todo al altomisa. Ahora los altomisas han desaparecido. Ellos ganaron a Dios. Eran poderosos. Hasta los Apus eran poderosos. El altomisa hablaba con los judíos y hasta empezaron a comer a la gente. Por eso Dios ya no los quiere a esos. Tenían el poder para hacer cualquier cosa.

También la gente de este tiempo está bautizada, asiste a la misa y está casada. La gente de ahora come toda clase de comidas, come grasas, come ajo, con sal come, arroz y fideos come, cebolla y orégano come. Y además toman gasolina y kerosene. Por eso también el Ausangate no quiere dar estrella ni para altomisa ni para pampamisa. Por eso el Ausangate se enojó y negó a todos los hombres. No hay buenos productos en la chacra ni tampoco los animales pueden multiplicarse bien. La enfermedad viene a los animales.

Junto al Awsangate se yerguen otros Apus o deidades mayores. están el Kayangate o Kallangati según Miranda Bernal<sup>14</sup>, el Awsangate Qulqicruz (antes Qolqipata o posiblemente Qolqipunku), el Wayna Awsangate y el Hawaykate. La consonancia de los nombres recalca una afinidad entre los mismos, estos son antecesores y miembros de una poderosa familia, las semillas, que concurren bajo la convocatoria de la deidad dominante el Awsangate. Todas estas deidades se consideran parte del mismo linaje, *khata* o *ayllu*.

- Los mitos tienden a revelar que el Kayangate es un hermano o *wawqe*, el par del Awsangate. El Wayna Awsangate es considerado como el joven hijo o *churi* de Awsangate y en el caso del Hawaykate el nombre estaría aludiendo a un nieto *haway* o *willka*, quizá el mayor de otra generación.
- El vocablo Kayangate tiene asociaciones precisas: Kaya = Mañana, Kaylla = cerca del lugar o par de otra cosa, Ccallaric machu = la cepa del linaje o el viejo que empieza, Kalla = agujereado, desmoronado, que se rompe o quiebra. En aymara encontramos: Qalla = inicio, principio, Kalla = llevar cosas pesadas. Símbolo de poder <el caxo o tawna> se asocia también de manera evidente con Kayangate, el *wawqe* del Awsangate.

Términos quechuas que ponen acento en la idea de acompañamiento o comparecencia desde un extremo, son registrados por González Holguín (1989: 140):

*Kaylla*: Q. Estremidad orilla, o el ruedo del vestido.

*Kaylla*: Q. Es la orilla arrabal, o escalón de la chacra, o linde, o términos.

*Kayllayquipi*: Q. En tu presencia o par de ti.

---

<sup>14</sup> Julio Miranda Bernal: *Los Andes no duermen*, Talleres Gráficos J. Marín, Lima 1980.

- En el caso de Hawaykate es evidente: *Hawai* = nieta o nieto. El Quechua de Ancash nos auxilia con algunos significados: *Hawa* = raíz, *Hawiy* = plantar una estaca o barreta. La descendencia está ligada a actos fundacionales como plantar una estaca, cuya versión típica es el mito de los Ayar en el mundo andino.

Kayangate querría significar entonces semilla (progenitor) que está al par del Awsangate o el cabeza de linaje, tampoco podría considerarse fuera de lugar que refiera la ocurrencia de desmoronamientos o aludes en esta montaña. Hawaykate sería la semilla de los descendientes, semilla o cepa de los nietos. Una anotación de Villagómez es iluminadora respecto a las connotaciones de kayangate, dice "qué días beben, y qué bailes bailan y qué cantos cantan en las fiestas de sus huacas, y donde se juntan a confesar estos días con sus hechiceros, que suelen tener lugares señalados para este efecto que llaman *Cayao*".<sup>15</sup> El mismo Villagómez refiere: "Y no sólo reverencian a las huacas, pero aún los lugares, donde dice que descansaron o estuvieron las huacas, que llaman zamana, y a otros lugares de donde ellos las invocan, que llaman *cayan*, también los reverencian". Kayangate vendría a ser lugar desde donde se invoca a la deidad, al Apu o waka. Esta significación es también coherente con las referencias que consigna Anello Oliva hacia 1630 (1988: 167).

Conviene recordar también, ya que los textos míticos que examinamos lo confirman, la denominada dualidad masculina (Rostworowsky: 1988). "En todos estos personajes es sorprendente el hallazgo de un persistente dualismo masculino". En efecto, si Awsangate es Qollana-oro (hermano mayor), Cayangate es precisamente Cayao-cobre (hermano menor), a los que se añadiría Ocongate como Payan-plata (mujer noble). De hecho Ocongate es la parte profunda de *pacha*, la tierra húmeda que genera y produce, personaje femenino por excelencia.

Estos Apus tienen las cosas y el destino de los seres vivientes «en su mano», en su poder. Los Apus otorgan las "estrellas" del destino a los hombres; estas "estrellas" que se manifiestan en forma de *illas* o *enqaychus* indican prosperidad y abundancia de bienes y de vida. El primero de agosto es una especie de Warachiku, donde los que buscan y desean se hacen de una *wara wara* (estrella en aymara) o *qoyllur* (estrella en quechua). En este sentido, la traducción misma de Qoyllurit'i (de *q'oyllur*/estrella y *rit'i*/nevada), antes que referirse a una estrella de nieve parece aludir más concretamente a una caída de estrellas, una especie de nieve o nevada estelar.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> VILLAGOMEZ, Pedro de: *Exortaciones e instrucciones acerca de las idolatrías de los indios*. Cit. por César Toro Montalvo en *Mitos y leyendas del Perú*, Tomo II. AFA Editores. Lima 1991.

<sup>16</sup> Los astrónomos reportan un fenómeno que denominan "lluvia de meteoritos". Ocurre tal cuando la órbita de un cometa desintegrado interseca la de la tierra, dándole al observador la sensación de estar presenciando una caída de estrellas sobre la tierra. Este fenómeno se ajusta exactamente a los términos del mito de Awsangate-Qoyllurit'i. En particular, se conoce el caso de la llamada "Lluvia de estrellas de las Perseidas", que ocurre en agosto, y que está relacionada con el cometa de Tuttle. Otras "lluvias de meteoritos" son el enjambre de Eta Acuárido que ocurre a lo largo de la órbita del Cometa Halley

No sería descaminado plantearse una relación entre la adquisición u otorgamiento de illas y los grandes ceremoniales del *Warachikuy* para varones y el *Kikuchikuy* para mujeres<sup>17</sup>. En aymara, el examen de estos dos vocablos invita a discusión futura, a partir de algunos significados sorprendentes: *warachekhu*, que quiere decir «piedra labrada como estrella» y *kikuchekhu* que significa «piedra bezoar labrada como illa o conopa»; *warach'iku* o «señalar y marcar una estrella», *kikuch'iku* o «señalar y marcar una illa o conopa».

- Los respaldos lingüísticos son amplios, así tenemos *Wara wara* = estrella, *Huarac* = Lucero en Ancash (Al poner huaras, sacrifican al lucero a quien en esta provincia llaman huarac -decía Villagómez). En diversas crónicas se encuentra: *Illa* = La piedra vezar grande o notable, como un huevo, o mayor, que le traían consigo por abusión para ser ricos y venturosos, *Kiku* = Piedra vezar. En aymara actual *Chekhu* = Labrar piedra, desvastarla.
- Avendaño (1988) anota sobre el vocablo *Antawara*, lo siguiente: "Aspecto del cielo al amanecer, pletórico de nubes polícromas. Señal que anuncia un suceso futuro. Principio de lo que se espera o desea.// Los altomisayoq pueden ser de un antawara, dos antawaras, tres antawaras, según su grado de iniciación o perfección".

### 3.2 Awsangate refugio de wakas

Geográficamente, Awsangate forma parte del denominado «Nudo de Vilcanota». El vocablo Awsangate enuncia precisamente esa característica, como si fuese resultado de una profunda observación geomorfológica. Allí donde hay concentración o convergencia de los Andes (nudos) se manifiesta la denominación *kata* o *gate*. *Qhatu* o *gate*, se denomina también a las reuniones de gentes para las transacciones o intercambio de productos. Hasta hace poco era común denominar "gateras" a las mujeres que trabajaban en los mercados del Cuzco. Otros lugares de importancia con denominaciones semejantes son Tupunkata o Tupungate, Tupungatito o Tupunkatitu (altas montañas y volcanes en Chile y Argentina).

#### *La idea de "nudo" como tinku*

El mito que relata la persecución de las wakas por el dios Tunupa Wiraqocha, representa con una lógica sorprendente la idea de "nudo", que es simbolizada mediante la figura del "refugio seguro" que Awsangate les ofrece. En efecto, las montañas ingresan al Perú por el lado de Bolivia, desfilando (huyendo) hacia el Vilcanota (la Casa del Sol). La mitología del centro andino, explica de modo similar la formación del Nudo de Pasco, diciendo que allí las wakas huían de Wiraqocha Wariwillka para refugiarse en los dominios de Pariaqaqa.

---

<sup>17</sup> "Al poner Huaras, sacrificaban al lucero a quien en esta provincia llaman Huarac. Cuando las mujeres deseaban tener un hijo envolvían su piedra o kiku como a una criatura" Villagómez.

En términos andinos, el Nudo de Vilcanota es un *tinku* o encuentro de las cadenas oriental y occidental de los Andes del Sur. La Oriental o *Anti* ingresa por el lado de Bolivia y la Occidental o *Kunti* lo hace por el lado de Chile. El mito representa este encuentro mediante la relación fraternal entre Kayangate (*Anti*) y Awsangate (*Kunti*). Este acercamiento entre contrarios u opuestos define antiguos linderos rituales del Qollasuyo.

En efecto, en los rituales que celebran los oficiantes aymaras, el Awsangate es el Apu dominante en un sector de los confines de su *kay pacha*. En Huancané, las ceremonias de ofrecimiento a la Pachamama empiezan con el siguiente discurso:

“¡*Lisiñsanakamanpi!* (con vuestro permiso o licencia), santa tierra Pachamama, tus hijos nos hemos reunido para agradecerte por todos los frutos que nos has dado durante el año anterior y queremos renovar nuestra alianza contigo, ofreciéndote lo que te corresponde, lo que te gusta, y junto a ello nuestra vida, que es tu vida. ¡Apu Pokopaka, Apu Santa Bárbara, Apu Chunkara, Apu Palomani, Apu Illimani, *Apu Awsangate!* (las cursivas son nuestras), esta noche en que ustedes se disponen para acoger todas las ofrendas del pueblo aymara, les queremos dar gracias por su constante protección, fuerza y sabiduría. ¡Uywirinaka! (guardianes o vigilantes), ¡kunturmamani! (cóndores y halcones), cuídenos esta noche de los espíritus malignos (*supyanakata*), aléjenlos de estos lugares para que no perturben nuestro agradecimiento a Dios” (Valencia 1998: 48).

#### *Otras correspondencias objetivas y simbólicas del entorno mítico*

Examinada la carta nacional del distrito de Ocongate<sup>18</sup>, podemos *distinguir* varios frentes del área nival del Awsangate (La región de arriba), con sus respectivas montañas: Frente este: Qolqepunku/ Hatun Alfapata/ Sinaqara/ Ankawachana/ Velacota/ Antaqpunku. Frente centro: Callangate/ Wayna Ausangate/ Sura Ananta/ Pata Ananta/ Qollpa Ananta/ Collqe Cruz. Frente Oeste: Awsangate Apacheta/ Awsangate Qocha/ Pueblo Awsangate/ Hawaygate/ Hatun Uma/ Parcocaya. Frente Sur: Ninaparaco/ Huamanripayoc/ Alqamariyoq/ Antaymarka/ Wiskachani/ Apukucho/ Ichuananta/ Salqantay.

Siguiendo la lógica de «nudo» o congregación de «semillas» o progenitores, que se desprende de los mitos examinados, la denominación Awsangate estaría aludiendo a «la reunión de arriba» y el opuesto Ukungate a «la reunión de abajo». No podría ser más explícita la referencia a este espacio como un lugar de grandes peregrinaciones religiosas de antiquísimo origen. Viene al caso señalar que dentro de los rituales religiosos actuales se conocen dos grandes convocatorias: La de la Cruz de Tayankani «reunión de abajo» en una de las comunidades de Lawramarka; y, la del Señor de Qoyllurit'i «reunión de arriba» en el nevado conocido como Sinaqara, situado en las proximidades del Awsangate.

Las relaciones alto-bajo y bajo-alto, así como las mediaciones a que ellas dan

<sup>18</sup> Ocongate, Carta Nacional 1:100,000 Hoja 28-t, levantada por el Instituto Geográfico Militar. Lima 1971.

lugar están ampliamente presentes en el contexto mítico y en las prácticas rituales, muchas de las cuales subsisten en sus rasgos esenciales hasta el presente.

- Durante las festividades de Qoylluriti, los hombres de abajo ukurunas, de *urin*, peregrinan a la montaña sagrada. Los ukukus u osos ascienden hacia *hanan* y se apoderan de grandes bloques de nieve que luego traen consigo (representación objetiva de la ancestral distribución de las aguas, atributo de las deidades de este espacio sagrado). Los ukukus no dejan de estar relacionados con fuentes de agua o pozos. En el pueblo de Santa Catalina de Pimachi, anexo de la doctrina de San Pedro de Acas, se adoraba al puquio llamado Oco[co] (Duviols 1986: 121); de hecho, los manantiales se alimentan de aguas subterráneas que provienen de las montañas. Hoq'o, palabra quechua, quiere decir húmedo, el renacuajo es hoqollo por vivir en el agua y estar húmedo y ukuku bien puede asociarse a lugares profundos y húmedos, a ukunkkata (Ocongate) por ejemplo.



Fig. 14: El Pablucha, danzante ritual en la fiesta de Qoylluriti (Dibujo Flores 1997: 330).

- En los relatos de Huarochirí, compilados por Avila, se hace referencia al poderoso *hugi* o *ukuriq*, ser que caminaba bajo la tierra y que fuera creado por el dios Wallallo. Las papas (raíces tuberosas) son conocidas como *ukumanos* en el altiplano.

- *Ukuku* o *ukumari* (danzante y peregrino en Qoylluriti) significa también <disfrazado de oso, el que cayó o rodó abajo>. En efecto, *mari* se traduce como <disfraz, caer, rodar>. En términos míticos los ukumari son <osos que caen y ruedan, los que cayeron y rodaron abajo>. Es decir, el ukuko es un mediador que afronta pruebas y dificultades en su tarea de apropiarse de los dones divinos. En quechua *ukuman riq*, querría decir el que va abajo. De cierto modo, el ukumari como el zorro o qamaqe se emparentan en su trasfondo mítico. El ukumari cae o rueda como el zorro (*atoq*) y se apodera del agua, en forma de hielo, a imagen del zorro que trazó la acequia en el mito de huarochirí y cayó en su intento.

- También las competencias de los ukuko, que pugnan por ser los primeros en llegar a la cumbre del Sinaqara, recuerdan la competencia ritual que en el mito de huarochirí permitía hallar la “llama elegida” esto es a la primera en llegar a la cumbre. El ukuko vencedor en el trayecto a la cumbre nevada es una suerte de elegido y se hace acreedor a la voluntad o favor divino por complacencia de los Apus.

Confirmando la afinidad *ukuku-zorro*, hallamos en Avendaño (Op.cit) que los Ukukos o Pabluchas que escalan los nevados en Qoylluriti van exornados de pieles de achuqalla y zorro. El zorro plateado es considerado animal semidivino entre los alpaqueros quienes le permiten coger cuantos animales le demande su hambre. La piel de achuqalla en el atuendo de los ukukos va ligado a las proezas extraordinarias y a las facultades de sugestionador que se le atribuyen, como sinónimo de vigor y superioridad que aterroriza a cualquier persona.

Los fracasos en las mediaciones también se registran. En los mitos de Huarochirí se refiere que María Capiama y Pedro Batán (batán de piedra) se fueron al fondo de la laguna. En el mito del Awsangate <R7>, María Wamantiklla abandona a su marido y se sumerge en la laguna, la cercanía del lugar denominado Maranp’aki o “El batán roto”, sector poblacional en las inmediaciones del Awsangate, podría estar aludiendo al destino del fracasado consorte de la hija del Awsangate.

Otro de los aspectos singulares de este entorno mítico es la confirmación de su correspondencia simbólica con la actividad agropecuaria, agrícola y pastoril, prevaleciente en la región. Los ritos propiciatorios y de distribución de las aguas y la vocación pastoril de las divinidades lo demuestran. Awsangate dispone de grandes *qochas* o “corrales”<sup>19</sup>, las lagunas son en el mito los corrales donde la deidad conserva sus hatos de ganado, estos corrales tienen sus accesos o *punkukuna*. Tenemos <Sura Ananta> o la entrada de abajo por donde se guardan los animales. <Pata Ananta> es la entrada o salida de arriba. Además hay sitios destinados a actividades específicas como <Qollpa Ananta> donde los animales lamen sal o salitre para engordar o <Ichu Ananta> donde van a pacer o alimentarse. Singrenacocha, el nombre de una gran laguna, alude a la acción de ensartar o enhilar, rabiatar o atar, o hacer que las llamas y alpacas vayan en hilera o en renglera (González Holguín: 1608), podría interpretarse también como laguna con desfiladero. *Singre llama*, querría decir tres o más llamas atadas, mientras que *tinqui* se refiere sólo a dos llamas atadas. Lógicamente, muchas de estas denominaciones –válidas para el mito– corresponden en realidad a lugares deshabitados y de nieve perpetua.

La memoria del mito es un permanente referente de profunda validez para el hombre andino en los quehaceres agrícolas y pastoriles. En aymara, por ejemplo, la palabra *ananta* quiere decir “meter los animales al canchón”, *qollpa* significa trocar con sal, regalar con sal o salitre al ganado sea vacuno, ovino o auquénido.

---

<sup>19</sup> "Cada cerro es Auqui o Señor. Tiene muchos venados que les sirven como bestias de carga. Por las mañanas abren sus corrales para que bajen sus venados a pastar en los Huayllares" Arturo Jiménez Borja: *Leyendas del del Perú*, en *Peruanidad*, Vol.I No.1. Leyenda recogida en Vilcabamba (Cuzco) del informante Abraham Guillén.

Pero además los mitos van dando cuenta de la esfera ritual. Los hijos del Awsangate —en figura de loros, caques o guacamayos—, son los dadores del agua, entregada a los hombres por medio de acequias de regadío. *Qollpa Ananta*, puede significar también un placer de arcilla blanca, quizá un salitral, para regalo de los dioses, a semejanza de la “*qollpa de los guacamayos*” un fenómeno espectacular que puede observarse hoy mismo en los barrancos, a orillas del río Tambopata (Parque Natural del Manu) en Madre de Dios, donde enormes bandadas de guacamayos (Ara Ararauna, Ara Chloroptera y Ara Macao) se congregan en barrancos de arcilla blanquecina para engullir con entusiasmo los trozos de *qollpa*. Se dice que los guacamayos se desintoxican de esta forma después de haber comido una cantidad de semillas de cedro que tienen veneno mortal cuyo antídoto es la *qollpa*. Hay aquí, como en muchos otros aspectos, un derrotero para ampliar nuestros conocimientos sobre rituales mágico religiosos y de la medicina tradicional, en este caso asociados al empleo y administración de la *qollpa*.

### **3.3 De Awsangate a Qhoropuna: De los *apus* de origen al mundo de los muertos**

No es apropiado ver al Awsangate sólo desde el lado de Ocongate. Hay que verlo también en la posición que ocupaba originalmente en su espacio de pertenencia: el Qollasuyo. “Desde la experiencia de su hogar (casa, patio y corral) y de su comunidad, parte indisoluble de su identidad como centro *taypi* de su existencia, el aymara ha ordenado mentalmente el mundo que le rodea, no solamente el mundo material, sino también el mundo espiritual. En esto ha jugado la geografía de su medio ambiente, sin duda, un papel importante. Desde el centro, que es el altiplano, hay un “arriba” que son las cordilleras de los Andes, la Oriental o Real y la Occidental, que flanquean la meseta. Y hay un “abajo” que es un “más allá”, a saber, el otro lado de las cordilleras. Este “abajo” está formado, en el oriente, por los valles subtropicales y las grandes llanuras y selvas tropicales, y, en el occidente, por las quebradas de la precordillera, las pampas áridas y desérticas cerca de la costa, y el océano Pacífico” (Van den Berg 1997: 41).

Pensado desde el mundo altiplánico, que tiene su centro en la zona del Lago Titicaca, el Nudo de Vilcanota se halla en el extremo noroeste. Como ya lo anotamos, en su parte meridional, los Andes peruanos constan de dos cadenas, que provienen respectivamente de Chile y Bolivia y se unen en el nudo de Vilcanota, circundando la hoya del Titicaca. Las montañas de mayor elevación en este sector meridional de los Andes son Qhoropuna (6615 m.), Awsangate (6384 m.), Ampato (6310 m.), y Salqantay (6264 m.).

Cada una de las cadenas tiene su propio valor en el espacio altiplánico. Según Van den Berg “El oriente es positivo en varios sentidos. Por allí aparece cada día el sol que tempera al hombre y a la tierra después del frío de la noche. Desde allí vienen las lluvias que fecundan la tierra. Los valles del oriente, con su exuberante vegetación son símbolo de fertilidad y de abundancia, y las tierras fértiles del altiplano son como un reflejo, aunque pobre, de la abundancia del oriente. Es por

todo eso que los ejecutores de los ritos siempre se colocan en dirección al oriente”. Prosigue Van den Berg, señalando que “El occidente, al contrario, es negativo. Por allí desaparece el sol, causando que hombres, animales y tierra se hundan nuevamente en el frío de la noche. Los vientos del oeste traen la sequía, y las quebradas, las pampas salitrosas y el océano salado son símbolos de esterilidad; las partes áridas del altiplano, sus pequeñas quebradas y los salares de la parte sudoccidental de la meseta, reflejan esa esterilidad”. (Van den Berg 1997: 41).

Ahora examinaremos la relación que Apu Awsangate tiene con Apu Qhoropuna, una especie de contraparte. Qhoropuna es un volcán ubicado en el departamento de Arequipa. En él se asienta una de las deidades tutelares más importantes del Kuntisuyo prehispánico, que a estar con Van den Berg se sitúa en la parte de “abajo” o “más allá” del Qollasuyo. Los mitos de una comunidad de Cotabambas (Apurímac), refieren que el mundo de los de “la otra vida” se halla en el Qhoropuna y lo describen como un pueblo que alberga el interior de esta montaña.<sup>20</sup>

### *El mundo de los muertos*

El problema que llama la atención, en el fondo del tema de discusión, es la diferenciación entre apus. El apu Qhoropuna no se muestra con las mismas características de apu Awsangate, y esto parecería el punto más importante a entender. Es clara la diferencia entre los mitos de ambos *apus*, porque en Qhoropuna hay todo un universo relativo a los muertos que no está presente o explicitado en los mitos de Awsangate y otros apus que conocemos; aquí el único punto de entronque es que las almas van al Awsangate y las almas van también al Qhoropuna, pero en un caso se trata de almas en “pena”, son almas de gente que ha transgredido normas morales en la vida terrenal, están expiando transitoriamente o se quedarán allí vagando por siempre.

En Qhoropuna la situación es distinta. La gente de Fuerabamba o Awkimarka desea y hace todo lo posible para que las almas de sus muertos hagan su viaje al pueblo que se halla al interior del Qhoropuna. Por este lado, es diferente el universo mítico de los apus Awsangate y Qhoropuna. En Awsangate se trata de “sombras” o seres que ya no pertenecen a la sociedad viva y que están impedidas de ingresar al mundo de los muertos o en su defecto que no han sido debidamente “despachadas” a su destino en Ukhu pacha.

Aunque la información disponible es insuficiente podemos, sin embargo, intuir que en Qhoropuna, al igual que en el caso de Awsangate, hay una relación de ancestro a descendientes, entre el *apu* y diversos grupos étnicos que se mencionan. Qhoropuna tiene doce vigilantes o “soldados” a las puertas del pueblo que

---

<sup>20</sup> Como material de fondo apelaremos al trabajo de Valderrama y Escalante: *Apu Qoropuna (Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka)*. Rev. *Debates* NC 5. PUCP, 1980. Pese a la riqueza etnográfica de este artículo, es evidente la simplicidad del enfoque empleado para el análisis de la información; conviene, entonces, no dejarse llevar necesariamente por la interpretación que sus autores proponen e intentar una aproximación algo más flexible pero más coherente con la naturaleza de los datos acopiados.

alberga. Las almas pueden pasar al interior en la medida en que pasen el control o “pongo”. Al parecer se trata de una referencia a las líneas de descendencia masculina y femenina del progenitor primordial, con seis generaciones de ancestros en cada línea, las que podrían corresponderse con sendos grupos parentales con derechos de regadío colectivos.

Las zonas de Fuerabamba o Awkimarka (Apurímac), Awsangate (Cuzco) y Qhoropuna (Arequipa) constituyen en realidad un mismo universo cultural. Awkimarka (Fuerabamba) y Chumbivilcas son geográficamente más próximas que Awkimarka y Abancay (la capital de Apurímac) por ejemplo. Además, estas zonas se hallan culturalmente emparentadas.

En el caso que analizamos, no se trata de un espacio pequeño dominado por una deidad tutelar local, un espacio en el que se den relaciones entre un ayllu o un grupo más o menos reducido de ayllus y su deidad tutelar particular. Aunque media una enorme distancia física entre los Apus Awsangate y Qhoropuna, el mito establece su estrecha vinculación, Awsangate claramente ligado a la cordillera oriental de los andes del sur y Qhoropuna a la cordillera occidental, incluso con matrimonios míticos entre sus respectivas lagunas. Entonces, la mitología que tenemos entre manos está planteada a un nivel mucho más vasto, no se trata de dioses locales sino que se trata de una mitología macroétnica, de gran alcance. El discurso va a tener valor no solamente para las gentes de Fuerabamba o Awkimarka sino para pueblos diversos como Cabanaconde, Huancané, Canchis, Quispicanchis, etc. Es en esta perspectiva que podemos entender la verdadera lógica del mito y su correspondencia con la organización del espacio sur andino, visualizando un centro en la meseta altiplánica, con cordilleras circundantes que unen las direcciones del sol naciente y poniente en un *tinku* o encuentro de repercusiones cósmicas.

Lo que va a importar no es la ubicación geográfica específica del Qhoropuna respecto a cada uno de los pueblos involucrados en este gran espacio macroétnico del sur andino, sino la posición de los apus en la maqueta que proporciona el relato mítico construido desde un centro altiplánico, llámese Taypikala o Tiawana-ko. Si esto es así, entonces Qhoropuna estará siempre al poniente, al *Iloqeladu* o lado izquierdo, en tanto que Awsangate estará siempre al naciente al *pañaladu* o lado derecho que corresponde efectivamente a la waka Vilcanota (*Willka uta*) o “Casa del Sol”.

De otro lado, Qhoropuna habita un volcán y, por tanto, representa bien una característica compartida por una buena parte de las montañas de la cordillera occidental (que forma parte del Cinturón de Fuego del Pacífico), ligada entonces al “elemento” ígneo y a los movimientos tectónicos, que preludian los trastornos cíclicos o *pachakuti*.

Entre Awsangate y Qhoropuna encontramos enlaces míticos, a manera de canales o túneles que se proyectan por *ukhupacha* o mundo de adentro. La entrada de los muertos se produce por Qhoropuna y el surgimiento de los hombres tiene lugar a través de las cuevas o lagunas, *paqarinas* del entorno del Awsangate. Vale la pena insistir en el hecho de que Machu Awsangate es un patriarca macroétnico.

nico del Qollasuyo, mientras que -según J. Roel Pineda, (1966: 27)- Qhoropuna es un hatun awki, es decir un awki mayor, que para el concepto de las gentes es mujer y que tiene poder para ordenar a las demás montañas de la cadena occidental del sur andino.

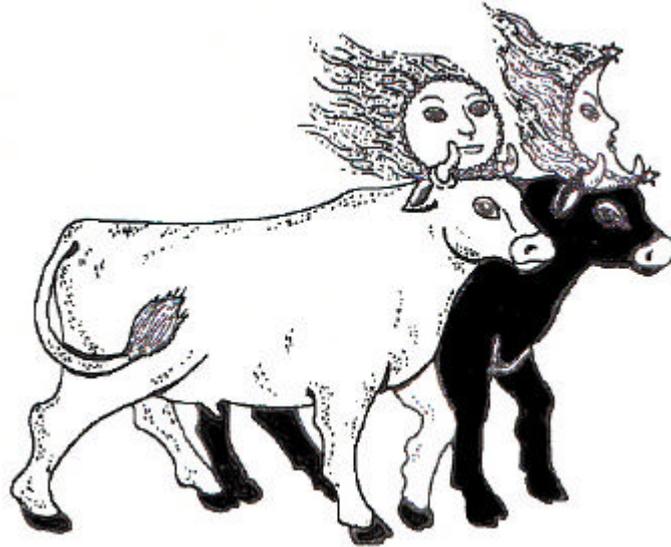


Fig.15: La pareja de bueyes es una buena representación del encuentro entre opuestos complementarios (Dibujo de N. Tadokoro 1990 para *Suma Arusa* del PEEB-P).

La relación mítica entre Awsangate y Qhoropuna obliga a superar la experiencia antropológica tradicional sobre comunidades, en la medida en que condiciona un acercamiento hacia universos reducidos. Hay que pensar que hace milenio y medio había gente que pensaba que Taypikala o Tiawanaku era el centro y desde allí se organizaba una población altamente móvil, que conocía el espacio hacia el Ecuador o Colombia, hacia Quito en el norte o Loa en el sur, y se movía en este espacio. Entonces, un discurso como el proporcionado por los mitos de Awsangate y Qhoropuna se muestra como una visión construida desde una macro unidad estatal o simplemente de una etnia que se extiende por un espacio grande y lo organiza como una totalidad. Se trata de un tipo de visión desarrollada a lo largo de milenios, desde inicios aldeanos hasta formas estatales.

En este espacio grande, se manifiestan Apus de origen como lo es Awsangate, pero también el apu Qhoropuna, ligado al mundo de los muertos. La relación mítica entre Awsangate y Qhoropuna se expresa como el encuentro de opuestos complementarios. Uno se sitúa en la cadena montañosa de la vida asociada a lo diurno, esto es al Sol, y, otro en la cadena montañosa de la muerte asociada a lo nocturno, esto es a la luna. La realidad está constituida tanto por los vivos como por los muertos. El mito los integra y permite que la vida social ofrezca un horizonte de identidad y de certezas. No es posible entender al apu Qhoropuna o los mitos de Awkimarka sino se piensa la totalidad. Tenemos la obligación de ver, por un lado, el detalle adecuado, pero por otro tenemos que ver la totalidad tal como ésta es concebida por la gente.

Investigaciones realizadas en el entorno del Qhoropuna por la Misión Arqueológica Andina de la Universidad de Varsovia han permitido documentar una serie de asentamientos, pertenecientes a épocas cuyas cronologías van desde el arcaico hasta la edad colonial temprana. Destacan en estos hallazgos diversos tipos de sepulturas, pertenecientes principalmente a los períodos Horizonte Medio Final, Intermedio Tardío y Horizonte Inca. Una monumental tumba de estilo inca imperial, encontrada en Copán en octubre del 2000, es quizá la expresión más importante de la arquitectura funeraria de la región, y al igual que las numerosas chullpas expresa cuan trascendente fue el culto a los muertos entre los pueblos andinos prehispánicos, especialmente en la región sur andina. Yacimientos incaicos homogéneos ubicados en Maucallacta-Pucunche, Tompullo 1 y 2, Achaymarca y Maucallacta 1, se caracterizan por tener sus entradas orientadas hacia el volcán Qhoropuna, lo que se ha considerado como indicio de la existencia de un probable culto relacionado con esta deidad/montaña (Sobczyk 2000). La recuperación de resultados de investigaciones arqueológicas puede ayudarnos, junto a los materiales de la tradición oral, a franquear los límites de los microuniversos míticos y enrumbarnos a una más amplia comprensión del pensamiento andino.

Un tema que merece reflexión en esta necesaria contextualización espacial y naturalmente de la visión del tiempo, es el hecho que Qhoropuna es también llamado *Qhepadios* o *Qhepa Apu*, denominación que mantiene la lógica andina del tiempo. La deidad se conecta con el pasado (los ancestros) de una manera distinta a la concebida por nosotros, lo hace en un futuro que se toca con el pasado. En la dimensión del tiempo andino existen tres grandes sectores: *ñawpa pacha* que es el pasado y al mismo tiempo adelante, *kunanpacha* que es el presente o aquí, y *qhepapacha* el futuro o atrás. Esto discrepa con nuestra visión ordinaria del tiempo, dado que solemos concebir el futuro adelante y el pasado atrás.<sup>21</sup> Qhoropuna siendo *apu* del futuro cobija a los ancestros o *ñawpa runas* y cotidianamente a las “almas nuevas” que al paso del tiempo se harán “almas viejas” espíritus que se homologan con las momias o *mallquis* de los antepasados.

En otra perspectiva, es perceptible que la denominación *Qhepadios* alude con bastante claridad al *tinku* “al revés”, que hace notar Golte (1996), a propósito de la iconografía Moche. El *tinku* “al revés” es característico además de la relación homosexual de carácter ritual practicada por el sacerdocio en el antiguo Perú. Como dice Golte, la capacidad creadora surge, en este caso, de la conjunción de masculinos opuestos en la simetría de espejo, del encuentro o entrada al mundo de los muertos, simbolizada en el *tinku* al revés.

Cuando morimos llegamos al final de un camino y se nos franquea la entrada en un mundo futuro que finalmente va a terminar en el “juicio final”. La literatura de ciencia ficción recoge las ideas del origen humano por “siembra” efectuada por

---

<sup>21</sup> En el castellano podemos identificar algunas formulaciones que guardan cierta analogía con la lógica andina del tiempo: antepasado (une con el pasado lo que va antes o adelante), antiguo (es lo pasado o contigo por delante), posteridad (son los hombres del futuro o gentes que vienen por detrás), posterior (parte trasera o lo que viene después). Estas formulaciones podrían estar indicando que la concepción lineal del tiempo no ha desplazado totalmente una concepción circular que nos llega de alguna de las muchas vertientes lingüísticas del castellano.

extraterrestres, al mismo tiempo el encuentro con estos seres constituye parte de un futuro posible. De otra manera, si venimos del polvo y en polvo nos convertimos, estamos expresando que nuestro origen mítico se junta con un futuro pensado. La cuestión es preguntarse en qué sentido las gentes andinas perciben la muerte como un futuro en el que viven los muertos. Quizá la noción de *pachakuti* es la que expresa esa recomposición del tiempo. En el sueño del pongo, de Arguedas, visiblemente se invierten las cosas. Podría ser que el mito esté considerando un “macro tiempo” en el que una y otra vez se vuelve al mundo y se repite la vida, es lo que daría sentido al Incari.

Los rituales de entierro identifican la vida con la dirección del Sol naciente y la muerte con la del Sol poniente. Entonces, Qhoropuna al estar ubicado en la cordillera occidental se identifica con la región de los muertos. Todo el discurso mitológico está lleno de simbolismos que van a abonar en ese mismo sentido. Eso es lo que ocurre con los colores: el color blanco y las llamas blancas tienen que ver con la vida, el negro y la lana negra con la muerte. El perro negro y el *unku* negro, el hilo torcido al revés o *kutichi* (regreso o retorno) tendrán lugar en los rituales de entierro. Los colores demarcan visiblemente el espacio y configuran también el tiempo, no otra cosa viene a ser la asociación entre el negro y la noche. El alma mayor (una de las tres almas de que nos habla el mito de Qhoropuna) debe ser apresada y conducida de cepo en cepo hasta el lugar de entierro, para ello se le vendan los ojos al cadáver; de este modo se aseguran dos cosas: primero, que el alma se mantenga en el sector de la noche; y, segundo, que no pueda darse cuenta por dónde o por qué camino lo llevaron hacia el cementerio, de este modo no podrá intentar un eventual retorno que es indeseable para los vivos.

Los rituales también contemplan formas de refrendar la pertenencia del alma de los vivos al *kay pacha*. Para evitar que pudieran confundirse e ir tras el alma del muerto, las gentes de Awkimarka hacen el “blanqueamiento” o *yuraqchay* que implica orientarse hacia el naciente y actualizar el *kamay* de cada individuo presente, antes de cruzar el río, punto simbólico liminal o *tinkuy* entre *kay pacha* y el mundo de los muertos.

De hecho hay una necesidad de encuentro entre el mundo de los vivos y el de los muertos, estos encuentros están previstos en fechas específicas del calendario ritual, pero la muerte de una persona obliga a un encuentro inesperado, un encuentro que entraña peligros y que debe ser atendido con rituales complejos de protección y de reconocimiento de los límites o linderos entre ambos mundos, y al mismo tiempo de los intercambios o reciprocidades que continuarán operándose de allí en adelante. No hay una estructura binaria sino una secuencia de separación-uni6n-separaci6n-uni6n.

El kacharpari o despedida de las almas mayor y menor del difunto (ya que el alma del medio permanece con sus restos mortales) pone en acci6n al *alma qateq* que utiliza las mismas artes del llamero. Las almas hacen tambi6n un transito que evoca el viaje de los llameros. Toda esta mitología est6 ligada a la actividad de los hombres que desarrollaron los circuitos caravaneros regionales e interregionales.

El camino al mundo de los muertos es arduo. Las almas requieren ayuda para no extraviarse. “Las almas de los que mueren pasan por Qoropuna hasta el Misti que allí le llaman San Francisco. Después a la Pampa de Arrieros donde se encuentra el pueblo de los perros que así llaman a una decena de rocas que tienen la forma de perros que están durmiendo. Es también allí donde los viajeros arrojan huesos exclamando “*wañujtiy ama kaniwankichu*”, es decir, cuando muera no me has de morder. Después las almas pasan por el volcán Anoqara (el Chachani), allí está la morada de todos los perros que han muerto y en las proximidades del volcán hay una laguna de aguas rojizas. Dicen en Chumbivilcas que esas aguas son la sangre que esos perros lamen y cuando nuestra alma pasa cerca son las almas de los perros que hemos castigado en vida las que nos atacan; en tales circunstancias nuestra alma sufre y llora y no puede pasar. Hasta que, finalmente, nuestra alma llega a Surimana que es *awki* que tiene mucho oro y mucha plata, es decir tiene ‘potosí’ que es la riqueza” (Roel P., 1966). En los mitos de Awkimarka, se cuentan cinco pueblos que las almas visitan antes de llegar al Qhoropuna: Alqo Llaqta (pueblo de los perros), Michi Llaqta (pueblo de los gatos), Wallpa Llaqta (pueblo de las gallinas), Qowe Llaqta (pueblo de los cuyes), y Manka Llaqta (pueblo de las ollas).

#### *Los iniciados en el culto a Qhoropuna*

El anónimo *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru* [1600], refiriéndose a los sacerdotes de las wakas, consigna una interesante referencia:

“Muchos destes ó los más eran eunucos, que ellos dicen *corasca*, que, ó ellos mismos se castraban, en reverencia de sus dioses, ó los castraban otros cuando eran mochos, para que sirviesen en esta manera de vivir” (Anónimo, 1950: 165).

Es evidente que la práctica de castración ritual guarda relación con la situación límite de los sacerdotes. Llamados a actuar como mediadores entre el mundo de los vivos y el de los muertos, los sacerdotes deben privarse en períodos determinados de las relaciones sexuales, no deben manifestarse con atributos masculinos. En casos extremos, los dedicados al culto sacerdotal deben privarse en forma definitiva de tales atributos. Qhoropuna podría entonces entenderse como «ancestro y sacerdote-eunuco de los ritos de pasaje en la puna liminar con la región de los muertos». De hecho, el nombre mismo del apu se halla vinculado a estas prácticas rituales: *qhoroy* (Q.) se traduce por «mutilar, amputar,castrar», entonces es plausible que el sacerdocio de este *apu* haya estado signado de algún modo por la castración, lo que sería perfectamente coherente con su papel mediador situado en el límite del mundo de los vivos y el inframundo o mundo de los muertos.

Los mitos revelan que los *apus* suelen hacer con frecuencia el requerimiento de la castración a quienes no se dirigen a ellos de manera adecuada, sea porque no cumplen con las ofrendas del caso o simplemente porque no se acercan con la debida humildad. Un relato huancavelicano ejemplifica este caso:

### **UNA BOTELLA DE AGUARDIENTE EN LUGAR DE LOS TESTÍCULOS <R10>**

(Versión de Amanda Campos, n. de Miraflores. 21 años. Relato recogido por Godofredo Taype en 1987).

Una vez se perdieron los animales de un señor. Cuando llegó a su estancia no los halló, y como sabía llamar al cerro, preguntó repetidamente al *Wamani*, que no respondía por falta de pagapu. Nuevamente llama con fuerte voz: - *Taytallay Wamani, ¿dónde están mis animales?*. El *tayta Wamani* le respondió diciendo: - Primero dame tu *yana qoronta*. Y, por casualidad, le hizo sentar una botella de aguardiente y el *tayta Wamani* le respondió con voz de rayo. Le dijo: - Si eres mi hijo arrodíllate para que yo te disculpe de tus pecados. El señor, con lágrimas llorando, rogó a Azapara, Patería y Wallalli, y éstos le dieron informe para que hallara a sus animales. El *Wamani* los tenía escondidos por falta de pago.

En el relato transcrito, el *apu* le pide al recurrente su pene (*yana qoronta* también puede ser leído como uno de los testículos o testículo negro, en otros lugares se diría *yana qorota*). *Apu Qhoropuna* no es ajeno a este tipo de demanda, conforme se desprende de un relato grauíno que dimos a conocer en 1999 y en el que ahora subrayamos el detalle.

### **LOS ARRIEROS Y EL APU QHOROPUNA <R11>**

(Versión de Víctor J. Vargas, n. San Antonio, 86 años. Relato recogido en 1997).

Los viejos arrieros de San Antonio hacían largos viajes hacia distintos puntos del país, y al pasar por los majestuosos nevados y cordilleras, hacían sus ofrendas a los apus o sea la *t'inka*, consistente en hojas de coca y una copa de aguardiente, que les ofrecían con la finalidad de recibir ayuda y ser protegidos en su viaje, ya que el trayecto estaba plagado de infortunios y de peligros.

En los viajes que emprendían hacia la ciudad de Arequipa, por las alturas de Virundo, los arrieros pasaban por Antabamba, Cotahuasi, Chuquibamba, Aplao y Camaná. Saliendo de Cotahuasi, pasaban por el poblado de Salamanca, en cuyas alturas se encuentran formaciones de rocas parecidas a perros, por lo que los arrieros lo conocen como *Allqollaqta*; al descansar en dicho paraje tienen que ofrendar un poco de la comida que llevan, por la creencia de que en la otra vida estos animales les seguirán acompañando como fieles que son para los hombres. A los arrieros que al descansar en *Allqollaqta* no ofrendan nada, se les pierden sus mulas para el día siguiente, y se las encuentra con sus cargas desatadas y algunas alforjas abiertas, con la comida desparramada por el suelo. Se cree que los perros de *Allqollaqta* arremeten de hambre contra los arrieros, cuando no se les invita.

Continuando el viaje se llega a las faldas del nevado Qhoropuna, cerca al poblado de Viraco. Cuentan que un arriero y su ayudante pasaban por Qhoropuna, y que el patrón le ofrendó su *t'inka* al *apu Qhoropuna*, pero que el ayudante se burló de él al ver el ritual, diciéndole que mejor le *t'inken* sus huevos. Se dice que esa noche los viajeros descansaron en una cueva del cerro, y que de madrugada se levantó el patrón al primer canto del gallo, con la

sorpresa de hallar a su ayudante en muy mal estado de salud y ver que sus bestias no se encontraban en el lugar donde las dejaron; de inmediato, el patrón había puesto a hervir el agua y preparado un mate con una copa de trago que hizo tomar a su ayudante. El patrón había tomado también su mate y salido en busca de las mulas. Esa noche había nevado, de modo que no había ninguna huella. Dicen que el patrón buscó durante todo el día sin encontrar rastro de sus acémilas, y que agotado, regresó a la cueva a descansar y atender a su ayudante que se hallaba inconsciente. Al acostarse soñó con un señor que iba vestido con poncho y sombrero de paja, quien le dijo que sus acémilas se encontraban en las alturas del nevado Qhoropuna. Al día siguiente, de madrugada, se dirigió el patrón hacia el nevado, llevado por el sueño que había tenido. Después de caminar unas dos horas y escalar el nevado, se introdujo a una caverna y llegó a un patio donde se encontraban todas sus acémilas, con sus respectivas cargas. Al fondo de la cueva se hallaba un señor sentado sobre una piedra, el mismo con el que había soñado la noche anterior. A una llamada de aquel señor, se acercó el arriero, y vió que *sobre una mesa de piedra había un plato de arcilla en el que saltaban dos pequeños huevos*. El apu Qhoropuna se levantó entonces, agarrando en sus manos el plato, y le dijo: - *Me estoy haciendo pago con los huevos de tu ayudante*. Qhoropuna le dijo que hacía esto porque no respetó a su divinidad, pero que le devolvía sus acémilas sanas y salvas para que siguiese su viaje. Luego de este encuentro, el patrón regresó donde su ayudante y se dió con la sorpresa de encontrarlo muerto. Después de darle cristiana sepultura, reanudó su viaje con dirección hacia la ciudad de Camaná.

Los mitos hacen evidente la relación establecida entre abstinencia sexual, celibato, y castración, por una parte y, Qhoropuna, por otra. A mayor abundamiento, en la región de Huamachuco se registra la voz *corroncha* -que se colecta como probable término *culle*, pero que tiene indudable parentesco quechua- con el significado de «hombre hermafrodita; afeminado» (Flores 2000: 180). A lo que sabemos, en muchas partes del Tawantinsuyo eran usuales las prácticas sodomíticas entre los sacerdotes de las antiguas wakas. En cada adoratorio principal tenían uno o dos hombres que usaban del “nefando vicio” y actuaban como mujeres en sus maneras, trajes y modo de hablar, de lo cual da cuenta, entre otros, el cronista Cieza de León.

### *Las estructuras simbólicas y la organización de grandes espacios*

De lo hasta aquí anotado, podemos concluir que los significados examinados nos aproximan a las estructuras simbólicas correspondientes. La organización del espacio en el entorno del Apu Awsangate expresa, efectivamente, relaciones entre el mundo sobrenatural, la actividad del hombre y la naturaleza, en términos de la cosmovisión andina.

El discurso sobre Awsangate permite apreciar que la organización mental de las poblaciones andinas se proyecta hacia grandes espacios interconectados que se perpetúan a través de los milenios, lo cual demuestra que el discurso mítico provee recursos bastante claros para organizar la memoria social en la diversidad.

En una realidad de dioses diversos, el mito puede ser una forma a la que apelan las gentes y los pueblos para ordenar la memoria compartida. Es dable suponer que sin recursos ordenadores de esta naturaleza, no sólo sería difícil la comunicación sino que no podría articularse una memoria histórica local, regional o suprarregional.

Al enfrentar el problema de la memoria en una sociedad que se maneja con lo oral, es lógica la posibilidad de encontrarse con códigos estructurados que permiten trabajar experiencias nuevas. Tales códigos prefigurados serían indispensables tanto para almacenar información reciente como para comunicarla. De este modo, los nuevos contenidos podrían estar transformándose en memoria genérica a lo largo del tiempo. Por lo demás, es evidente que la gente trabaja, generalmente, mediante patrones estructurados o estructuras preconcebidas. El universo mítico sobre los *apus* viene a ser una especie de super-discurso que puede proporcionar recursos para ubicar los acontecimientos del día en el marco de una visión global coherente, situando los acontecimientos puntuales dentro de un acontecer mayor.

En el caso de Awsangate se puede apreciar con bastante nitidez cómo se organiza la realidad desde el lado mitológico estructural, cómo piensa la gente su espacio y su historia, cómo es que definen mandos y jerarquías sociales, y, en última instancia, cómo es que los individuos y los pueblos reproducen su concepción del mundo.

En relación a la idea de “nudo” geográfico como *tinku*, es visible cómo los mitos se ocupan de accidentes geomorfológicos y permiten establecer un cuadro del universo que expresa entre otras cosas una fisonomía del paisaje tal como lo piensa la gente. Lo importante es reparar que en este proceso toma forma una lógica del cosmos a nivel relativamente abstracto. *Apu* Awsangate y su corte de *apus* regionales ayudan a estructurar un discurso en términos de parentela compleja y devienen en una suerte de *khata* o linaje modelo, muy a propósito para la definición de jerarquías y distinciones entre pueblos de una macroetnia. Cuanto más entra el relato a los lugares inmediatos, tanto más supedita a divinidades locales y conduce a definiciones de jerarquía en las que se cruzan los referentes mitológicos e históricos, es decir lo invariable y lo variable, el mundo del Olimpo y el acontecer de la vida diaria. De este modo, los códigos normativos y la comunicación de una organización estamental encajan en estructuras decididamente preconcebidas, haciendo que la percepción de la realidad, el mundo pensado, pueda volverse comprensible.

Cuestiones tan diversas como la posibilidad de diálogo con los espíritus de las montañas, la producción y distribución de bienes, la relación con los espacios desconocidos, el paso del mundo de los vivos al mundo de los muertos, se apoyan en las herramientas que provee el discurso mítico y que son indispensables para disponer de parámetros con los cuales moverse en una situación dada. Ciertamente no existe un discurso único, y por ello frente a discursos contrapuestos la coherencia no es tanto de discurso sino de vida. En cada circunstancia, la gente determina a qué discurso echa mano y cómo maneja socialmente las categorías simbólicas preexistentes.

Awsangate y Qhoropuna muestran una parte de un todo. A lo largo y ancho del mundo andino se manifiestan puntos fijos como Awsangate, Pariaqaqa, Wallullo, Titikaka con múltiples descendientes que configuran estructuras jerárquicas íntimamente articuladas y conformantes de un macro universo. La realidad entendida como un todo y lo que se ha podido establecer sobre ella hasta ahora deberá servir para ver cómo entran en este esquema los casos que se estudia en los capítulos siguientes de este trabajo.

Para el análisis de largo aliento se opta por un tratamiento que empieza procurando entender el sistema de comprensión del mundo articulado por el mito. Si se toma la idea de *Apu* como una abreviación que explica el parentesco entre un lugar de poder personalizado y las personas, se hace más visible que la parentela compleja conduce a la organización de una red de parentesco de alcance regional, con un sistema de obligaciones relacionado con la desigualdad social que surge de las jerarquías y de la relación tutelar que se establece. La construcción del sistema social se legitima en el ámbito de seres poderosos, el orden social no surge de la cúspide sino que deriva de la corte o descendencia del *apu* mayor. Ello obliga a desmenuzar el *apu* en concreto, para ubicar a la vez un conjunto de relaciones sociales y ver de qué manera los *apus* menores expresan distinciones o confrontaciones entre ellos. El caso de Pariaqaqa en los mitos de Huarochirí puede servir para elaborar un modelo de contraste respecto a la cosmovisión vigente hasta el siglo XVI. Ciertamente este universo mítico de Huarochirí propone un marco sistémico a los descendientes de Pariaqaqa, en el que incluso los enemigos de Pariaqaqa tienen un lugar. Hay, sin duda, un discurso concreto que se mueve entre los descendientes, y que convierte los modelos abstractos en materia comprensible para cualquier campesino.

El encuadre de esta cosmovisión compleja con la práctica social no tuvo problemas hasta el siglo XVI, ya que la sociedad, tanto la que rodeaba inmediatamente al individuo, como la mayor, estaba constituida en los mismos términos. Es obvio que hacia el pasado las reglas de construcción del discurso son menos multiformes que lo que ocurre actualmente. El manejo del sistema de *wakas/apus* hacía posible la homologación de tiempo, espacio, sociedad y naturaleza. Empero, a partir de la invasión española surge el problema de su pervivencia, por el cambio de la sociedad tawantinsuyana y la forma en la que ésta se reconstituye. Bajo el dominio español, la construcción de la sociedad en su totalidad ya no va a corresponder únicamente a reglas parentales, sino a otras de orden contractual y de imposición, entre seres que no necesariamente van a entenderse como emparentados.

Entonces, ante el impacto de los cambios contextuales que se han prolongado hasta la actualidad, es necesario preguntarse ¿qué ha quedado de la concepción prehispánica sobre los *apus*? ¿cuáles son las estructuras y códigos preexistentes a que apela el hombre andino?

Podemos adelantar que la cosmovisión no está inmóvil sino que se halla sujeta a transformaciones constantes. En este sentido, podemos concebir los universos míticos en torno a Awsangate y Qhoropuna, por ejemplo, como niveles de un mo-

do más amplio de estructuración del espacio y de la historia. El tratamiento de los otros casos previstos en este trabajo ha permitido, en cierta medida, elaborar, sumar e integrar nuevas dimensiones a un modelo más amplio.

#### IV. PITUSIRAY Y EL TINKU SEXUAL

##### Una conjunción simbólica con el mundo de los muertos

En abril del año 2002 hicimos realidad un deseo abrigado por muchos años: ascender la famosa montaña Pitusiray (Calca-Cuzco) y conocer así, directamente, el entorno mítico de una de las *wakas/apu* más celebres del mundo andino. Lo hicimos con la colaboración de Mario Guzmán Vargas, poblador de la comunidad de Aqcha Baja, quien junto con uno de sus hijos nos acompañó y asistió durante el trayecto. Para la gente campesina de esta zona, el recorrido es casi cotidiano, pero para los foráneos y ciudadanos no deja de ser exigente, al punto que muchos calqueños sólo conocen el lugar por nombre.

Nuestras primeras referencias sobre el ciclo mítico de Pitusiray se remontan a los años de la niñez. Estando en la primaria, frecuentamos la casa de unos parientes que vivían en Calca, localidad muy próxima a la ciudad del Cuzco y considerada como un lugar de recreo, particularmente apropiado para el esparcimiento por temporadas. En tales ocasiones pudimos escuchar narraciones que ahora recordamos como retazos extremadamente simplificados de la conocida «Leyenda de Pitusiray». No fue sino hasta los años de nuestra vida universitaria en San Antonio Abad del Cuzco cuando nos informamos sobre otra historia de amor vinculada igualmente con Pitusiray y protagonizada por un pastor y una *ñusta* inka.

Son precisamente dos las vertientes más visibles de la mitología referente a Apu 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, como ya se anticipó, 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 las cumbres de la cordillera.

Nuestro interés por esclarecer la lógica de los relatos míticos sobre la montaña *Pitusiray*, y sobre otra muy próxima a ella conocida con el nombre de *Sawasiray*, tiene ciertamente una vieja data; no obstante, fue recién en 1991 que nos propusimos emprender el análisis del ciclo mítico correspondiente, animados por dos criterios ordenadores:

El primero, constituido por la pretensión de leer los mitos andinos como tales, relacionándolos unos con otros, estableciendo analogías y oposiciones para hallar las formas constantes de su estructura. En este orden, pensamos que valía la pena considerar cómo a fuerza de trajinar un método podemos cosificarlo y que, por ello –como lo sugería Ortiz (1986– era preciso mejorar nuestras posibilidades de interrogar productivamente los datos antropológicos, mediante tres tareas: i) ampliar y sistematizar las recopilaciones de textos míticos andinos y los de otras áreas culturales vecinas; ii) multiplicar y afinar los análisis formales de los textos para establecer así comparaciones analíticas a diverso nivel; y, iii)

comparar la lógica que resulta de analizar el discurso mítico con otros textos de la cultura. El segundo criterio, relativo a lo provechoso de empezar con pequeñas presunciones situadas en un nuevo marco explicativo, nos fue proporcionado por la lectura de análisis sugerentes como el que ofrece Mariusz S. Ziolkowski (1984), a propósito de su examen de la iniciación religiosa de los príncipes incas, que no pudo menos que aleccionarnos sobre lo fructífero que podía resultar el aprovechamiento de materiales incluso ya conocidos, si se los examina a la luz de nuevos enfoques, con un manejo más fino de los textos disponibles.

El resultado fue un artículo que se publicó en la Revista *Anthropologica* (Sánchez, 1992), del cual cabe rescatar la identificación simbólica de los personajes que protagonizan este ciclo mítico y algunos elementos que tipifican la relación Sawasiray-Pitusiray. Sin embargo, hay que reconocer que son muchas las limitaciones de aquella primera aproximación sustentada fundamentalmente en un análisis formal de tipo estructural.

En este capítulo se podrá percibir como elemento decisivo para la comprensión, la vinculación del ciclo mítico en su conjunto con el ciclo productivo y el calendario ceremonial de los antiguos pueblos de esta parte de los Andes. El análisis que se propone ahora obliga a explorar, en lo posible, el contexto ecológico social al que remiten necesariamente los relatos.

La necesidad de disponer de acequias para el riego de pastos y terrenos de cultivo es ostensible en las cuencas interandinas, medio geográfico caracterizado por la marcada fluctuación de las precipitaciones pluviales y por el predominio de la agricultura de secano. Para obtener agua de riego, los pueblos prehispánicos tuvieron que articular tecnología y autoridad en términos que permitieran coordinar la fuerza de trabajo y los recursos materiales, conforme a las particularidades geográficas. En contextos multiétnicos, las disputas por el control del agua debieron demandar una base de conciliación normativa, que se lograba por la fuerza de la costumbre y el imperio de los mitos. Así puede explicarse que el derecho de ayllus diversos a una participación específica en el uso de las fuentes de agua haya estado garantizado por la presencia de divinidades tutelares, ordenadas en una cosmología de cerros sagrados alrededor de un centro de poder.

Sherbondy (1986: 42) ha enfatizado que las *wakas* implicadas en los *seqes* marcaban las fuentes de agua en espacios concretos. Los ayllus disponían de un canal o compartían las aguas de un canal, conforme a prácticas organizativas afrendadas por relatos míticos que sustentaban su carácter permanente. Este es el caso del ciclo mítico de Pitusiray que se enfoca en la distribución del agua bajo criterios de participación parental y pone de manifiesto la preponderancia que tienen el agua y los sistemas de irrigación en la convivencia de los pueblos andinos.

Anota Sherbondy en otro de sus trabajos (1982: 4) que "Los lagos de la sierra se creen ser derivados del mar y se considera que cada lago es el centro de regiones locales". Al respecto, el ciclo mítico de Pitusiray contiene numerosos

referentes, que bien pueden estar expresando datos empíricos sobre la realidad hidrológica, sin que ello signifique que su argumento se corresponda necesariamente con hechos históricos reales. En todo caso, es plausible que acontecimientos del contexto histórico hayan obligado muchas veces a reinterpretaciones diversas de material mítico preexistente. Eso pasó después de los inkas, bajo la hegemonía española; y eso mismo debió haber pasado antes, cuando los señoríos regionales fueron opacados con el advenimiento de los inkas del Cuzco.

#### 4.1 El mito de las wakas Sawasiray y Pituseray

Entre las *wakas* mayores del Antisuyo prehispánico, sobresalían Sawasiray, Pituseray, Achapaya, Qañaqway, Aputinya, que los inkas asumieron como suyas. Según Guamán Poma las *wakas* principales del Tawantinsuyo eran Wanak'awri, Sawasiray, Pituseray, Awsankhata, Qhoropuna, Suriwillka, Kichiqaya, todas ellas atendidas por sacerdotes especialmente encargados de su culto.

Sobre las *wakas* del Antisuyo, Guaman Poma (1993: 202) especifica:



Fig. 16: Wakas Sawasiray y Pituseray según Guamán Poma

Sacrificaban los indios que estaban fuera de la montaña llamada Huaua Anti, adoraban al tigre otorongo, dicen que le enseñó el Inga, que el mismo se había tornado otorongo, y así le dio esta ley, y sacrificaban con sebo quemado de culebra, y maíz, y coca, y pluma de pájaros de los Andes, los queman y adoran con ella a los otorongos, así mismo adoran los árboles de la coca que comen ellos, así les llaman cocama, y lo besan, luego lo meten en la boca. Sacrificaban Ande suyo al cerro y uaca, ídolo, de Sauasiray, Pituseray, con dos niños y conejos blancos, y coca y mullo, y plumas y zanco, sangre de carnero; otro tanto hacían con otros muchos ídolos y uacas que había, que por prolijidad no la pongo. Y de los de la montaña no tienen ídolo ninguno, sino que adoran al tigre, otorongo, y al amaro, culebra, serpiente, con temeridad adoran, que no porque sea uaca, ídolo, sino porque son feroces animales que come gente, que piensa que con adorar que no le comerá. Y no le llaman otorongo con el miedo, sino Achachi yaya, al amaro le llaman Cápac apo Amaro; y así el Inga quiso llamarse Otorongo Achachi Inga Amaro Inga.

Cristóbal de Albornoz identificó la waka Sawasiray como un cerro nevado en el valle de Calca (Albornoz, 1989: 180). Coincidiendo con esta anotación, la mitología de los *apus* Sawasiray y Pituseray está estrechamente relacionada en estos tiempos con Calca, ciudad ubicada a unos cincuenta kilómetros al norte de la ciudad del Cuzco, sobre los 2,926 metros de altitud. Durante el incanato,

Calca fue un centro poblado de cierta significación, a juzgar por la presencia de hermosos muros prehispánicos en sus calles y plazas, y la cercana presencia del gran monumento arqueológico de Huch'uy Qosqo. Se dice que Wiraqocha, el octavo inca, eligió esta zona para establecer su morada, pues ya viejo y cansado quiso alejarse del gobierno para buscar sosiego y tranquilidad en este lugar.

Hacia el lado norte de Calca 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. En las proximidades y bajíos de estas montañas se asientan varias comunidades: por el lado de Calca se encuentran las comunidades de Urco, Huk'i, Rayanpata, Aqcha Baja y las tierras de la ex hacienda Ollay; y por el lado de Urubamba están Huarán y Taqllapata.

Como ya se dijo, el ciclo mítico de Pitusiray presenta dos vertientes, por lo que será apropiado empezar presentando algunos relatos que sintetizan los principales elementos de cada una de éstas. Una versión contemporánea y plena de encanto, sobre el mito de Pitusiray y Sawasiray, nos llega a través de Alfonsina Barrionuevo<sup>22</sup>:

#### **PITUSIRAY Y SAWASIRAY <R12>**

(Versión de Alfonsina Barrionuevo, 1980).

Orqo Waranqa, señor de Qhallqa, trajo de sus correrías por las yungas misteriosas una niña de extraordinaria belleza, fruto de sus amores con alguna princesa desconocida. Se llamaba *Pitusiray*. Al pasar los años se convirtió en una joven de ojos negros y ardientes como la noche, tez mate, talle juncal y movimientos de gracia felina. Por encargo de su padre la guardaban en su palacio cien doncellas y quinientos guerreros.

El kuraka tenía unas tierras que el Sol quemaba en los bajíos donde la lluvia escaseaba y ofreció la mano de la niña a quien pudiera llevar el agua hasta los surcos resecaos. "Quien logre esta hazaña, declaró, será digno de sentarse a mi mesa y llamarme con el nombre de padre".

*Rit'isiray* y *Sawasiray*, príncipes del Ande, se disputaron la primacía de la empresa que era casi imposible por las condiciones del lugar. El primero trató de llevar el agua rodeando las faldas de una montaña llamada por su forma *Sunqoqata*, el cerro del corazón, pero fracasó en su intento. *Sawasiray* construyó

---

<sup>22</sup> BARRIONUEVO, Alfonsina: *Cuzco Mágico*. Edit. Universo. Lima 1980. Pág. 186. Otra versión reciente es la presentada por Margot Valenzuela Ayala en su documento *Historia de Calca Antiguo* presentado al Primer Concurso Escolar sobre Literatura Popular organizado en 1984 por la Universidad Católica del Perú (Rev. *Anthropologica* N° 3. PUCP. Lima 1985); versión bastante breve que parece contener elementos y nomenclaturas de otros mitos afines, como ocurre en la variante afirmada en los festivales contemporáneos del *Unu Horqoy* u obtención del agua (Ver anexo de este capítulo).

con ayuda de los dioses una gran represa en una alta y misteriosa laguna de donde partieron los canales de riego que vivificaron las estériles tierras de Orqo Waranqa.

La princesa se casó con el vencedor obedeciendo las órdenes de su padre. El matrimonio fue pomposo y las fiestas duraron treinta días.

Pero una noche en que la tempestad enturbió el cielo de Calca, Pitusiray huyó con Rit'isiray a quien amaba en secreto. Ambos creyeron que podrían vencer las montañas y salvarse de las iras del gran señor de Qallqa.

Sawasiray descubrió su fuga y los siguió loco de dolor. Fue tanta su amargura que los dioses compadecidos convirtieron a la infiel y a su esposo en dos cumbrones nevados que se miran pero que nunca se encuentran.

El Pitusiray y el Sawasiray pueden verse desde la plaza de Calca, dorando sus nieves eternas a los rayos del astro que rompe su luz en sus prismas de cristal y baña sus laderas con una gama increíble de colores.

### *Los protagonistas del mito*

La tradición oral ha conservado el relato de este dramático triángulo amoroso, constituido por los esposos Pitusiray y Sawasiray y el amante Rit'isiray. Cabe preguntarse ¿Por qué llevan esos nombres? ¿Qué puede decirnos esta narración al respecto?

Para empezar nuestro análisis, veamos lo que pueden aportar los registros lexicográficos.<sup>23</sup> Las significaciones comunes del término *sira* en quechua (coser, unir) no resultan en principio muy sugerentes; lo contrario ocurre en Aymara, pues en esta lengua *sira* quiere decir «unión sexual».<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> En el presente capítulo hemos recurrido principalmente a los siguientes vocabularios: *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua* de Antonio Ricardo (1586) Edic. UNMSM, Lima 1951; *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua qqichua o del inca* de Diego Gonzales de Holguín (1608) Edic. UNMSM, Lima 1989; *Arte de la lengua aymara* del padre Diego de Torres Rubio (1616) Edit. Lyrsa, Lima 1967; *Vocabulario de la lengua Aymara* de Ludovico Bertonio (1612) Edic. CERES, Cochabamba 1984; *Arunakan Liwru Aymara-Castellano* elaborado por Thomas Büttner y Dionisio Condori Edic. PEEBP, Puno 1984.

<sup>24</sup> Pocas palabras quechuas tienen como componente el término *sira*, una de ellas es el sustantivo propio *Maransira*, nombre de un vegetal cuyas propiedades describe Jorge A. Lira, MARANSERA.- Planta gomosa y pestífera, usada como remedio para afecciones pulmonares. Se recomienda *maransera* también para quitar o frenar la ventosidad de ancianos y ancianas que comen gachas de chuño, maíz, trigo, etc. Le tratan de *serakk* porque al tiempo de molerla enreda al batán con su gomosidad, y obliga al que muele a cerrar los ojos por la fuerza de su olor. (LIRA, Jorge A.. *Medicina Andina*. Edit. Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco 1985).

El diccionario aymara de Buttner y Condori (1984) trae los siguientes significados:

*Sira*: Contacto sexual (especialmente de aves).  
*Sirantaña*: Hacer el acto sexual rápidamente (gallina y gallo).  
*Siraña*: Hacer el acto sexual (gallina y gallo).

*Pitu*: Mezcla, desorganización.  
*Pituña*: Agitar, desorganizar, perturbar.

De estas primeras notas desprendemos que el relato de Pitusiray y Sawasiray alude a personajes unidos por una trama sexual, la connotación ornitológica estaría respondiendo a la condición de nobleza o celestial de éstos, por la asociación universal cielo, alto - aves, alas, capacidad de volar.

Otras acepciones quechuas enriquecen el contexto lingüístico del relato.

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

*Pituchani*: Juntar cosas desiguales, ajustarlas o emparejarlas.  
*Pituchaqlllo*: Dos choclos en uno, nacidos junto llamado atichoclo, aguero.  
*Hoq pitu*: Un par de cosas.  
*Sahuani*: Enlazar, echar lazo corrido a uno.  
*Casaracuy ruan sahuaycusca (Kasarakuywan sawaykusqa)*: Unidos con el lazo del matrimonio.  
*Sakhuani*: Fornicar o hacer como el que fornicia sin efecto, o en vano, hombre o mujer o animales.  
*Cirakuq kani o ciracuni*: Tener que hacer, estar ocupado en alguna cosa.  
*Kaypakacham ciraq*: Para esto vale o importa mucho.  
*Cira cira*: Alacrán, escorpión.  
*Ciraq*: Hábil, hacendoso, mañoso.

Fray Domingo de Santo Tomás ([1560], 1951) consigna:

*çaguapi*: encima  
*çaguapi cirini.gui*: echarse encima

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.

Según Angel Avendaño (1988):

*Sawa* : Matrimonio// Unión legal de hombre y mujer.

Conforme a estos valores semánticos, los nombres atribuidos a los principales personajes protagonistas del mito de Pitusiray revelan dos tipos de unión, o mejor aún dos situaciones derivadas de la unión de pareja:

- a) La unión en matrimonio, personificada en Sawasiray. No en vano este nombre proviene de las voces *sawa* y *sira*, ya examinadas.
- b) La unión extraconyugal en que incurre *Pitusiray* y que acarrea el castigo para sí y aún para su marido, pues ambos son convertidos en montañas.

Haciendo una reducción del mito, encontramos los siguientes elementos y relaciones:

- Se trata, en efecto, de un relato de emparejamiento o alianza.
- Para consumar la unión, el pretendiente de la mujer pasa una prueba. La prueba consiste en vivificar la tierra mediante el poder del agua.
- Efectuada la unión matrimonial, uno de los personajes abandona a su pareja y huye con un amante.
- La infiel y el esposo engañado son convertidos en montañas coronadas de nieve eterna.

El tema generador de este mito es la necesidad que los <urco> tenían de obtener una dotación de agua permanente. Los pretendientes de Pitusira debían esforzarse por diseñar y construir un canal atravesando una zona de topografía extremadamente difícil. Riit'isiray y Sawasiray son descritos como poderosos señores dueños de fuentes de agua, a quienes en otros mitos se les denomina *wachocq*, queriendo decir que se trata de seres que abren surcos o acequias para que discurra el agua (Arguedas 1956; Sherbondy 1982). Estos espíritus eran considerados como antepasados que se encargaban de distribuir las aguas a cada pueblo o nación y en las iconografías aparecen generalmente usando una gorra o *ch'ullu* y portando ya sea una vara o un tambor.

Algunos registros vocabulares ayudan a identificar a estos personajes:

*Huachoc*: Persona adúltera, fornicaria (Santo Tomás [1560], 1951: 46).

*Huachoc kayhucha*: luxuria (Ibid).

*Huachoc*: El habituado, o, inclinado a fornicar (GH, 1989: 169).

*Huachu huachu*: Camellones o renglera (Ibid).

*Huachu*: Becoquin o escofia (Bertonio [1612], 1984:142).

*Huachu* o *pinchalla*: Becoquín o bonetillo (id: 90).

*Pincha*: Acequia para que corra el agua (Id: 165).

En el diccionario de la AMLQ (1995: 705) aparecen:

*Wachaque*: Tierras húmedas ganadas al desierto por medio de la horadación

*Wachu*: Surco, camellón preparado para la siembra de papa o cereales.

*Wachuchaq*: Que hace surcos, camellones o hileras en los terrenos de sembrar.

*Wachocq*: Fornicario, fornicador, tanto varón como mujer.

*Wachuy*: Hacer surcos o camellones.// Fornicar o hacer cópula sexual.

La asociación acequia y camellón con la obsesión sexual de los wachóq es evidente y hace explicable que los ritos consideren el ofrecimiento de una mujer como una manera de obtener el agua. En el mito de Pitúsiray, son varios los wachóq que pretenden los favores sexuales de la mujer Urco, pero es el ancestro Lari el que finalmente otorgará el agua y establecerá la esperada alianza distributiva.

### *Las permutaciones Sawasira-Kuntisira y Rit'isira-Sawasira*

Algunas versiones refieren la competencia en que participaron diversos *apus* por el amor de Pitúsira consignando diferentes nombres para sus personajes, es el caso del relato en que Sawasira disputa el privilegio con el no menos hábil Kuntisira.

Una posible alianza con la mitad femenina del ayllu Urco determina que dos ancestros deificados o wachóq compitan, para determinar a quien le corresponderá la prerrogativa del enlace.

#### **SAWASIRAWAN KUNTISIRAWAN LLALLINAKUSQANKUMANTA <R13>**

(**Ñawpa willakuy.** Versión de César Morante Luna, 60 años. Recogida en Urubamba el 2002).<sup>25</sup>

Unay qhipa pachapis qhapaq yawar, llapa runapa riqsisqan inka Khallka llaqtapi tiyarqan. Chay inkataqsi achkha warminkunayuq kaska. Huqnin warminpis, Pitúsira sutiyuq, ususin kapusqa.

Watakunaq puririyinpis Pitúsiraqa wiñasqa, hinaspa huq sumaq llump'aq warmiman tukusqa, taytantaqsi ancha kusikuywan qhawapayaq. Chaymantas huq munay siklla waynata wayllukapusqa. Chay tukuyta waylluspas sunqunta quy-kapusqa. Chay waynapa sutinsi Sawasira karqan.

Achkas Pitúsirawan kasarakuq munaq waynakuna karqanku ancha munay kasqanrayku, chaysi taytanpata tapukuq riqku, inkataqsi mana mayqan aswan allin kasqanta yachayta atispa, llapankuta kayhinata nisqa:

- Pichá kaykama unuta chayachimunqa kaymi ususiywan kasarakuq.

Chaymantas huqnin Pitúsirawan kasarakuq munaq Kuntisira sutiyuq kasqa, paysi huq urqupi hatun p'unquta rurasqa chaymantas unu uraykamuyta qallarisqa huq wayq'upa patapatantakama.

Chaykamaqa, Sawasiras, anchata kallpachakuspa, tukuy sunqunwan llank'aspa, huq yarqhata kichasqa urqupa qhatanta, chaynintas unuta chayachiyta munasqa. Chay yarqhas sunqunman riqch'akuq chayraykus "Sunqu"

---

<sup>25</sup> Esta versión apareció posteriormente en la publicación *Nawpa willakuykuna* del CRAM II - ISP La Salle de Urubamba, Cuzco 2003. En esta edición reciente, la narración se atribuye a Marleni Santisteban Matto, la traducción al quechua a Jorge Carlos Durán Espinoza, y la revisión a César Morante Luna.

nispa sutichasqaku. Chay wayllukuyninpa sanapantaqa unaypis kichayta atisqa chaytaqsi Kuntisirapaq allin kasqa, chayraykullataqsi pay ñawpaqta unuta chayachimusqa wakinkunata llallirquspa, chaywan ancha kusionka inkaqpata risqa, rimasqan hunt'ananta mañakuq.

Pitusiras chayta yacharquspa llakipa atipasqan qhipapusqa, ichaqa taytanpa kamachikusqanta hunt'anantaq karqan chayqa, sunqunpa sinchi nanayninwan, kuntisirawan kasarakanapaq qhipasq.

Khuyaqa Sawasiraqa sunqun chhallusqas, llallisqa rikukapusqa, astawantaqsi wayllusqan Pitusiran chinkachisqanwan, chaysi waranqanpi yuyaykuna umanpi kuti t'ikraq mana imatapas rurayta atispas huq urquman siqaspa, chaypi nanayninta tukuy kallpawan qaparisqa:

- ¡Imanaykusaqmi Pitusirallay!  
¡Imanaykusaqmi Pitusirallay!

Huq t'uyurniyuq ch'isintas, q'aqyakunapa illapakunapa phiñakuynin, Khallka llaqtata waqtachkaqtin, Pitusira wayllusqanta yuyarispa Sawasira machkaq phawarisqa. Iskayninku tuparquspas manaña hayk'aqpas t'aqanakuyta munasqakuchu, chaysi wallapa urqunkunaman ripuyta munasqaku.

Chayta taytan yacharquspas, sinchita phiñakapusqa hinaspa iskayninkuta yachachiyta munasqa, chay pachakunapi wach'uq kaypas ni llulla kaypas pampachay atinachu karqan, chayraykus.

Apu Wiraquchapas phiñakusqa iskaynin waynakunapa rurasqankuwan, chayraykus khutu phulluwan sunqunkuta p'istuykuspa iskay rit'i urquman iskaynin wayna-sipasta tukuchipusqa.

Kunanpachan Khallka llaqta qhipapi iskay rit'i urqunkuna rikhurin, huqinmi Pitusiray sutin huqninqa Sawasiray, iskayninpa qhipanpitaq Kuntisiray rikhurillantaq.

## **LA COMPETENCIA ENTRE SAWASIRA Y KUNTISIRA <R14>**

(Leyenda, traducción al castellano por César Morante Luna)

Hace mucho tiempo vivía en Calca un inca muy noble conocido por todos. Dicen que este inca tenía varias mujeres y que en una de ellas tuvo una hija que se llamaba Pitusira. Con el paso de los años Pitusira creció y se convirtió en una bella doncella y su padre la contemplaba con mucha alegría. Después Pitusira se enamoró de un simpático y apuesto joven llamado Sawasira. Se enamoró tanto que le entregó su corazón.

Como la doncella era tan bonita, tenía muchos pretendientes que deseaban casarse con ella, entonces iban a pedir el consentimiento de su padre para casarse con ella. Entonces el inca, viendo que no podía saber cuál de ellos era el mejor, les propuso a todos:

- Quien haga llegar primero el agua hasta este lugar se casará con mi hija.

Cuando Pitusira se enteró del pedido de su padre, pensó con desesperación en que Sawasira, el joven al que tanto amaba, no pudiera vencer en tan difícil tarea, estuvo llorando y temblando de miedo muchos días, mientras que sus pretendientes trabajaban con mucho esfuerzo para traer el agua.

Uno de los pretendientes de Pitusira que se llamaba Kuntisira, construyó un pozo grande en un cerro y el agua empezó a bajar por los andenes de una quebrada.

Mientras tanto Sawasira, trabajando con mucho empeño y amor, pensando en Pitusira, abrió una acequia por la ladera de un cerro por donde quería hacer llegar el agua. Esa acequia se parecía a su corazón y por eso le pusieron el nombre de "Sunqu". Ese símbolo de su amor lo construyó en mucho tiempo, lo que favoreció a Kuntisira y por eso hizo llegar primero el agua venciendo a los demás y muy contento con ello fue donde el inca a pedirle que cumpla con su palabra.

Pitusira llegó a saber esto y sintió mucha pena, pero como debía cumplir con el mandato de su padre, con mucho dolor de su corazón tuvo que comprometerse para casarse con Kuntisira.

Sawasira con el corazón destrozado se sintió muy triste, más aún al ver que perdía a su amada Pitusira y miles de pensamientos daban vuelta en su mente sin saber qué hacer y subiéndose a un cerro gritó su dolor con todas sus fuerzas.

- ¡Ay Pitusira mía... qué me hago!  
¡Ay Pitusira mía... qué será de mí!

Una noche de tormento cuando la ira de los truenos y relámpagos azotaba al pueblo de Calca, Pitusira, recordando a su amado corrió en busca de Sawasira y al encontrarse los dos ya no quisieron separarse más y decidieron irse a los cerros de la cordillera.

Cuando su padre llegó a enterarse de esto, se enojó mucho y quiso enseñarles a vivir en orden, porque en aquellos tiempos ser adúltero y ser mentiroso no tenían perdón.

El dios Wiraqocha también se enojó con lo que hicieron los dos jóvenes y cubriendo sus corazones con un manto helado, los convirtió 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.

Podemos percibir que este relato posterga la unión entre Pitusira y Sawasira por interposición del "Sol declinante". La unión del personaje femenino y el ancestro queda diferida simbólicamente hasta que el Sol se oculta, de este modo se explica que la huída de los héroes se produzca en una noche de tormenta, que es cuando el poder del mundo interior se magnifica, entre truenos y relámpagos. La tormenta se ubica en un momento liminal e indica que se han abierto

las puertas del mundo de los muertos. Los puquiales hacen las veces de puertas del inframundo, las que eventualmente pueden abrirse cuando caen los rayos en una tormenta. Es obvio que los meteoros se manifiestan como señales divinas favorables a la unión permanente de los opuestos complementarios y su consiguiente petrificación.

Por otro lado, al ocupar Kuntisira el lugar de Sawasira en este relato, Sawasira pasa a situarse en el lugar asignado a Rit'isira en el primer relato al que se ha hecho referencia en este capítulo. Si tenemos en cuenta la posición ritual de cara al lugar de salida del Sol, Kuntisira hace referencia a la parte posterior o trasera.

Según la AMLQ, tenemos:

*Kunti*: Punto cardinal oeste (O).

*Kunti*, *qonti* o *inti chinkana*: Oeste, lugar donde se oculta el sol.

En este relato los personajes petrificados son Pitusiray y Sawasiray, quienes quedaron unidos para siempre en garantía de fertilidad para los pueblos que se consideraban sus descendientes y para todos aquellos que los invocasen. 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. Numerosos trabajos lo registran, por ejemplo, en el señalakuy, chupatinka o marcado de vacunos, équidos y camélidos, que suele tener lugar en la época de carnavales o en los meses de junio y julio, según el tipo de ganado de que se trate. En Colcabamba-Huancavelica “Cuando hay becerros muy tiernos, practican el kasarakuy o emparejamiento. Si el becerro es macho le emparejan con una muchacha y si es hembra con un muchacho. Para ello ha sido detectado con disimulo una persona que servirá para el emparejamiento, y trataran de embriagarlo. Los asistentes cogen al o a la joven y lo tumban junto al becerro: los cubren con una manta roja e imitan una cópula hombre-animal” (Taipe 1991: 102). En la fiesta de la herranza o marcado que celebran en Chuschi-Ayacucho, los meses de febrero y agosto “Cuando entre los animales hay una vaca que todavía no ha parido, un toro es atado junto con la vaca en una posición de vientre a vientre que imita la copulación humana. A continuación los participantes masculinos en el rito anuncian que ellos ‘necesitan sus vacas’ y se aproximan cerca de las mujeres para representar simbólicamente una copulación animal” (Hopkins 1982: 176, citando a Isbell). En Kuyo Grande-Cuzco, con motivo de Carnavales, dos de los jóvenes bailarines de la wifala de entre los más fornidos “denominados *Shachus* (figuradamente burros) se ponen en la cabeza unas monteras especiales y bailan con las solteras más atractivas el *shachuy*; los jóvenes personifican al burro en todas sus actitudes y ademanes, incluyendo el rebuzno, se abalanzan sobre ellas, les muerden el cuello y les hacen la *sunkha* (costumbre amorosa consistente en pasar la barbilla por la frente de la mujer), por último la arrinconan y se sientan en el bajo vientre” (Roca, Casaverde, et al. 1966: 93-4). En la comunidad de Caracha, luego del matrimonio de los corderos macho y hembra, se les corta la cola, se les pone los aretes o cintas y, a continuación, una mujer rocía con harina de maíz ritualmen-

te llamada *rit'i* (nieve) y con achita tostada que se nombra *chikchi* (granizo), la idea es que los animales quedan así protegidos de los malos temporales y de las enfermedades en general (Quispe 1984: 614).

Es harto sugerente la nomenclatura simbólica de los insumos empleados en los rituales de la marcación. Además de los ya anotados, cabe destacar la coca o forraje, el aguardiente o leche, la chicha o suero, la toqra o sal negra. En este marco doblemente simbólico, 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. Sawasiray y Pituisiray, cual pareja de auquénidos en la puna, son perseguidos por Kuntisiray/Rit'isiray (la nieve) y puestos a resguardo mediante la petrificación. El mito no deja de enunciar elementos de complementación entre pastoreo y agricultura.

## 4.2 El mito de Aqoytapia y Chukillanto

Comentando la crónica *Historia del Origen y Genealogía Real de los Reyes Ingas del Perú* escrita por Martín de Murúa en 1590, Julián Santisteban Ochoa indicaba que ella termina "dándonos cuenta del origen y de la leyenda lírica, del más bello erotismo, entre Acoytrapa y la *ñusta* Chuquillanto, del seno de Pituisiray, a las alturas de Calca, en el amenísimo y paradisíaco valle del antiguo Yucay" (Santisteban, 1946: 90). Esta referencia prueba que los relatos sobre Pituisiray y Sawasiray no pasaron desapercibidos para quienes se interesaron por las tradiciones prehispánicas desde las épocas tempranas de la literatura cuzqueña.

### LEYENDA DE AQOYTAPIA Y CHUKILLANTO <R15>

Un joven llamado Aqoytapia, "un mozo bien dispuesto y muy gentil hombre", era el encargado de cuidar el ganado de sacrificio que los incas ofrecían al Sol, proveniente del valle de Yucay. Este joven tocaba una flauta con extraordinaria dulzura y suavidad.

Cierto día se acercaron a él dos hijas del Sol y le preguntaron por el ganado de su padre y por el pastor. Ante semejante aparición, el joven quedó aturdido por un momento, pero las muchachas le dijeron que no temiera. Pasada la confusión se pusieron a conversar larga y amenamente, hasta que el pastor dijo que era hora de recoger el ganado del Sol. Al despedirse la mayor de las jóvenes le dijo que se llamaba Chukillanto, y el muchacho a su vez, le dijo su nombre.

Las Vírgenes del Sol podían salir del palacio durante todo el día, pero debían recogerse apenas anocheciese. Ya en el Palacio de las *Ñustas*, Chukillanto se negó a cenar y aduciendo estar cansada se retiró a su habitación, pero en realidad un gran amor había nacido en su corazón.

El palacio era atendido por las Mujeres del Sol, que provenían de las cuatro regiones del Imperio, y en el interior 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. Entonces ella le confesó su inmenso amor por el apuesto joven pastor y lo imposible que era su realización, pues ella era una Virgen del Sol y su vida estaba consagrada sólo a su dios, cualquier falta era penada con la muerte. El ruiseñor le dijo que se levantase y fuese al centro de las fuentes y que cantase algo. Si las fuentes repetían su canto, entonces ella podía hacer lo que quisiese.

La hija del Sol se despertó espantada, se vistió de prisa e hizo exactamente lo que le dijo el ruiseñor en sueños, y las fuentes repitieron lo que ella cantó. Entonces la ñusta se fue a dormir mucho más tranquila el resto de la noche.

Acoytapia, por su parte, reflexionaba en su choza lo imposible que resultaba ser correspondido por su gran amor, la hermosa Chukillanto que esa tarde había conocido. En su desdicha se quedó dormido tocando su quena. En Larres, la tierra de origen del pastor, su madre presentía la gran aflicción que aquejaba a su hijo. Para remediar su desventura, ella tomó un bordón mágico e inmediatamente fue en busca de su hijo. Lo encontró muy triste, así que para consolarlo le ofreció el total éxito de sus deseos.

Poco después aparecieron las hijas del Sol y encontraron a la madre acariciando el bordón, el mismo que le agradó mucho a Chukillanto, así que la madre del joven se lo obsequió. Después de cierto tiempo las muchachas se despidieron y regresaron al palacio, pero Chukillanto regresaba triste por no haber visto a su amado.

Al acostarse Chukillanto puso el bordón junto a su cama y de pronto, mágicamente, se le apareció Aqoytapia. La muchacha se asustó, pero el pastor la apaciguó con suaves palabras, finalmente pasaron una noche de dulce amor. Antes del amanecer el muchacho volvió al bordón para no ser visto.



Fig. 17: Aqoytapia y Chukillanto (Dibujo de G. Landolt 1984)

Por la mañana Chukillanto salió del palacio y cuando estaba lejos Aqoytapia tomó su forma real y los dos amantes se embriagaron en caricias. Su felicidad duró poco tiempo, pues sin que ellos se dieran cuenta habían sido observados por un cuidante del palacio, quien inmediatamente dio grandes voces de alarma. Viéndose descubiertos y en peligro, los dos amantes huyeron hacia la cima que estaba junto al pueblo de Calca. Varias horas después, cansados de tanto caminar, se sentaron en una peña a descansar y se durmieron.

Despertaron súbitamente cuando oyeron ruidos, y al tratar de huir, asustados por el momento se separaron levemente, y al mirar al pueblo de Calca, los dos amantes fueron convertidos en piedra. Desde entonces llamaron a esas prominencias rocosas PITUSIRAY, y así se denominan hasta el día de hoy.

### *Los personajes de esta vertiente mítica*

El relato que se acaba de consignar resume una versión relativamente temprana del mito de Acoytapia y Chukillanto, que nos llega a través de la crónica *Historia general del Perú* escrita por Fray Martín de Murúa. Algunos estudiosos han observado que el registro de Murúa evidencia influencia de un estilo narrativo bucólico, ampliamente difundido en la España del Siglo de Oro. El tipo de romance que se atribuye a los protagonistas y el sentido trágico del desenlace no parecen corresponder a las categorías del pensamiento andino prehispánico. En efecto, la petrificación de las deidades y su conversión en wakas de los pueblos andinos, es una constante en los antiguos ciclos míticos y en ellos el modelo de la complementación de géneros es indispensable para explicar el mantenimiento de la vida en la naturaleza y por consiguiente para propiciar la reproducción de las especies. En los mitos de Huarochirí, por ejemplo, no hay asomo de sentido trágico en las relaciones amorosas y sexuales de sus personajes.

En este marco, trataremos de definir los significados que pudiera encerrar cada uno de los personajes del mito, independientemente de la forma que el compilador le dio al relato.

El primer personaje es un pastor de los ganados del Sol, llamado Acoytapia, al que en otras versiones derivadas del manuscrito de Loyola se le llama Acoytrapa, y aún Acoyanapa, lo cual constituye un arreglo literario arbitrario, al parecer originado en la pluma de Walter Krickeberge (1975) y otros difusores con similar intención. La segunda protagonista es una *aklla* hija del Sol, de nombre Chuquillanto.

De nuestra parte, hallamos las siguientes referencias:

- Accoy*: Cosa innumerable (González Holguín 1989:16).
- Acuy*: Maluado ruyn vellaco maldito (GH., Ibid: 17).
- Acuy*: Cuerpo muerto (A. Ricardo 1951: 14).
- Acoy o aya*: Cuerpo muerto (Santo Tomás 1951: 229; Kawlicke 2000: 23).
- Tapia*: Agüero malo o mala señal (A. Ricardo, Ibid: 82; GH., : 338)
- Tapiyacoyllur*: La cometa que amenaza (GH., Ibid.: 338).
- Tapiyahucha*: Pecado grave escandaloso (GH., Ibid: 338)
- Atitapia*: Prodigio vano de muerte. Tentación enorme o fea (GH., Ibid: 36)
- Atitapya hucha*: Pecado mortal gravísimo o escandaloso (GH., Ibid.: 36).
  
- Chuqui, Choque*: Oro, rayo, amarillo (Bertonio 1984: 89).
- Chhoque chinchay o llama*: Una estrella que parece al carnero (GH. Ibid: 117).
- Choquechinchay u otorongo*: Jaguar (Guamán Poma 1993: 202).
- Llantu*: La sombra (GH., Ibid: 210)
- Llantuyucuni*: Ponerse quitasol, o hacerse sombra (GH., Ibid: 210).
- Llanthu*: Sombra, penumbra (Cusihuamán 1976: 80)
- Llanthu*: Sombra, penumbra. Sinón: supa. Fam: protección (AMLQ 1995 : 264).

El examen de estos términos define a Acoytapia como la representación de un ancestro al que se recurre en tiempos adversos y de amenaza que es advertida mediante la observación del cielo o del estado del tiempo. De Acoytapia se dice que es hijo de una adivina o hechicera de los valles de Lares y esto parece indicar vínculos de parentesco con linajes de las regiones cálidas del Antisuyo.

*Acuy* es cuerpo muerto, y como tal alude a un progenitor o antepasado quizá momificado, el cual debió estar relacionado con la montaña en este contexto específico. Como sabemos los muertos cohesionaban a los grupos sociales que se consideraban sus descendientes; en este sentido, el ciclo mítico que examinamos ayuda a visualizar la existencia de un sistema que se legitimaba en principios de ancestralidad y que reeditaba constantemente un ciclo de reproducción.

*Tapyaruna* es traducido como pecador grave y escandaloso. Sin embargo, cabe tener presente que la idea de pecado es ajena al mundo andino prehispánico, por lo que resulta más apropiado sustituir este término con otro de mayor concordancia con *hucha*, cuyo sentido puede ser mejor traducido como “negocio” o “trato” (Taylor 1987: 29). De hecho, detrás de la relación entre Acoytapia y Chuquillanto, se esconde una negociación de intereses sobre las fuentes de agua. El ancestro de los pastores de llamas cede a los agricultores de los bajos ciertos derechos sobre el uso del agua y el manejo de determinadas acequias, según el mito a cambio de los favores sexuales de la heroína.

La concesión de derechos es en cierta forma una pérdida para los propietarios originales del agua. Esto justificaría el nombre de Acoytapia, compuesto por el término *tapy* que también se da a los cometas cuyo paso por el cielo es de mal agüero y anuncia el infortunio. Un caso parecido habría ocurrido en Jauja, lugar en el que Tonapa había convertido en piedras a una waka hembra y al indio de Guanca con el que había fornicado y que se llamaba Atai Ymapuram Tapy. Estos personajes fueron considerados *waqanki* o símbolo de inevitable atracción amorosa.

Chuquillanto, por su parte, puede leerse como sombra del rayo o lugar en el que se guarecen el rayo, el jaguar o la llama. Ella es hija del Sol. Como dato sugerente cabe señalar que según Guaman Poma la doceava coya se llamaba Chuquillanto, a quien describe como hermosa y blanquilla, que no tenía ninguna tacha en el cuerpo y en el parecer, y muy alegre cantora, amiga de criar pajaritos. Esta descripción guarda extraordinaria concordancia con el personaje que examinamos, pues se trata de una *aklla* hija del Sol, esto es de una doncella escogida perteneciente a la primera casa de vírgenes de veinte años a quienes se llamaba *guayrur aclla*, vírgenes que servían al Sol, a la Luna, estrellas *chaska cuyllor*, y a *Chuki illa*. “Estas dichas vírgenes en su vida no hablaban con los hombres hasta morir” (Guamán Poma, 1993: 225).

De primera intención se advierte que los personajes Chuquillanto y Ftusiray son homólogos y lo mismo puede decirse de Acoytapia y Sawasiray.

### 4.3 Los distintos modelos de la relación Sawasiray-Pitusiray

La relación Sawasiray-Pitusiray amerita un examen detenido, considerando que evoca diversas ideas y prácticas, aunque a la postre todas ellas tengan como denominador común el principio de complementación de opuestos. Veamos algunos datos etnohistóricos ilustrativos:

Hacia 1630 se registraba que: “Al tiempo de la cosecha si allan alguna maçorca de maíz 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 1998: 164).

*Llallawi*: Q. //s. Bot. Patatas grandes unidas por un lado, utilizadas en ofrendas religiosas (AMLQ 1995: 261).

*Llallahua*: Ay.// Papa, o animal monstruoso, como dos papas pegadas, o como una mano, un animal de cinco o seis pies (Bertonio 1984:199).

*Pituchokllo*: Q.// Dos chocillos en uno nacidos junto que llaman atichokllo, agujero.

*Pitu*: Ay.// Color anaranjado, que tira a amarillo (Bertonio, Ibid :167).

*Aya apa chocllo*: Q.// Maçorca de dos pegadas abusión de muerte (Gonzalez Holguin 1989: 39).

*Apa*: Q.// Hermano o hermana nacidos arreo (GH., Ibid: 30)

*Apantin o apapura*: Q.// Dos nacidos arreo hermanos (GH., Ibid: 30).

*Apañawi*: Ay.// Hermano o hermana menor que nace inmediatamente después, aunque no de un parto (Bertonio 1984: 23).

Documentos del siglo XVII informan sobre el ciclo mítico de los hermanos Raco y Yanacolca, deidades que se identificaban con las dos puntas de un cerro en Chinchaycocha, y precisan que los naturales ponían “...un manojo de paja larga doblado por en medio y la cabeza que hacia por la dobladura la soterrauan de suerte que dauan las puntas fuera de la tierra un palmo o poco menos y debajo le ponían una papa partida por medio de suerte que auian de ser dos en reuerencia de Raco y de Yanacolca” (Duviols 1974). Esta paja a la que llamaban *pitacocha* (léase *pitucocha*) era considerada imagen de la waka Raco.

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).

Una apreciación más genérica corresponde a la idea de los indígenas de Chumbivilcas-Cuzco 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).

Visiblemente la relación Sawasiray-Pitusiray, conforme a las evidencias del discurso mítico y las prácticas de rituales, atañe a la unidad de los opuestos o complementación de los contrarios. Pitusira obviamente se relaciona con lo femenino y Sawasira con lo masculino. De esta idea general se desprenden varios modelos que podemos considerar como variantes de un mismo tema. Así tenemos:

- a. *El 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.
- b. *El 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.
- c. *El modelo de la generación múltiple o de los mellizos.* Este modelo se explica fácilmente acudiendo al maíz doble, que no es otra cosa que el caso de dos mazorcas cuyos marlos están 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) y se considera 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 choqlló* (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. *El 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. A este modelo se corresponde obviamente el relato mítico de Sawasiray-Pitusiray. En este relato las montañas nevadas Sawasiray y Pitusiray generan en conjunto las aguas de regadío para las tierras de la parte baja. El mito personifica a los *apus/wakas* como un señor de la comarca y una ñusta del ayllu de Urco respectivamente. La montaña Sawasira (masculino) se vincula con el color blanco y Pitusira (femenino) con el 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.

A las diversas ideas que contienen estos modelos se sobrepone una de mayor alcance, según la cual *sawasira* y *pitusira* constituyen una especie de <espíritus> o mejor dicho de <sombras> que animan a todas las especies de la naturaleza. Tal noción es afín a la de los “prototipos de las especies” o *i' nato saank'arite* que todavía conservan los matsiguengas (Baer 1994: 95). Estos *i' nato saank'arite* suelen tener figura antropomorfa o adoptar la de los animales que representan y son invisibles, pero siendo esenciales y reales pueden ser vistos en circunstancias extraordinarias. Esto es precisamente lo que informa Gose (1994: 109), advirtiendo que *sawasira* es reconocido como ánimo y *pitusira* como alma, entidades que corresponden a dos de las tres almas que en muchos pueblos andinos se le asigna al ser humano (Fernández 1999; Valderama y Escalante 1980).

Por lo demás, es posible suponer una antigüedad significativa del concepto *sawasiray-pitusiray*, que podría remontarse fácilmente a tiempos moche como lo sugieren evidencias iconográficas y mitológicas (Sánchez y Golte 2004).

#### 4.4 Pitusiray / Chukillanto y los rituales del agua

En conjunto, la mitología de las wakas Pitusiray y Sawasiray concierne directamente a las creencias y ritos del agua, de máxima importancia para las sociedades agrarias de los Andes. En el mito de Pitusiray, el héroe logra derivar agua de una laguna que se halla a los pies de los nevados y que se requería para irrigar las tierras bajas que poseía el kuraka Orqo Waranqa. En el mito de la ñusta Chuquillanto, ella debió obtener el consentimiento de los cuatro manantiales o *pukyos* cuyas aguas discurrían hacia las cuatro partes o *suyos* de la tierra.

Chukillanto el nombre de la ñusta hija del Sol, puede leerse como el lugar donde se guarece el rayo, pues el término *llanthu* se entiende a la vez como sombra y como lugar de refugio cuando hace mucho calor o cuando arrece la lluvia. Es sabido que el rayo, Illapa, era considerado como la principal divinidad vinculada a las lluvias, a él se acudía para que activara el poder de producir las nubes que se le asignaba a las principales lagunas y, en algunos casos, inclusive a ciertos manantiales o fuentes de agua. Una de las representaciones del rayo eran los grandes felinos como el jaguar y el puma. Cuando se aproximaba la época de siembra las gentes acudían a celebrar sus ritos en lugares establecidos, de modo que pudiesen asegurar el agua necesaria para la germinación de los granos y el desarrollo de las plantas.

De hecho se había establecido una fiesta específica, el Omaraymi, que los cronistas sitúan entre los meses de setiembre y octubre. Dice Acosta (1987: 377) que en el undécimo mes llamado Omaraymi Puchaiquis, solía sacrificarse cien carneros, y si faltaba agua, para que lloviese ponían un carnero todo negro

atado en un llano, derramando mucha chicha alrededor, y no le daban de comer hasta que lloviese; anota también que en los tiempos en que escribía su crónica esta práctica era todavía usual, en los días de octubre. Guamán Poma (1993: 189) señala, por su parte, que el mes de octubre correspondía a Umayraymi killa, y dice que en este mes sacrificaban a las *wakas* para que les enviaran agua del cielo, ofreciéndoles cien carneros blancos, y ataban otros carneros negros en la plaza pública y no les daban de comer a fin de que con su sufrimiento ayudasen a llorar, lo cual hacían también con los perros, y sino aullaban les daban de palos a fin de que gritaran pidiendo agua del cielo.

En pueblos andinos, subsisten prácticas rituales propiciatorias con motivo de la limpieza de canales de riego y, en determinadas fechas, los habitantes se dirigen hasta la fuente más remota que les provee el agua. Las deidades controlaban la agricultura de riego y se atribuían el origen de los puquios.

El mito de Pituseray deja entrever el rol de ofrenda propiciatoria que se le asigna a la *ñusta* hija de Orqo Waranqa. La obtención del agua es compensada con la entrega de Pituseray en matrimonio. De hecho, lo que el relato precisa es que la princesa Pituseray fue entregada a Sawasiray. Varios señores o *apus* la pretendían, pero el que fue capaz de llevar el agua a las tierras sedientas fue el poderoso Sawasiray. Esta misma lógica se imprime en el mito de Collquiri y Capiama en Huarochirí, lugar en el que Torero observó que durante la ceremonia de limpieza de la acequia, un personaje que representa al dios Wari (arriba, masculino) ricamente ataviado y emplumado baja siguiendo el curso de la acequia, mientras sube a su encuentro una joven que viene de las chacras (femenino, abajo).

La analogía entre el mito de Chuquisuso y Pariaqaqa con los mitos de Pituseray y Sawasiray es aún más impresionante. En el pueblo de San Lorenzo había una mujer muy hermosa llamada Chukisuso, que lloraba porque no había suficiente agua para mantener su maizal. Pariaqaqa hizo salir una cantidad enorme de agua a cambio de emparejarse con Chukisuso y también hizo llegar el agua del río hasta su chacra. Pumas, otorongos, zorros, serpientes y pájaros (los espíritus de las especies) arreglaron y limpiaron la acequia. Al final Chukisuso decidió quedarse en la bocatoma de la acequia de Coccochalla donde se transformó en piedra. Otro waka, Cuniraya, también se había convertido en piedra y se estableció más arriba en otra acequia llamada Huincompa.

El poder simbólico de la petrificación persiste hasta nuestros días, y en el entorno de la montaña Pituseray los pobladores apelan a préstamos de términos análogos que permiten seguir significando lo mismo. Como en los relatos bíblicos según los cuales Pedro es piedra y representa la idea de fundamento, en el discurso popular calqueño de nuestros días un nombre femenino: Petronila, ha sustituido al de Pituseray o Chukillanto conservando, sin embargo, la idea de materialización y permanencia, que es la que sirve de fundamento a la objetivación de derechos que los hombres andinos derivaban de sus ancestros deificados.

### **PITUSIRAY <R16>**

(Versión de Mario Guzmán Vargas, 38 años. Nacido en Aqcha-Calca. Recogido el 2002).

Este cerro Pitusiray es el más alto de esta zona. En la cumbre suele llover y hace mucho viento que impide que la gente que viene de lejos se aproxime. De arriba se ve toda la explanada y se divisa la zona del Cuzco, ya se ve Chinchero y la zona de Izcuchaca normalmente. Este cerro es el más alto y realmente está con unas faldas, como especie de una pollera, unas explanadas y unos andenes. En estos andenes hay bastantes venados, ciervos, puma, tigrillo, vizcachas.

Justamente de la parte más alta del cerro hay una caída, como si fuera un hombro o un andén, una grada que está volteando así como un balcón. Si te fijas muy bien justamente en el balcón hay una mujer cargada de su hijo, en la roca. En el lugar preciso en que se voltea para el otro lado está la mujer con su bebito, está intacto.

Según dicen los antepasados, en este lugar estaban escapando una mujer con su esposo, supuestamente. Entonces, antes estos lugares eran unas alturas vírgenes, donde que uno llegaba y el cerro lo encantaba a la gente. Se trataba de un inka y su esposa Petronila que estaban escapando y justamente el cerro lo había encantado a los dos y los convirtió en piedra. A consecuencia de esto, intacto se ve la mujer cargada con su bebito. Por eso le pusieron Pitusiray a nombre de la señora Petronila. Así es esto, es el cerro más alto que se puede ver de esta cuenca qocha.

Para sostenerse, la idea de petrificación apela en algunos casos a ciertos antropónimos, como sucede también con el wamani Pedroroko que es dueño de cierta fuente sagrada de agua en Puquio (Valiente 1986: 89).

La mujer apu, Pitusiray o Petronila en el mito moderno, como protectora o criadora de los hombres remite a las ideas generalizadas sobre la Pachamama o madre tierra. Sin embargo, en este contexto específico la preocupación gira en torno a la activación del poder vivificante del agua, que queda explicitado en el conjunto de lagunas y manantiales que posee el cerro Pitusiray. Perdidos algunos de los antiguos significantes, para las gentes de hoy el poder de las *wakas/apu* se cifra en el sentido mágico o “encantamiento” evidenciado en las petrificaciones que representan personajes a los que las gentes otorgan un tratamiento parental.

### **NUESTRA MADRE PETRONILA <R17>**

(Versión de Mario Guzmán Vargas, 38 años. Nacido en Aqcha-Calca. Relato recogido el 2002).

Este cerro Pitusiray tiene lagunas, pero para poder llegar a las lagunas por este lado se tiene que voltear el cerro Pitusiray y pasar por un ángulo que está subiéndolo otro picacho para llegar a la laguna. Volteando al otro lado, el cerro está llegando hacia Calca, hacia Huarán, y Taqllapata. Por el lado de Huayllabamba

y Urubamba también se ve el cerro más alto del lado de la pista que va de Calca a Urubamba.

Para llegar al Pituiray desde Calca es muy lejos, llevaría unas seis horas bien caminados. De Huarán dice que es cuatro horas a Pituiray, pero pues hay que subir en un plan fuerte. En cambio por esta cuenca del río Huaman Choque se sube fácil hasta Yuraqmayo. De Yuraqmayo sí continúa una subida de más o menos una hora para llegar a Mask'aray donde se puede descansar. Desde Mask'aray se parte de nuevo en dirección del abra que está volteando hacia Lares. De esa abra se voltea por la primera falda, se sube por la segunda falda y según el caso se puede llegar hasta la tercera falda en una sola jornada.

Apolinar Hanqo nos contó otra historia. *Mamanchis Petronila nuqaykutaqa uy-wakuwanku. Paypa wawankuna kayku* –decía-. Quería decir que realmente Petronila era su mamá de ellos, que ella les tenía a todos. Gracias a ella dice tenían sus ganados, sus ovejas, sus alpacas y todo eso. Ellos lo veían como una diosa. En los carnavales, cuando hacen *t'inkasqa* del ganado le hacen presentes, su adoración culto a la Petronila. En razón a esto me enteré de la Petronila.

El otorgamiento de una mujer en matrimonio a un varón capaz de obtener el agua, es una manera de referir que un ayllu adquirió derechos para aprovechar el agua mediante uno o más canales de regadío. El mito de Acoytapia y Chukillanto registrado por Martín de Murúa en el Siglo XVII proporciona interesantes referencias que podemos asociar a los rituales del agua con ocasión de las celebraciones de la Situwa y del Oma Raymi (Ver el relato completo de Murúa en el anexo de este capítulo), como puede apreciarse en una versión analítica propuesta por S. Dedenbach.<sup>26</sup>

### **EL PASTOR ACOYTAPIA Y CHUKILLANTO, HIJA DEL SOL <R18>**

(Versión de Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, 1990)

El pastor Acoytapia de los Lares está pastando el ganado blanco del Sol. Se le acercan dos ñustas escogidas del Sol. Él las admira por su belleza, y ellas se ponen a conversar con él. El pastor lleva un adorno de plata, *vtussi*, en la frente el cual es admirado por Chukillanto, la mayor de las dos hermanas. Ella se enamora del pastor. Se despiden, y en la noche Chukillanto se entristece mucho, pues sabe que no debe enamorarse.

En el aposento donde vive hay cuatro fuentes, una para cada región del imperio incaico, con un nombre de planta cada una; en ellas las ñustas se suelen bañar. Chukillanto sueña con un ruiseñor y le cuenta de su amor. El ruiseñor le aconseja bañarse en el centro de las fuentes y cantar lo que tiene en su memoria. Si las fuentes lo repiten, ella puede ir a ver a su amado. Chukillanto va y se baña y las fuentes repiten sus palabras.

---

<sup>26</sup> Narración resumida que Dedenbach inserta en su trabajo *El tema del pastor en la literatura andina: El pastor Acoytapia y Chuquillanto, hija del Sol. —Una ficción de la Crónica de Murúa (ca. 1600)*. Compilado por J.Flores O., en el documento *Trabajos presentados al Simposio "RUR 6. El pastoreo altoandino: Origen, desarrollo y situación actual"*. Imprenta Yáñez, Cuzco, 1990.

El pastor está triste pues también él se ha enamorado. Pero su madre, que es adivina, a pesar de estar lejos, se pone en camino para ayudarlo. Ella lleva un bastón. Lo consuela y le hace una comida de ortigas contra la tristeza. Llegan las dos ñustas a la choza, y ella les convida también la comida. Preguntan por Acoytapia, pero él se ha escondido en el bastón. Chukillanto admira el bastón. La madre le dice que ella era mujer querida de Pachacamac, y que le llegó el bastón por herencia. Como Chukillanto insiste, ella le regala el bastón.

Chukillanto se lo lleva por los controladores a su aposento y cuando está dormida, sale Acoytapia del bastón. Duermen juntos y en la mañana sale ella con el bastón. En el campo, Acoytapia sale del bastón y los dos se ponen a conversar, pero son descubiertos por un guarda, y como él lo publica, tienen que huir. Al sentarse para descansar se vuelven piedras.

### *El oráculo del amor*

Dice la versión de Murúa que la hermosa Chuquillanto, metida en un profundo sueño, vio volar a un ruiseñor. Preguntándole el ave sobre la causa de su tristeza, le dijo a Chuquillanto que no se afligiera, que se levantase y pusiese en medio de las cuatro fuentes ubicadas en el *aklla wasi* (la casa de las escogidas) y que allí cantase, vaticinando que si las cuatro fuentes concordasen en el canto, respondiéndole lo mismo que ella cantase, seguramente su amor por Acoytapia tendría buen suceso.

Este encuentro onírico entre Chuquillanto y el ruiseñor, tiene hondas raíces en las creencias populares de los pueblos andinos. Como sabemos Murúa registra su versión del mito de Pituisiray en castellano, de modo que donde él anota ruiseñor nosotros podemos leer de dos maneras: una como *cheqollo*, conforme a la referencia puntual de González Holguín, y otra como *waychau* o *waychai*, según lo registrado por Cayón (1971). En ambos casos, que pueden estar haciendo referencia a variedades de una misma especie o a dos especies semejantes, el saber popular coincide en asociarlas con el anuncio o presagio de acontecimientos penosos o infortunados. El *waychau* es un animal agorero “cuando grita en el camino: *waychau, waychau*, anuncia que alguien va a morir o que sucederá algo a los animales, *se pone triste porque puede ver*. Como anida en las rocas cerca a los cerros y a las cuevas, se piensa que sabe todo lo que los Apus hacen o deciden” (Cayón 1971: 155). Según Cayón se acostumbra confundir al *cheqollo* con el *Waychaw*, pero asegura que el primero es distinto, más pequeño y de color nogal y que canta: *chiú, chiú, chiú*.

Según González Holguín (1989: 106)

*Chheccollo*: Ruyseñor.

*Checcolloy runa*: el veloz apresurado en hablar.

En aymara, Bertonio (1984: 419)

*Cckirikhaña (ch'irixaña)*: Ruy Señor:.

La AMLQ (1995: 102), consigna:

*Ch'eqollo*: s. Zool. (*Troglodytes sedon audax tech*). Cucarachero o ruiseñor americano. Ave pequeña de la familia troglodytidae, de coloración parda rojiza con rayas oscuras. Se alimenta de insectos y tiene un canto agradable. SINÓN: *seqollo*, *waychan*.// Fam. Hablador, vocinglero. SINÓN: *laqla*. Pe. Aya: *checcollo*, *chijollu*. Pe. Jun: *ulmispichin*. Ec: *chikullu*.

La facultad predictoría que se le atribuye al ruiseñor en el mundo andino aparece singularmente documentada por Pérez Bocanegra (1631: 223, 249):

152. Cuando un paxaro llamado waychau, canta azia la oreja derecha, dizes, y crees que te á de ir bien con tus amores y cuando canta azia la oreja izquierda, dizes, y crees, que te a de ir mal con tus amores.

152. Huaichau, pañarinriquiipi, huaichau nispa taquiptin, allim cassum ñispa, sallaiquiman villacchu canqui? Lloque rinriquiñecpi, chachuaptintac, manallim cassun ñispa, sallaiquiman villacchu canqui, checa soncolla ñispa?

En la actualidad, es una creencia común que los *cheqollos* traen mala suerte y presagian la muerte cuando anidan en el techo o interior de una casa. De ello, y comparando con la información que ofrece Pérez Bocanegra, se advierte una reducción en el campo predictivo del ruiseñor, ahora circunscrito a la mala fortuna, pero antes asociado por igual a la mala o buena fortuna en el amor, una especie de oráculo del amor que es el rol que juega precisamente en el ciclo de Pitusiray.

### *Chukillanto y las fuentes de agua*

Como ya se ha anotado, un ruiseñor le aconseja en sueños a Chukillanto que se coloque en el centro de las cuatro fuentes y cante su pena. Si las fuentes concordaban y repetían lo que ella cantase y dijera, entonces sería indicio seguro de que ella podría hacer lo que quisiese y obtener lo que deseara. 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. En las alturas del Pitusiray, dice el mito que 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.

Se aprecia que las cuatro fuentes corresponden a entidades femeninas y sin ninguna duda al mundo acuático. *Siklla puquio*, *Llullucha puquio* y *Oqhoruro puquio* toman los nombres de diferentes especies vegetales hidrófilas y acuáticas que prosperan en lugares húmedos y de agua corriente. Por su parte, *Chhulla puquio* hace alusión a las gotas de agua condensadas que llamamos rocío.

Chhulla puquio y Siklla puquio corresponden al espacio *hanan* (arriba), esto es el rocío y la flor siklla, que en el manuscrito Wellington se traduce como rana, se asocian con el sol y el día; mientras que Llullucha puquio y Oqhoruro puquio se asocian con *urin* (abajo) esto es con la luna y la noche. El conjunto de estas entidades femeninas representativas, es análogo a la institución del Akllawasi, lugar en el que se recluían las mujeres dedicadas al culto religioso y ocupaciones productivas de excelencia, entre ellas el tejido para las *wakas*, el Inka y personajes principales del Estado.

Los nombres propios de las fuentes ya mencionadas, parecen responder a un criterio de clasificación que no es extraño a grupos amazónicos como los matsiguengas, donde los nombres propios mantenidos en secreto, en el caso de los varones pertenecen al reino animal, mientras que los femeninos incluyen también plantas y el mundo acuático (Baer 1994: 170). De otro lado, sabemos positivamente que los nombres Siklla y Llullucha identificaban asimismo a flores y algas que las muchachas *pauau pallac* se encargaban de recoger para servicio del Sol y capacocha del inka y otros nobles.

El R18 explicita que las ñustas se bañaban en las aguas de estas fuentes, práctica que asociada a los rituales del agua, centrales en el ciclo mitológico de Sawasiray-Pitusiray, no deja de instar la evocación de la Situwa, festividad en la que los celebrantes “se levantaban todos a media noche con lumbres y se iban a bañar, y decían que con aquello quedaban limpios de toda enfermedad” (Sarmiento [1572] 1988: 97).<sup>27</sup>

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. Las palabras cantadas por Chuquillanto junto a las cuatro fuentes son: *micuc*, *isutu*, *cuiuc*, *utusi*, *cusim*, las que dichas al revés resultan diciendo lo mismo. Traducimos estas frases de la siguiente manera:

*Micuc*: que come.

*Isutu*: el gusano.

*Cuiuc*: que se mueve.

*Utusi*: que va encima.

*Cusim*: alegre.

Pudiendo leerse como: el gusano que come alegre al que va encima y se mueve. Para Pilar Alberti (1985: 199) esta canción puede estar significando el acto

---

<sup>27</sup> Como sabemos el equinoccio de setiembre coincidía con el mes denominado Situwa Killa y las celebraciones rituales del Qoya Raymi de los inkas, implicadas con la expulsión o “despacho” de las enfermedades desde el Cuzco hacia los cuatro confines de la tierra. Todavía los rituales del Señor de Huanca (San Salvador-Cuzco), culto cristiano iniciado en 1675 en las inmediaciones del apu Pachatusan, mantienen la tradición de bañarse en pozas durante las noches de la semana que tiene su día central el 14 de setiembre de cada año. Los devotos concurren desde apartados lugares del Perú y Bolivia, para curar sus dolencias corporales y espirituales.

sexual, más si nos atenemos a la traducción de *utusi* (miembro genital) en el manuscrito de Loyola. Al hacer la lectura de esta canción no podemos evitar su asociación con las sombras encontradas por Barham junto a la laguna de Kan Kan.

La conexión hidrológica del ciclo mítico de Pitusiray es evidente en la figura de las cuatro fuentes cuyas aguas corrían hacia los cuatro suyos. Pitusiray es una especie de centro del cosmos, de donde emergen simbólicamente las aguas para dirigirse a toda la extensión del mundo. Evidencias arqueológicas prueban que esta zona constituyó efectivamente el centro de un sistema hidráulico, llamado acequia de los gentiles (Estrada 1992: 57), que todavía beneficia a algunos pueblos como la hoy comunidad de Urco, a pocos kilómetros de la ciudad de Calca.

Una variante del mito de Chukillanto, transforma las cuatro fuentes de agua en cuatro mujeres que eran hijas del kuraka o Inka Urco: Tukuy Rikuq o la que todo lo ve, Tukuy Uyariq o la que todo lo escucha o concede, Tukuy Munaq o la que a todos ama; y Tukuy Yachaq o la que todo lo sabe. En este simbolismo también podemos encontrar atributos de actividad productiva agropecuaria, rikuy-vigilancia, uyariy-ayuda, munay-protección, yachay-adaptación o domesticación.

#### **LAS HIJAS DEL INKA URKU Y EL AGUA DE ESTE PUEBLO <R19>**

(Versión de Mario Guzmán Vargas, 38 años. Nacido en Aqcha-Calca. Recogido el 2002).

De Pitusiray sacan agua en Unu Urku. Justó aquí hay un canal inka de este frente. Esta historia dice que el inka vivía allí y era de una nobleza, tenía cuatro hijas. Tukuy Rikuq, la segunda Tukuy Uyariq, la tercera Tukuy Munaq, y la última Tukuy Yachaq. Diferentes nobles pretendían a las hijas.

El Inka no tenía agua en Urco y les dijo que daría la mano de su hija mayor al primero que hiciera llegar agua a su pueblo. Uno de los pretendientes hizo un tremendo trazo del río Waman Choque y sacó agua de este río hasta Urco. De aquí arriba del río Cochoq, de la planta chica también sacaron agua. Otro sacó agua de la de arriba y ganó.

En recuerdo de estos hechos ahora festejan y lo han hecho Unu Urku. La fiesta del agua en ese lugar en el mes de octubre. Es como un evento que lo ejecutan de manera tradicional, se juntan, hacen concurso de danzas y van de todas las comunidades. Posiblemente haya sido así desde años atrás.

#### *Chukillanto y el espíritu del felino*

Pese a que el relato que nos llega a través de Murúa evidencia estar influido por cánones literarios europeos de la época, existen términos que no pudieron ser sustituidos y que por lo mismo encierran antiguos significados, detrás de las aparentemente crípticas figuras que plantean, por ejemplo: la canción improvi-

sada por Chukillanto junto a las cuatro fuentes de agua, y el nombre del “tirado” de plata que usaba Acoitapia.

El manuscrito Wellington, que al parecer es la versión primigenia de Murúa, indica que no había sido posible alcanzar la verdadera significación del vocablo *utusi*, con que Acoitapia llamaba al adorno de plata que llevaba en la frente a manera de *vincha* o *canipu*. La versión ofrecida en el llamado manuscrito de Loyola agrega que “algunos quieren decir que *utusi* significa el miembro genital, vocablo que enamorados antiguamente inventaron”.

Sea como fuese, la supuesta significación atribuida en el manuscrito de Loyola no deja de tener alguna concordancia o afinidad con los nombres de Pituiray y Sawasiray, que ya hemos examinado y que aluden incuestionablemente a diferentes variantes de la relación sexual, resumidas en una unión con el mundo de los vivos o *kaypacha*, y otra unión opuesta con el mundo de los muertos o *ukhupacha*.



Fig. 18: Tinku “al revés” y entrada al mundo de los muertos según Donnan (detalle tomado de Golte 1996: 524)

Sabemos que las montañas están vinculadas con los espíritus de los ancestros. En muchos rituales del agua una mujer joven asciende a la montaña para tener un encuentro con el wari o ancestro que es el proveedor del agua. Es absolutamente justificado entender a la joven Pituiray-Chukillanto como heroína intermediaria y responsable del otorgamiento de acceso y derechos sobre las fuentes de agua o el uso de sus derivaciones.

En el mito de Pituiray se remarca que la madre de esta joven había sido una princesa de las yungas o valles calientes. El mito de Chukillanto se encarga de precisar que la madre de Acoitapia era una mujer adivina de los Lares (tierra hacia las yungas de los Antis), a quien los demonios (*wakas*) advirtieron de la profunda pena que embargaba a su hijo. En ambos casos es claro que se hace alusión a relaciones de parentesco con ancestros de las yungas del Antisuyo. Según Baer (1994: 18) los grupos más cercanos a los incas en la región del Antisuyo eran los *campa* o *ashaninka* y los *matsiguenga* o *manaríes*.

Ahora bien, por Guamán Poma sabemos que los indios que estaban fuera de la montaña llamada *haua anti* adoraban al tigre *otorongo*, pues decían que esto había sido enseñado por el inca mismo y que el inca se había tornado *otorongo*. Al *otorongo* le llamaban también *achachiyaya* o ancestro progenitor (Guamán Poma 1993: 202). De Inca Roca dice que conquistó todo Antisuyo, toda la región de los *chunchos* y que él y su hijo se tornaban *otorongos* (Ibid: 82). No es difícil suponer que en los contactos con la región oriental los gobernantes incas hubiesen asimilado creencias respecto al simbolismo del jaguar y otros felinos como tampoco es difícil suponer que de algún modo se hubiesen fami-

liarizado con el uso de brebajes psicotrópicos como el ayawaska que precisamente procuran experiencias de encuentro con animales totémicos.

Es de interés anotar que otro nombre con que se conoció al jaguar fue el de choquechinchay, que alude al mismo tiempo a una constelación o estrella que se manifiesta hacia occidente (rayo que aparece por el oeste).

Explorando el vocablo *otorongo* o *uturunku*, encontramos:

*Huthuni, huthu*: Origen y principio; madriguera de donde salen las cosas (Bertonio, 1984: 170).

*Hutuy*: Poner o colocar algo en el sitio preciso de una carga (Cerrón Palomino, 1976: 56).

*Hutuuy*: Llevar en la espalda (Parker y Chávez, 1976: 69).

*Runcu*: Cesto de coca, o de ají (González Holguín, 1989: 321).

*Runku*: Costal chico, costalillo (Parker y Chávez, *Ibid*: 152).

*Lunku*: Costalillo, bolsa (Cerrón Palomino, *Ibid*: 80).

Estos términos no hacen otra cosa que describir algunos comportamientos particulares de los grandes felinos cazadores, que se dice suelen cargar sus presas a la espalda para trasladarlas a distancia. Según A. Herrera, todo ser o animal estaba representado por un doble en la bóveda celeste. Había estrellas que representaban a hombres, serpiente, perdíz, llama, etc. Choquechinchay sería el doble de Otorongo o Achachiyaya, una estrella considerada como rayo o cazador que se presenta hacia occidente. Esta idea es coherente con el pensamiento matsiguenga, según el cual los jaguares pertenecen a los saanka'rite que son los dueños del trueno y producen los rayos (Baer 1994:132). Jaguar, rayo y trueno conforman una cadena metafórica.

A.M. Hocquenghem, citando un trabajo suyo, realizado en 1981 al alimón con Sandor, dice: "Las informaciones etnológicas sobre la Amazonía indican una relación entre los ancestros y los jaguares, que tienen en común el poder del cual participan las 'naturalezas fuertes', los jefes y los chamanes. Parece claramente que, para los indígenas, los ancestros así como los jefes y los chamanes son en parte jaguares. En este sistema de pensamiento simbólico, existe una relación metonímica entre los antepasados míticos y los jaguares" (Hocquenghem 1987: 204).

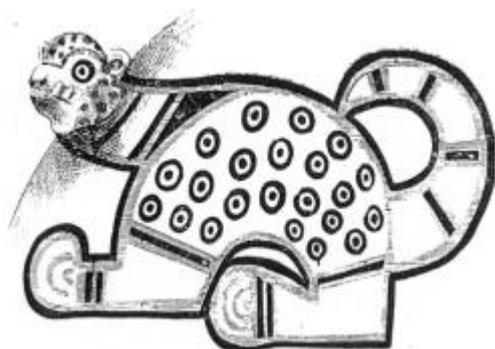


Fig. 19: Jaguar, representación en un ceramio de Copa-Carhuaz. Tomada de J.C. Tello (1923: 207)

Adicionalmente, cabe referir que en diferentes lugares de los Andes del Sur se conoce con el nombre de «*Lari, lari*» a un "Personaje maléfico que acecha desde los tejados y adquiere la apariencia de un animal, generalmente de un felino oscuro" (Fernández 1997: 231). Ya hemos destacado repetidas veces el origen *lari* de la contraparte masculina en el ciclo mítico de Pitusiray-Chukillanto.

En numerosas mitologías, durante el crepúsculo, la cansada esfera solar se sumerge en el mundo subterráneo. En la noche, el Sol-jaguar atraviesa el frío y peligroso reino de amenazantes fuerzas ctónicas. El felino solar viaja dentro de la tierra, batalla contra las potencias de la noche que encuentra a su paso y, venciendo estos obstáculos, emerge como brillante luz victoriosa. El Sol mutado en jaguar viaja por las aguas del mundo de adentro y emerge como cazador o Choquechinchay.

Estas notas quedarían con acento meramente especulativo de no mediar aquí un hallazgo de significativa importancia. En 1995, un acucioso viajero palestino dedicado al teatro experimental recalca en Calca-Cuzco y visita la laguna de Kan Kan (4,100 msnm.) en las inmediaciones de los nevados Sawasiray y Pituisiray. Era el 01 del mes de octubre y a la salida del Sol observó una enorme e impresionante sombra del perfil del rostro de una mujer, que proyectaba una formación rocosa de aproximadamente 120 metros de altura.

Este hecho incentivó una segunda visita, al año siguiente y por esa misma fecha, con el acompañamiento de otras personas y equipos de fotografía y filmación. Esta vez el hallazgo fue aún más impresionante. La formación rocosa proyectó una sombra más grande que el año anterior, dibujando el perfil de un puma “saltando sobre el perfil impresionante de un Inca”, acontecimiento que culminaba con la aparición del perfil de la *ñusta* observada el año anterior. “A medida que el sol ascendía, el rostro del Inka se deformaba y paralelamente el puma se iluminaba, como absorbiéndolo; luego apareció debajo del Inka el rostro de la *ñusta* que había visto el año anterior” (Barham 2002). La primera vez había observado la sombra unos minutos más tarde, cuando el sol ya estaba más arriba y por lo tanto solo había podido ver la parte final del espectáculo natural. Pudo comprobarse que el efecto natural de las sombras en la laguna de Kan Kan se produce en el amanecer de cinco días consecutivos al año, teniendo como día central o culminante el primero de octubre.

Una observación detenida de la serie de fotografías obtenidas por el equipo de Walid Barham, el acucioso palestino, permite distinguir algo definitivamente diferente a lo que creyó encontrar su descubridor. Las proyecciones muestran de manera indubitable una escena de ayuntamiento entre un felino y una figura humana. Recogiendo las precisiones simbólicas que se desprenden de los relatos míticos podemos decir que las sombras muestran la unión de Choquechinchay u otorongo con Pituisiray o Chukillanto.

La waka ancestro de los Antis, sellando su vinculación mítica con el linaje de una mujer Urco. Este juego de sombras se corresponde exactamente con re-

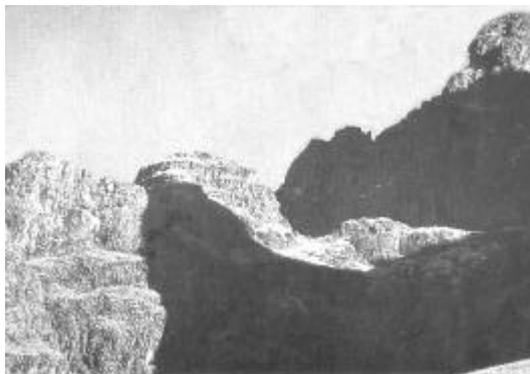


Fig. 20: Sombras en Pituisiray, advertidas por W. Barham en 1995.

presentaciones iconográficas acerca de las relaciones sexuales propiciatorias del acceso al mundo de los muertos, que simbólicamente es análoga a la iluminación por el sol o rayo negro.

El concepto de sombra guarda relación con otras ideas originarias acerca del “doble anímico”. Según Josafat Roel Pineda, *pitusira sawasira* es algo así como el espíritu de las plantas alimenticias (1966: 27), este espíritu recibe ofrendas propiciatorias específicas. La “sombra” distinta del “alma” y con funciones autónomas respecto al cuerpo y a la conciencia sensorial, goza de sus propias características junto con la posibilidad propia de existir, actuar y sentir sin depender del cuerpo (Polia 1996: 153). La unión, *siray* o *hucha* entre jaguar y ñusta, representa bien el encuentro entre el doble anímico o sombra y el alma de la tierra, unión que asegura la fertilidad y la reproducción.

“La cercanía liminal, el *tinku* entre lo femenino y lo masculino, y más abstractamente entre los contrarios, sería entonces el momento en el cual se produciría el ordenamiento futuro” (Golte 1996: 522). El *tinku* “al revés” o coito anal practicado por Sawasiray y Pitusiray implicaría la entrada de la divinidad al inframundo, la conjunción del mundo de lo vivo (homologado con el día y lo masculino) con el mundo de los muertos (homologado con la noche y lo femenino) y, como consecuencia, la restauración de la estabilidad. En palabras de Golte, la capacidad creadora “que surge del *tinku* entre vivos y muertos, muestra cómo la capacidad histórica de un individuo, aunque sea divino, surge de una acción concreta en la conjunción de opuestos, y por lo tanto no es expresión de un orden invariable, sino que podría ser por ejemplo la inauguración de un cambio, el surgimiento de un antepasado nuevo en circunstancias históricas concretas, quizás un momento de fundación dinástica.

En efecto, lo que nosotros vemos es una representación sui generis del *tinku* o encuentro entre el mundo de los vivos y el de los muertos. La similitud entre el *tinku* al revés o entrada al mundo de los muertos, registrada por Donnan (1982:120) y estudiada por Hocquenghem (1987) y Golte (1994: 114), y las sombras descubiertas por Barham, es sencillamente evidente. No se trata entonces de una expresión simbólica alusiva a la iluminación de un Inka (como intenta explicar Barham) sino, a todas luces, de un encuentro entre el ancestro felino y la mujer que origina los derechos de acceso a las fuentes de agua.

Aventuramos la hipótesis de un antiguo mito que deslinda los términos de participación de las mitades *oma* y *urco* en el uso del agua en esta región del Kuntisuyo. La formulación del tipo Aqoytapia (jaguar) - Chukillanto pudo haber sido reinterpretada o reformulada por una versión del tipo Sawasiray-Pitusiray, en tiempos del nuevo régimen Inka al que corresponde la figura del kuraka o Inka Urco (uno de los hijos del Inka Wiracocha). Sobre esto, volveremos en el siguiente acápite.

De alguna manera, el hallazgo de las sombras en la laguna de Kan Kan no hizo otra cosa que refrendar los términos del mito, pues -como ya se dijo- Chukillanto quiere decir sombra del rayo. Por otro lado, otro nombre, y seguramente más

antiguo, con el que los campesinos de la zona conocen a la laguna de Kan Kan es Llanthu Qocha (laguna de las sombras). Tarde o temprano tenía que haberse descubierto por qué las gentes llamaban así a esta laguna, aunque los pobladores de Qanqaray lo hubiesen olvidado, el mito estaba para recordarlo.

Según Gose, en Huaquirca-Apurímac, las gentes consideran que Sawasira tiene afinidad con el ánimo humano que provee energía, y que Pitusira tiene afinidad con el alma humana que hace posible la encarnación. En términos de los mitos que examinamos esto significaría que la sombra del jaguar (el *saank'arite* prototípico de la especie) confiere la energía contenida en el agua y que Pitusira-Chukillanto recepciona la energía y la transmite a todos los productos de la tierra, a *imaimana ñauraicuna ñawin* en palabras de Guamán Poma.

#### 4.5 Las relaciones urco-uma en los mitos de Pitusiray

Thérèse Bouysse Cassagne, a partir de un texto escrito en 1585 por Luis Capoche, ha llamado la atención sobre la presencia de dos divisiones internas o *suyus* particulares en el ámbito del Collao: Urcosuyo y Umasuyo. Según Capoche, el bando llamado Urcosuyo (masculino) comprendía a la gente que habitaba en lo alto de los cerros y que se caracterizaba por su espíritu aguerrido; Umasuyo (femenino), por su parte, identificaba a los habitantes de los llanos o valles orientales y de las riberas de las aguas, llamadas *uma* en lengua aymara.

El sistema espacial que manejaban los habitantes del Collao, antes de los incas, habría obedecido, de esta manera, a una cosmovisión propia. Bouysse Cassagne logró identificar efectivamente las probables áreas que ocupaban los grupos humanos considerados *urcos* y *umas*, apercibiéndose que todos los señoríos circunlacustres, excepto el Lupaca, fueron bipartitos, porque constaban de las dos mitades urco y uma. Los *urcos* se habrían implantado en las partes altas del lado occidental altiplánico, y los *umas* en una faja territorial extendida en la parte oriental del Lago Titicaca.

Datos contenidos en las listas de mitayos ubicados en Potosí, ayudaron a reconstruir la antigua distribución espacial a partir del pueblo de Urcos (situado a pocos kilómetros del Cuzco). De dicha reconstrucción se desprende que etnias Canchis, Canas, Collas y Pacajes ocupaban tierras urco y uma. Lupacas, Carancas, Quillacas y Caracaras estaban circunscritos al parecer al espacio *urco*; mientras que los Charcas lo estaban en *uma*, faltando datos específicos sobre los señoríos Chuis y Chichas.

El mapa de los señoríos correspondientes al modelo urcosuyu/umasuyu resultó expresando la gran división ecológica puna-valle, con referencia al eje o *seqe* noroeste/sureste (río Azángaro-Titicaca-Desaguadero y sus prolongaciones). Cabe suponer que este eje no concluía necesariamente en la localidad de Urcos, sino que se prolongaba mucho más al norte; de hecho, sabemos que los

ayllus de la actual localidad de San Gerónimo (aún más próxima al Cuzco) se consideraban umas.

Sostiene Bouysse Cassagne que en este dualismo se enfrentaban dos bloques territoriales, ya que la oposición y la diferenciación englobaba incluso los cultos que los dos grupos estaban llamados a practicar: Los collas (urcos) veneraban a las montañas y les ofrendaban llamas negras; en contraposición, los Urocollas y los Puquinacollas (umas) rendían culto a la waka Titicaca y sacrificaban llamas blancas. Ajustando esta oposición étnica al ciclo de Pitusiray, podemos precisar un modelo que expresa más bien un par de opuestos complementarios, puesto que en los rituales del Omaraymi solía sacrificarse camélidos blancos y, si faltaba agua, se ataba camélidos negros en un llano, a los que no se les daba de comer hasta que lloviese. Estos rituales confirman la complementariedad de urcos y laris con motivo de los ritos propiciatorios de las lluvias.

La cópula anal entre el ancestro lari (*uma*) y la mujer noble (*urco*) expresa cabalmente el principio de oposición complementaria. Aún así, advertimos que la dualidad urco-uma debería entenderse como base de una cuatriparticipación, pues *urco* y *uma* pudieron tener a su vez sus correspondientes mitades masculina y femenina. En términos del mito de Pitusiray puede decirse que Chukillanto-Pitusiray representa a la parte femenina de Urco (masculino) y que Sawasiray-Acoytapia representa a la parte masculina de Lari-Uma (femenino). Viene al caso señalar que los aymaras designaban a los Urus como *uma jaqi* u “hombres del agua”, y a los habitantes de Larecaja como *umasuu jaqi* u “hombres del lado uma”. Los Lari de Calca serían, en este sentido, homólogos de los Larikajas del altiplano sureño.



Fig. 21: Composición de Manuel Gibaja para el Festival de 1982 (Estrada 1992: 56).

En el ámbito *chawpi* o *taypi* (el área intermedia, central o interfase) las divinidades ctónicas, pachamama, mamaqota y los ancestros, podían ejercer una fuerza centrípeta que afirmase la complementación. Esta complementación de opuestos dentro de un sistema de bipartición del tipo urco-oma parece confirmarse en los relatos del ciclo de Pitusiray. El pueblo Urco (dominio del kuraka Urco Huaranca u Orqo Waranqa) consigue una participación en el uso de las aguas de la laguna de Kan Kan o Llanthu Qocha gracias a la mediación de Pitusira. Del lado Lari el mediador resulta ser Acoytapia, el propio ancestro o mallki, espíritu del mundo de los muertos o sawasira que se manifiesta como felino. En es-

tos términos, la laguna de Kan Kan o Llanthu Qocha se homologa con el arquetipo hidráulico que es el lago Titikaka.

Podemos llevar aún más lejos la interpretación. Los mitos del ciclo de Pitusiray parecen expresar dos puntos de vista básicos: en unas versiones, los dueños de las fuentes de agua resultan cediendo derechos de uso a los habitantes de Urco, por causa del atrevido pastor Acoitapia quien resulta enamorándose de la ñusta Chuquillanto, una de las hijas del Sol; en otros relatos, el kuraka de Urco obtiene derechos sobre un canal de riego, mediante el establecimiento de un vínculo parental o alianza con Sawasira a quien concede la mano de su hija Pitusira. No hay que hacer mucho esfuerzo para advertir que podemos estar ante una misma trama contada ora por la mitad lari (*uma*), ora por la mitad urco. En un caso es el punto de vista de los dueños originarios de la fuente de agua y, en el otro es el punto de vista de los que acceden a su aprovechamiento mediante un contrato mítico cuya permanencia se fundamenta objetivamente en la petrificación.

Laris y Urcos debieron definir su participación complementaria mucho antes que el advenimiento de los Inkas obligase a reinterpretar los mitos originarios. No otra cosa significa la presencia de Orqo Waranqa, a quien se atribuye la condición de hijo del Inka Wiracocha. Antiguos protagonistas de las convenciones sobre el agua, son sustituidos por nuevos personajes que se ubican dentro de la estructura social del estado inka y fundan un nuevo orden que implica una readecuación de los referentes míticos. Más tarde se operaría un cambio adicional: la petrificación, consecuencia natural del otorgamiento mítico de derechos sobre el agua, sería explicada como castigo de la divinidad contrariada y, en estos tiempos, como “encanto” o transformación mágica operada por la deidad montaña.

En su análisis semiológico sobre la petrificación en el Manuscrito de Huarochirí, C. Rubina (1992: 74-7) distingue una forma positiva (recompensa) y una forma negativa (castigo); sin embargo, el sentido punitivo de la petrificación en muchos relatos podría constituir una reconceptualización influida por el pensamiento religioso occidental, conforme lo advierte S. McCormack (1991: 323):

“Here the Andean mythic motif of transformation into rock, which articulates one of the fundamental linkages between the human and the natural world, has been converted into the Christian motif of sin and its punishment”.

#### **4.6. Una homologación con el mito de «Los hermanos Ayar»**

En esta parte del trabajo, vamos a cotejar el ya examinado mito de Pitusiray y Sawasiray con una versión mítica no equivalente, a partir de la alusión que se hace a estos dos términos en el mito de «*Los hermanos Ayar*», según Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1993: 195-6).

## PITUSIRAY Y SAWASIRAY EN EL MITO DE LOS HERMANOS AYAR <R20>

( Versión de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, 1613)

(Estando los hermanos Ayar en Colcapampa, vieron un bulto en el pueblo de Sañuc y creyeron que era algún indio. Enviado uno de los hermanos a cerciorarse, quedó atrapado, "ojeado" por aquel ser que era un *waka*, así también lo fue otro de los hermanos que fue con él).

Y por el dicho Mancocapac viendo quel uno y el otro se tardaban tanto, bino con gran enojo en donde halló a los dos ermanos ya medio muertos, les preguntó cómo se tardaba tanto y entonces dizen que el uno y el otro le respondió con çeñas quejándose de una piedra questaba allí enmedio de los dos, y, oydo aquello, llegó junto a ellos a preguntarles de qué se quejava, y, como les dijo que aquel ydolo y guaca lo hauían hecho aquel mal, entonces el dicho Apumancopac dió coçes a la dicha piedra <y uaca> con grande enojo, dandole con la bara de tupa y uri en la cabeça al dicho ydolo; y luego, dentro de aquella piedra comensó a hablar como si fuera persona, y cabisbajo, y començó a dezir al dicho Manco Capac que «si no obieras traydo aquella bara que os dejó aquel viejo boçenglero (Tonapa), <no os perdonara, que también os hiziera> a mi gusto. Andad, que abéis alcansado gran fortuna, que a este tu ermano y ermana lo quiero gozar porque pecaron gravemente <pecado carnal>, y así combiene que esté en el lugar donde estubiere yo, el cual se llamaría *Pituçiray, Sauasiray*».

Este relato valiosísimo, confirma plenamente que existe un nexo entre los vocablos pitusiray-sawasiray y el *tinku* sexual. El mito que relata Murúa ([1590] 2001: 41) dice que Ayarcache se asentó sobre la Waka Chimpo y Cahua a quien le dijo "estemos juntos" y lo tuvo oprimido.

La sodomía como práctica de orden religioso ritual está documentada en los cronistas. Tomemos algunos textos de Cieza (1553) "...en todo el Perú no se hallaron estos pecadores, sino como es en cada cabo y en todo lugar uno, o seis o ocho o diez, y éstos, que de secreto se daban a ser malos; porque los que tenían por sacerdotes en los templos, con quien es fama que en los días de fiesta se ayuntaban con ellos los señores, no pensaban ellos que cometían maldad ni que hacían pecado sino por sacrificio y engaño del Demonio se usaba".

En otro párrafo leemos "Y así, digo que, después del templo de Curicancha, era la segunda huaca de los Incas el cerro de Guanacaure, que está a la vista de la ciudad y era por ellos muy frecuentado y honrado por lo que dicen quel hermano del primer Inca se convirtió en aquel lugar en piedra al tiempo que salían de Pacaritambo, como al principio se contó ( ... ) y en algunos días se sacrificaban hombres y mujeres, antes que fuesen sacrificados, los sacerdotes les hacían entender que habían de servir aquel Dios que allí adoraban"<sup>28</sup>.

Otro comentario puntual de Cieza (Op.cit.: 167) dice: "Verdad es que generalmente entre los serranos y yungas el demonio ha introducido este vicio debajo

---

<sup>28</sup> CIEZA DE LEON, Pedro: *El señorío de los incas*, Edit. Universo, Lima 1973. p. 97 el primer párrafo, y p. 105 el segundo.

de especie de santidad, y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos o más, según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres ( ... ) y agravándoles la fealdad del pecado, me respondieron que ellos no tenían culpa, porque desde el tiempo de su niñez los habían puesto allí sus caciques para usar con ellos este maldito y nefando vicio y para ser sacerdote y guarda de los templos de sus ídolos".

Según Cabello Valboa (1586), el hechicero del pueblo de Saño estaba en ayunos "llamabase la guaca Santuario que estaba a su cargo Chimbo y Cahua", Ayarcache llegó donde el sacerdote y se arrimó a par de él y le pidió que viviesen y habitasen juntos y el descomedido Ayarcache se sentó sobre el hechicero.

El nombre de *Chimpuy Qhawa* quería decir: El observatorio y observador del halo del sol.

En quechua:

*Chimpu*: Señal de lana, cerco del sol o de la luna, tener cerco.

*Kahua* o *Qhawa*: Mirar, cuidar, cuidante, que está a cargo.

En aymara:

*Qawaya*: Canto, borde.

*Qhawa*: Piel de reptil, coraza, camiseta antigua.

*Qhawaña*: Espiar, mirar disimuladamente.

*Q'awa*: Lugar maléfico donde aparecen espíritus, sucio, barranco.

*Q'awaña*: Cortar la piel (por una sogá ajustada fuertemente).

Se insinúa el deseo sodomita del waka de Sañuc respecto a Ayar Kachi a quien finalmente retiene para sí junto a su hermana(o), *por haber pecado gravemente pecado carnal*.

SAWASIRA	encima	Cópula	AYAR KACHI	Cópula
PITUSIRA	doblado		CHIMPUY QHAWA	

El mito alude a un ciclo referido al ayuntamiento de aves, seres divinos o celestes, o a éstos y humanos. La cópula deviene en un término de alianza.

La referencia alegórica a los pájaros en los nombres de los personajes protagonistas del mito de Pitusira y Sawasira, además de la etimología rastreada, se revela principalmente en la precariedad del *tinku* "al revés", análoga a la brevedad de la cópula en las aves. En aymara, según el diccionario de Büttner y Condori (1984) *sira* quiere decir contacto sexual especialmente entre aves y *sirantaña* significa hacer el acto sexual rápidamente (como ocurre entre el gallo y la gallina).

Los atrevidos hermanos Ayar (hermano y hermana) fueron retenidos por el waka de Sañuc y capturados por la piedra. Otros mitos dicen que Ayar Cachi que-

dó convertido en piedra y fue llamado Guanacauri desde entonces. La pareja de hermanos al igual que los esposos Pitusiray y Sawasiray son petrificados.

La institución del sacrificio llamado *Capa Cocha*, que es sacrificar dos niños (macho y hembra) al ídolo Huanacauri, conforme indica Sarmiento de Gamboa, es también una evidente correspondencia con el mito de Pitusiray y Sawasiray en el que la conversión de los esposos en montañas es una Capacocha (requerimiento o solicitud suprema) que propicia una restauración del orden cósmico.

De otro lado, en el mito de los hermanos Ayar, la explícita alusión que hace Santa Cruz Pachacuti a los términos Pitusiray y Sawasiray, puede explicarse por la muy común asociación mítica de los seres alados con personajes de origen divino o sacro. Parece evidente además que la ocurrencia del “pecado nefando” remita a la adopción de una posición decúbito ventral en el sujeto pasivo “Ayar Ucho luego queriéndose desviar, no pudo, porque se halló pegadas las plantas de los pies a las espaldas de la guaca” (Sarmiento de Gamboa). “I como (Ayarcache) llegó a donde el hechicero estaua arrimose a par de él, y por buenas palabras le comenzo a persuadir a que bibiessen, y abitassen juntos, y el descomedido Ayarcache se sentó sobre el hechicero el cual quiriendo volver el rostro para conocer quien tal atrebimiento cometía, ya no fue en su mano porque tenían pegadas y estampados los pies en la tierra...” (Cabello Valboa 1951)

En este caso, a través de la relación carnal entre el sacerdote de Sañu y uno de los hermanos Ayar, el mito puede estar expresando de manera críptica la práctica de relaciones sexuales con fines rituales, incluida la sodomía o relación homosexual. El mito refiere indirectamente una práctica de servicio sexual de carácter religioso. Recordemos que en varios mitos Ayar Cachi aparece convertido en un ser alado, que luego permanecerá como waka en Wanakawri.

El mito de «Los hermanos Ayar» entronca indiscutiblemente con grandes ceremonias rituales tales como: la Capacocha, el Warachiku, Rutuchiku, Kikuchiku, etc., que se debían realizar en memoria del waka en que se convirtió uno de los Ayar luego del suceso de Wanakawri. El Waka Wanakawri, conocido como la segunda persona del inka Manco Cápac, motivaba grandes festividades vinculadas principalmente con el propiciamiento de las lluvias y los auspicios de triunfo en la guerra. Aquí se ha podido apreciar que guarda también correspondencia con el ciclo mítico de Pitusiray, ya que la conjunción con el mundo de los muertos fue entendida aparentemente como una condición para el acceso de los Ayar a las fuentes de agua de Hurin Chacan y Hanan Chacan que irrigaban un sector importante del Valle del Cuzco. Una vez más, los ancestros transformados en divinidades o *wakas/apu*, están presentes como entidades que dispensan vitalidad y que otorgan los dones de la fertilidad y la reproducción.

El estudio del ciclo de Sawasiray-Pitusiray muestra que las *wakas/apu*, identificadas con ancestros epónimos de los ayllus, actuaban como marcadores y proveedores del agua, y que este hecho les confería a estas deidades un rol de

máxima importancia para la cohesión social y la identidad de quienes se consideraban sus descendientes. Los ancestros deificados eran considerados animadores de plantas y animales. Para inducir la intervención benéfica de sus ancestros, las gentes debían propiciar la conjunción del mundo de los vivos con el mundo de los muertos, esto es de *kay pacha* con *ukhu pacha*, lo que se simbolizaba mediante el coito ritual *per anum* que representaba exactamente la entrada al mundo de los muertos. El enlace mítico de mujeres u hombres con *wakas/apu* podía determinar el establecimiento de alianzas o derechos de participación en las concesiones hidráulicas, derivados de una reciprocidad entre patrilinajes míticos.

Sobre el simbolismo de rituales prehispánicos relativos a la instauración y la inversión del orden ha trabajado sostenidamente A. M. Hocquenghem; su modelo permite apreciar que "...el culto a los ancestros organiza las representaciones de las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, las relaciones de autoridad y las relaciones de producción" (Hocquenghem 1987: 35). En concordancia con la idea de Golte sobre los momentos de conjunción de los opuestos fundamentales (femenino-masculino, noche-día, abajo-arriba, derecha-izquierda, cálido-frío), el ciclo de Sawasiray-Pitusiray corrobora que la complementariedad de contrarios corresponde a una manera de pensar y expresar la generación de cambios (Golte 1996: 521). En este caso concreto se comprueba que la conjunción con el mundo de los muertos resulta fundamental para el acceso a las fuentes de agua, la llegada oportuna de las lluvias, la conversión de tierras de secano en tierras de regadío, la fecundación de la tierra y la reproducción. Es visible que el desarrollo del ciclo productivo, cada nuevo año agrícola y pecuario, demanda en el mundo andino una homologación con los cambios del entorno natural; la época de siembra coincide con el paso de los meses fríos (*chiri mita*) a los cálidos (*ruphay mita*), homologación que se hace efectiva con la intervención de ancestros transformados en divinidades o *wakas/apu*, a quienes se atribuye poder dispensador de vitalidad y de control sobre la fertilidad.

## Anexos:

### *El pastor Acoytapia y la ñusta Chuquillanto según Murúa*

El relato que proporciona Murúa es quizá menos obvio que el de Sawasira y Pitusira en cuanto a las preocupaciones sobre la disponibilidad de agua para las actividades agrícolas y pastoriles, pero encierra un argumento esencialmente análogo que ayuda a percibir detalles concurrentes al análisis que hemos efectuado:

#### **En que se pone una ficción y suceso de un pastor Acoytapia, con Chuquillanto hija de el Sol <R21>**

(Versión de Martín de Murúa, Siglo XVII)

No muy lejos de la ciudad del Cuzco, que son unos cerros llamados Saua Siray y Pitusiray, que están junto a los pueblos de Guayllabamba y Calca, en que dicen se convirtieron un pastor, por nombre Acoitapia, y una *ñusta* de las que estaban consagradas al Sol, llamada Chuquillanto, y lo tienen por tradición.

En esta cordillera y sierra nevada, que está encima del valle de Yucay (cuatro leguas del Cuzco), famoso por sus muchas huertas y recreaciones llamada Saua Siray, guardaba el ganado blanco del sacrificio, que los Yngas ofrecían al Sol. Un indio natural de los Lares, llamado Acoitapia, el cual mozo, dispuesto y de gallardo entendimiento, andaba tras su ganado todo el día, y cuando el ganado descansaba, también el pastor lo hacía tocando una flauta suave y dulcemente, en que era muy diestro, no sintiendo cosa que le diese pena, ni que le alterase su contento con disgustos ni pesares, de cuidados propios ni ajenos.

Sucedió un día, cuando con más descuido estaba tocando la flauta, y recreándose con los acentos de ella, una cosa que de todo punto le metió en hartos cuidado, y fue que a él llegaron las dos hijas del Sol, que en toda la Sierra tenían lugares donde acogerse y guardas en todos los contornos. Podían estas hijas del Sol espaciarse por toda la Sierra, y regocijarse en los prados y fuentes de ella, pero en llegando la noche se recogían a su casa, en cuya entrada las guardas y porteros las miraban, y cataban si llevaban alguna cosa que dañarlas pudiese. Llegaron súbitamente adonde el pastor cantaba, preguntándole por el ganado y el pasto dónde lo traía. Como llegaron de repente al pastor, y él nunca las había visto, quedó admirado de tan rara belleza y hermosura; como eran dotadas las dos *ñustas*, y turbado se hincó de rodillas delante de ellas, entendiéndolo que no eran cosa humana, ni en el ser humano cabía tanta belleza, y con la turbación no les respondió palabra. Ellas, conociendo en su semblante lo que en su pecho tenía, le dijeron que no temiese, que ellas eran las hijas del Sol, tan celebradas en toda aquella Sierra y, por más asegurarle, le tomaron del brazo haciéndole que se sentase y preguntándole otra vez por su ganado. El venturoso pastor, alentado con la afabilidad de las *ñustas*, se levantó, besándoles las manos, y de nuevo admirándose de tanta hermosura y donaire de ellas y, a lo que le preguntaron, respondió con unas razones tan poco compuestas, causado del espanto y novedad, que ellas también se espantaron de ello. Y la mayor llamada Chuquillanto, que de la gracia y disposición de Acoitapia se había pagado y aún aficionado extrañamente, por entretenerse le hizo diversas preguntas, cómo era su nombre, de dónde era natural y quién eran

sus parientes. A todo satisfizo el pastor, algo más asegurado. Estando en estas razones, puso Chuquillanto los ojos en un tirado de plata que el pastor tenía encima de la frente, llamado entre los indios *canipu*, el cual resplandecía y hacía unos visos graciosos, y vio en el pie dos aradores muy sutiles y, mirándolo de más cerca, vio que los aradores estaban comiendo un corazón. Agradada de ello le preguntó Chuquillanto que cómo se llamaba aquel tirado de plata, Acoitapia le respondió que se llamba *Utussi*, el cual vocablo hasta ahora no se ha podido alcanzar su verdadera significación, y es de notar que lo que comúnmente llaman *canipu* él le dijese se llamaba *Utussi*.

La ñusta, habiéndolo visto muy despacio, se lo volvió y aún con él su corazón, y se despidió del pastor, llevando muy en la memoria el nombre del plumaje y el de los aradores. Iba pensando cuán delicadamente estaban dibujados, y al parecer vivos, comiendo el corazón y aún a ella se lo roían y consumían. Y en todo el discurso del camino no trató otra cosa con su hermana sino de la gentileza y talle de el pastor, y la mucha gracia con que tocaba su flauta y de sus razones, hasta que llegaron a sus palacios y morada, donde las *ñustas* hijas del Sol tenían su habitación.

A la entrada, los porteros y guardas las cataron y miraron con diligencia si llevaban alguna cosa consigo, porque refieren que, algunas veces, sucedió a algunas *ñustas* de aquellas llevar a sus galanes metidos en los chumpis, que acá llamamos fajas, y otras en las cuentas de las gargantillas que se ponían en las gargantas, y recelosos de esto los porteros las miraban con mucho cuidado. Entradas en los palacios hallaron las mujeres del Sol, que las aguardaban para cenar, teniendo guisadas muchas diferencias de comidas, que ellas usaban en ollas de fino oro.

Chuquillanto con el desasosiego que en su corazón llevaba, no quiso cenar con su hermana y las demás, sino luego se metió en su aposento, diciendo que venía molida y cansada de andar por la sierra, y a la verdad la memoria del pastor la molía y fatigaba más que el cansancio, que de muy buena gana tornara salir luego y andar por la sierra, a trueque de gozar de su vista. Las más cenaron y Chuquillanto, retirada en su aposento, un tan solo punto no podía sosegar, que el corazón ardía en vivas llamas, y con la soledad las aumentaba y crecían a más andar, y ya deseaba el día, y la noche le parecía larga y penosa. Luchando con el nuevo amor, y con la fuerza que en su pecho hacía por desecharlo al principio, se quedó dormida con algunas lágrimas que bañaban su rostro.

Había en esta morada, dedicada a solas las hijas y mujeres del Sol, palacios grandes y suntuosos, y en ellos infinitos aposentos ricamente labrados, y en ellos vivían las mujeres e hijas del Sol dichas, traídas de las cuatro provincias sujetas al Inga, y en que dividió su extendido reino, llamadas Chinchai Suyo, Conti Suyo y Colla Suio y Ante Suyo. Y para estas cuatro diferencias de mujeres había cuatro fuentes de agua clara y cristalina, que salían y traían su curso de las cuatro partes dichas, y en esa fuente se bañaban las naturales de las parte donde corría. Llamábanse las fuentes la de Chinchai suio, que estaba a la parte del occidente, Sulla Puquío, que significa fuente de guijas, y la otra se llamaba Llullu Chapuquío, que significa fuente de ovas, y estaba a la parte oriental, que se dice Colla Suio; la otra, hacia la parte de septentrión, se decía Ocorura Puquío, fuente de berros, que es Conte Suio, y la de hacia mediodía se llamaba Siclla Puquío, que quiere decir fuente de ranas, que es Anti Suyo.

En estas fuentes se bañaban las que hemos dicho que dedicadas al sol moraban en aquella casa.

La hermosa Chuquillanto, metida en un profundo sueño, parecíales que veía un ruiseñor volar y mudarse de un árbol en otro, cantando suavemente, y con su dulce armonía la entretenía y, después de haber cantado, se le vino a poner en sus faldas, y la empezó a hablar, diciéndole que era la causa porque estaba triste y a ratos suspirando, que no tuviese pena ni imaginase en cosa que se la pudiese causar; y la *ñusta* le respondía que sin duda muy presto acabaría su vida, si no le daba remedio a su mal, y el ruiseñor le respondió que él se le daría muy conforme a su gusto, que le dijese la ocasión de su tristeza, a lo cual Chuquillanto, brevemente, le decía el mucho amor que había cobrado al pastor Acoitapia, guarda del ganado blanco de su padre el Sol, y que muy presto vería su muerte si no le veía y, por otra parte, si fuese sentida de las mujeres de el Sol, su padre, la mandarían matar su padre. Entonces el ruiseñor le dijo que no le causase aflicción aquello, que se levantase y pusiese en medio de las cuatro fuentes y allí cantase lo que más en memoria tenía, y que si las cuatro fuentes concordasen en el canto, respondiéndole lo mismo que ella cantase, que seguramente podía hacer lo que quisiese. Y diciendo esto el ruiseñor se fue y la *ñusta*, despavorida, despertó espantada del sueño y, a grandísima prisa, se comenzó a vestir y, como toda la gente de la casa estuviese en profundo sueño sepultada, tuvo lugar, sin ser sentida, de levantarse, y fuese y púsose en medio de las cuatro fuentes y empezó a cantar, acordándose de los aradores y tirado de plata en el cual estaban comiendo el corazón, que dijimos, y decía suavemente, *micuc, isutu, cuyuc, utussi cusin*, que significa: arador que estás comiendo el utussi que se menea dichoso es, y luego comenzaron las cuatro fuentes, unas y otras, a decirse lo mismo a gran prisa, respondiendo a la ninfa con mucha conformidad y consonancia, de que la *ñusta* quedó contentísima, pareciéndole que no había más que desear, pues todo correspondía a su deseo y las fuentes se le mostraban favorables. Así se volvió a su aposento lo poco que de la noche quedaba, deseando la luz del día por ver a su querido pastor Acoitapia.

El desenlace de esta historia motiva una segunda parte, ya que según Murúa la ficción y fábula, tal como la referían los indios antiguos, era bastante amplia y pródiga en detalles:

### **Del fin desdichado que tuvieron los amores de Acoitapia y Chuqui Llanto <R22>**

(En que culmina la versión de Martín de Murúa, Siglo XVII)

Después de partidas las dos *ñustas* para su casa, quedó el pastor Acoitapia con su ganado y, habiéndolo recogido, se metió en su cabaña, triste y pensativo, acordándose de la hermosura de la bella *ñusta* y de su traje y bizarría, y ocupado su corazón con el nuevo cuidado, y aún con la desesperación, que el acordarse y considerar quién ella era, y la dificultad que en su amor podría tener le causaba, porque las semejantes hijas del Sol eran respetadas, y miradas, de todos los pastores con mucha veneración, y ninguno se atrevía a poner en ellas los ojos por miedo del gran castigo que en los tales se ejecutaba. Y con esta consideración, tocando a ratos su flauta y a ratos lanzando ardientes suspiros de lo más interior del alma, y bañando la tierra cercana en sus cálidas

lágrimas, solo un triste ay se le oyó, que a las piedras enterneciera y aun las ovejas del solo pastor, como no acostumbradas a oír semejante lamento en su guarda, llegándose a la puerta de la choza casi le querían ayudar, el cual después de haber consumido casi toda la larga noche en sus imaginaciones y llanto, al alba se quedó amortecido, vencido de la fuerza de su mal, que le iba consumiendo los vitales espíritus, y quería mediante la muerte triunfar del atrevido pastor y, sin duda, allí feneciera sus días si el remedio para él no le viniera presto.

Tenía este Acoitapia, en los lares donde era su naturaleza, la madre que le parió, que sin duda debía de ser de aquellas que los indios respetaban entre sí con nombre de adivinas. Esta supo la aflicción y trabajo en que estaba su único hijo y que, sin duda ninguna, la vida se le acabaría muy presto si el remedio no le venía. Y alcanzada la causa de su mal por el demonio, tomó un bordón muy galano y pintado que ella tenía en gran virtud para tales sucesos, y sin detenerse tomó el camino por la sierra, ayudada del que le hizo sabedora dio la pena de su hijo y, antes que el sol saliese, estaba ya en la cabaña de su hijo. Entró en ella y vio amortecido y muy cerca de muerto, todo bañado en lágrimas; despertóle con dificultad e hízole volver en sí. Cuando Acoitapia vio y conoció a su madre fue admirado, no sabiendo como tan presto remedio a su tristeza y medicina a su mal, que se alentase y, con esto, salió de la cabaña y, de junto a unas peñas, cogió cantidad de ortigas, comida según dicen los indios apropiada para la tristeza y alegrar el corazón, de ellas hizo un guisado a su modo.

Aún no había acabádolo cuando las dos hermanas, hijas del Sol, estaban a la puerta de la chozuela de Acoitapia. Porque Chuqui Llanto, al amanecer, se vistió y con su hermana, en achaque de pasearse por los verdes prados de la sierra, se salió de la casa y enderezó a donde estaba su nuevo amor; porque su corazón a otra parte no le guiaba y, algo fatigadas de el camino, se sentaron junto a la puerta y, como viesan dentro a la vieja, la hablaron pidiéndole si tenía algo que darles a comer, que venían hambrientas. La vieja, hincada de rodillas, les dijo que no tenía otra cosa que darles, sino aquel guisado de ortigas, el cual ellas recibieron con mucha voluntad y, con no menos gusto, empezaron a comer. Chuqui Llanto revolvió los ojos por la cabaña, por si vería con ellos a su querido Acoitapia, pero, al tiempo que ella y su hermana llegaron, se había ocultado, por orden de su madre, dentro del bordón que había traído. Y como Chuqui Llanto no le viese, preguntó por él; la vieja le respondió que era ido con el ganado y Chuqui Llanto, aficionada a la hermosa labor del bordón, le tornó a preguntar que cuyo era aquel tan lindo bordón, y de dónde lo había traído; la vieja le respondió que antiguamente había sido una de las mujeres queridas del Pacha Camac, huaca celebradísima en los llanos, junto a la Ciudad de los Reyes y cuatro leguas de ella, y que por herencia le venía a ella. Chuqui Llanto enamorada del bordón con mucha prestancia se lo pidió, y la vieja, aunque al principio, por dárselo más a desear, se lo negaba, al fin se lo concedió. Tomólo Chuqui Llanto en sus manos, pareciéndole mucho mejor que antes y, habiendo estado un rato con la vieja, como el deseo de ver Acoitapia la instigase, se despidió de ella y se fue por los prados revolviendo sus inquietos y hermosos ojos de una parte a otra, por ver si le vería.

Todo el día gastaron las dos hermanas de unos lugares a otros, no parando, con deseo Chuqui Llanto de gozar de la vista y conversación del pastor, que su hermana bien ignorante de ello estaba, y como el sol ya fuese inclinado y alargando sus sombras, cansadas dieron la vuelta hacia los palacios, con sumo do-

lor de Chuqui Llanto en no haber alcanzado a ver el que consigo llevaba, metido en el bordón. Y llegado a las puertas las guardas las miraron con diligencia, como todas las veces lo hacían, y como sólo vieses, de nuevo, el bordón que claramente traían, cerraron sus puertas y ellas entraron en sus aposentos, sin querer Chuqui Llanto asistir a la cena con su hermana y las demás hijas y mujeres del Sol, que el fuego que traía en su pecho no la dejaba comunicar con nadie, sino a solas quería que ardiese, para que más se acrecentase, y puesto el bordón junto a su cama se acostó y, pareciéndole que estaba sola, comenzó a llorar y a suspirar a ratos por el pastor, hasta que, cerca de la media noche, se quedó dormida.

En esto, Acoitapia salió del bordón donde estaba oculto y, hincado de rodillas delante de la cama de su ñusta, la llamaba con una voz mansa, por su nombre. Ella despertó despavorida y, con grandísimo espanto, se levantó de su cama y vio junto a ella a su querido pastor vertiendo lágrimas. Ella que lo vio, turbada de tal acontecimiento se abrazó a él preguntándole cómo había entrado allí dentro, estando los palacios cerrados, él le respondió que en el bordón que su madre le había dado había venido, sin que nadie lo sintiese. Entonces Chuqui Llanto le cobijó con las mantas de *lipi* labradas, que en su cama tenía, y de *cumbi* finísimas, y durmieron juntos los dos amantes, y cuando sintieron que quería amanecer, Acoitapia se metió en el bordón, viéndole su *ñusta*.

Después que el sol había bañado toda la sierra, Chuqui Llanto, por gozar a solas y sin estorbo de la conversación de Acoitapia, tomó su bordón, y dejando a su hermana en los palacios, se salió de ellos y se fue a los prados, con su bordón en la mano y, llegando a una quebrada oculta, se sentó con su querido pastor, que ya del bordón había salido a platicar. Pero sucedió que una de las guardas, notando que había salido Chuqui Llanto sola, cosa que nunca hacía, la siguió y, al fin, aunque en lugar escondido, la halló con Acoitapia en su regazo, y como tal viese empezó a dar grandes voces. Acoitapia y Chuqui Llanto, que se vieron descubiertos, temerosos que si los cogiesen les darían la muerte, pues su delito no se podía ya encubrir, se levantaron y se encaminaron, huyendo hacia la sierra que está junto del pueblo de Calca y, cansados de caminar, se sentaron encima de una peña, pensando estar ya salvos y seguros, y allí se quedaron con el cansancio adormecidos y, como entre sueños oyese gran ruido, se levantaron, tomando ella una ojota en la mano, que la otra traía calzada en el pie, y queriendo otra vez huir, mirando a la parte del pueblo de Calca, el uno y el otro fueron convertidos en piedras. Y el día de hoy se parecen las dos estatuas desde Guaila Bamba y desde Calca y de otras muchas partes, y yo lo he visto muchas veces. Llámase aquella tierra Pitu Sira, y éste fue el fin de los amores de los dos amantes Acoitapia y Chuqui Llanto, los cuales los indios celebran y refieren, como cosa sucedida en tiempos antiguos, con otras fábulas que también cuentan.

### *El festival contemporáneo del Unu Urco o Unu Hurquy*

Actualmente se realiza una representación teatralizada del mito de Sawasira y Pitusira, con variantes introducidas por sus organizadores primigenios y continuadores. La representación forma parte de un festival originado en 1974, año en que un grupo de calqueños presentó en un concurso folklórico la denominada "Danza guerrera para el Unu Urco". Posteriormente, a iniciativa de un grupo

de personalidades de Calca, se constituyó una comisión central encargada de organizar la escenificación y el festival del agua. Es así que en 1981, como parte del programa de celebración del aniversario de Calca y conmemorando el LXXXII aniversario de la elevación de Villa a Ciudad de Calca, se llega a realizar la primera presentación de este evento contemporáneo.

La ceremonia del Unu Hurquy se presenta el 1° de septiembre de cada año y coincide con la siembra del maíz que se efectúa en todo el valle de Urubamba.

### **ESCENIFICACIÓN DEL UNU URCO (UNU HURQUY): RELATO ARGUMENTAL <R23>**

Informantes: Profesor Cristóbal Luna y Profesor Paulino Díaz. Calca 2002.

Se dice que en la época de los incas nació y vivió en este lugar un jefe inca llamado Urku Huaranka (Urqu Waranqa) hijo del inca Wiraqucha, quien llegó a tener dos hijas muy bellas en la coya Yuraq Pillku, una de ellas se llamaba Pawqar Illa y la otra Waman T'ika. Siendo Pawqar Illa la más bella entre las dos hermanas.

Debido a la escasez de agua en esta comarca los pobladores debían acarrear el líquido elemento desde el río Vilcanota (Willkamayu), cargando sobre sus espaldas en vasijas hasta la población para satisfacer sus necesidades vitales como para regar sus tierras, hecho que representaba sacrificio y sufrimiento para esta gente y por lo que reclamaban constantemente, pidiendo al inca invocar a los apus para que proporcionen agua.

Entre tanto, príncipes y jefes guerreros de otras comarcas como Atuq Takuri, Uska Pawqar, Rumi Maki y Purun Runa, acudían ante el inca Urco para solicitar la mano de sus hijas en matrimonio llevando muchos presentes y regalos, especialmente la de Pawqar Illa por ser más bella que Waman T'ika. Pero el inca Urco les planteó que sólo accedería a sus pretensiones siempre y cuando provean de agua a la comarca y concedería la mano de su hija al primero que haga llegar el agua.

Así, cada uno de los pretendientes, inician la apertura de acequias desde diferentes puntos de captación:

Uska Pawqar, de quién se dice estaba enamorada la princesa Pawqar Illa, quiso traer el agua desde las orillas del río Ccochac (Quchaq), frente al lugar denominado Killispukyu, pasando por las faldas del cerro Makimaki. Pero encontró muchas dificultades que demoraron su trabajo y al llegar a una zona pedregosa el agua se filtraba y desaparecía.

Atuq Takuri inicia su trabajo en la quebrada de Wamanchuqi, captando las aguas del nevado Sawasiray, pero por causas que se desconocen no llegó a culminar con su propósito.

Rumi Maki considerando que la propuesta del inca resultaba una tarea muy difícil de realizar, se retiró decepcionado a las alturas del cerro Qan Qan, donde al quedarse dormido en las proximidades a la laguna del mismo nombre, soñó

que un apu le decía: -¿Por qué tienes pena, si en tu cabecera tienes una laguna ... ? Al día siguiente, inmediatamente, se fue en busca de la laguna y luego de encontrarla empezó a abrir una acequia por la misma cuchilla del cerro Qan Qan. De esta manera Rumi Maki fue el primero en hacer llegar agua a Urko y el inca muy contento le concedió la mano de su hija Pawqar Illa.

Al poco tiempo Pawqar Illa, sintiéndose desdichada al verse atada a un hombre que no amaba, fue en busca de Uska Pawqar y al encontrarlo huyó junto con él hacia las faldas del cerro Pitusiray donde, debido a la maldición de Rumi Maki, quedaron convertidos en piedra.

## **CELEBRACIÓN DEL UNU HURQOY: LIBRETO DE LA ESCENIFICACIÓN**

Informantes: Profesor Cristóbal Luna y Profesor Paulino Díaz. Calca 2002.

Los parlamentos del original corresponden a la escenificación de 1995 y están en quechua. Se acompaña una traducción al castellano propuesta por los propios informantes.

### **Personajes:**

Inka Urko	Jefe de la comarca de Urko
Yuraq Pillku	Esposa del inca Urko
Pawqar Illa	Hija del inca Urko (la más bella)
Waman T`ika	Hija del inca
Apu Pawllu	Personaje notable
Atuq Takuri	Pretendiente
Maki	Sirviente de Atuq Takuri
Uska Pawqar	Pretendiente
Warma	Sirviente de Uska Pawqar
Rumi Maki	Pretendiente
Huq Runa	Sirviente de Rumi Maki
Purun Runa	Hombre foráneo y gracioso
Willaq Umu	Sacerdote
Vasallos	Sirvientes del inca

### **PRIMERA ESCENA**

(Entran cuatro vasallos cargando agua del río Vilcanota en sendas vasijas).

**Primer vasallo:** -Inti Tayta, pacha paqarimun, ñuqaykupaqqa unu q'ipimuylla. Hayk'aqkaman mana unu kanqachu, ñan machuña kapushanchispas.

Oh dios Sol, ya amanece y para nosotros es sólo cargar agua, hasta cuando no habrá agua, aún cuando ya estamos viejos.

**Segundo vasallo:** -Arí taytay. Ñuqa willasaykichis, kunan tuta musqhuyniypin haqay urqunta mach'aqwayhina unu phawaykamushasqa.

Así es Señor. Yo les voy a contar, esta noche en mis sueños vi que el agua corría como una serpiente por aquel cerro.

**Tercer vasallo:** -Ima Kusi, Inti Taytachá munanman rimasqayki hunt'akunanpaq.

Qué alegría. Fuera la voluntad del Dios Sol que lo que dices se cumpla.

**Cuarto vasallo:** -Kunanqa taytay haku, llak'aqmi purinanchis, ñataq intipas chawpi urqupiña.

Ahora Señor vamos, debemos ir a trabajar, el Sol también ya está en medio del cerro.

## SEGUNDA ESCENA

(Entran las hijas del Inca al son de la música).

**Pawqar Illa:** -Hayk'aqkaman mana unuyuq kasun kay urqu patapi, ch'aki qantu qarway sisa rikukusun.

Hasta cuando estaremos sin agua sobre este cerro, nos veremos como el Kantu seco flor marchita.

**Waman T'ika:** -Waqanayay uyatan rikuyki, ¿pichu maychu phiñachisunki?

Te veo como que quisieras llorar, ¿Hay alguien que te causa enojo?

**Pawqar Illa:** -Yanqallan sunquy qhullayan, sinchi muchusqanchista yuyarispá.

Mi corazón se enternece sin razón, recordando lo mucho que padecemos.

**Waman T'ika:** -Ima munaytan Apu Inti k'ancharimun, quri chukchanta mast'arispá, urpikunapas ima kuispan p'itarinku takispá. Ñuqanchispas ñañay takirisun.

Que hermoso brilla la luz del dios Sol extendiendo su dorada cabellera, lasavecillas también cantan y brincan cantando. También nosotras cantemos hermana:

Willka mayupi yana uma qillwa  
Qampallachus yanayki kasqa  
Ñuqaqpas kansí warmayanayqa  
Ch`akiypi ruphaypi llakiqmasiy

Gaviota de cabeza negra del río Vilcanota  
Acaso tú no más tienes un amor  
También yo tengo un amor  
Que me acompaña en la sequía y en el calor.

## TERCERA ESCENA

(Entra el Inka con su séquito).

**Inka Urko:** -Imaraq kay ch'akiy mamay.

Qué terrible sed mi Señora.

**Yuraq Pillku:** -Kay aqhata ukyaykuy ch'akyiyki thasnurinaykipaq.

Bebe esta chicha para que disipes tu sed.

**Inka Urko:** -Ima unupas kay nina soqya urqupiqa misk'i ukyanan (recibe la chicha y bebe) añañaw, kaymá sumaqqa, ima misk'i ima ñukñu.

En este pedregal ardiente cualquier líquido es dulce bebida... Qué rico, esto sí que es agradable, qué delicia, qué néctar.

#### CUARTA ESCENA

**Apu Pawllu:** -(Viene del pueblo de Calca y entra saludando) Ama llulla, ama qilla, ama suwa, taytay Inka Urko.

No mentiroso, no ocioso, no ladrón" Señor Inka Urko

**Inka Urko:** -Hinallataq qampas apu Pawllu, ¿Ima ninkin?

Igualmente tú apu Paullo ¿Qué dices?.

**Apu Pawllu:** -Qusqumantan apu Inka kamachikamun, suqta pachak awqa runata apachinaykipaq maqanakunankupaq, ch'ankakunas puririmun Qusqu llaqtaman.

El apu Inca del Cuzco ha ordenado que envíes seiscientos hombres aguerridos para que peleen, dice que los chancas vienen hacia el Cuzco.

**Inka Urko:** -Ñuqanchisyá puririsun wasin wasinta, runata mink'akamusun maqanakuq rinankupaq. Mamay Yuraq Pillku, aqhata apu Pawlluman haywariy, ch'akisqachá hamushan.

"Pues nosotros iremos de casa en casa a comprometer a la gente para que vayan a pelear. Yuraq Pillku mi Señora, alcánzale chicha al apu Pawllu, que debe estar sediento".

**Yuraq Pillku:** -Taytay, manan aqha kanchu, achatan ñak'ariyku kay ch'aki muqpatapi tiyaspa, manan unu kanchu.

Mi Señor, no hay chicha, sufrimos demasiado viviendo en este seco morro no hay agua.

**Pawqar Illa:** -Hinan taytay, sinchitan ñak'arimuyku sapa p'unchaw haqay Willka mayumantapacha mak'aspi unuta q'ipimuspa, wasaykupas tuqllayanankama.

Así es mi Señor, sufrimos demasiado cargando agua en grandes vasijas desde el río Vilcanota al extremo de que nuestras espaldas ya están encorvadas.

**Inka Urko:** -Sut'intan riman warmiypas ususiypas, apu Pawllu.

Mi hija y mi mujer dicen la verdad.

**Apu Pawllu:** (Retirándose) Ñuqaqa Taytay Inka Urko ñawparisaq, runata mink`akamusaq Qusquman rinankupaq.

Mi Señor Inca Urko, yo me adelanto a comprometer gente para que vayan al Cuzco.

#### QUINTA ESCENA

**Atuq Takuri:** -Ama llulla, ama qilla, ama suwa, manchana taytay Inka Urko, qankunapas ñust`akuna.

No mentiroso, no ocioso, no ladrón, respetable Señor Inca Urko, asimismo princesas.

**Inka Urko:** -Imatan munanki.

¿Qué deseas?.

**Atuq Takuri:** (Arrodillándose) –Taytay, manan kay simin rimayta atinchu. Kay sumaq uyayuuq ususiykitan munani yanaypaq, ñuqataqchá kasaq kamachinaykipaq.

Mi Señor, amo a esta tu bellísima hija y la quiero para mi esposa y yo seré tu fiel servidor.

**Yuraq Pillku:** -Ususiyta munanki chayqa, unutan chayachimunayki wasiy punkukama.

Si realmente quieres a mi hija, debes hacer llegar agua hasta la puerta de mi casa.

**Atuq Takuri:** -Hina kaqtinqa mamay, kamachikusqaykin hunt`asqa kanqa, unun puriringa wasiyki punkupi, kunanpachan llank`ayta qallarimusaq.

Siendo así mi Señora, tus órdenes serán cumplidas y el agua discurrirá por la puerta de tu casa, ahora mismo empezaré a trabajar.

#### SEXTA ESCENA

**Uska Pawqar:** -Taytay Inka Urko, ama llulla, ama qilla, ama suwa, qankunapas sumaq urpikuna.

Mi Señor Inca Urko, no mentiroso..., igualmente ustedes bellas palomas.

**Pawqar Illa:** -Ima kusin napaykuyniykita uyariyku, ¿Pitaq pusamusunki kay mama taytaypa qayllanman?

Con qué alegría escuchamos tu saludo. ¿Quién te trae aquí delante de mis padres?.

**Uska Pawqar:** -Sumaq Kusi Quyllur, ñawiykin k'ancharimun ch'aska hina, ñan unayña muyupayayki, sunquy qampa kananta munaspa.

Hermosa y alegre estrella, tus ojos iluminan como una estrella, ya hace mucho tiempo que te doy vueltas, deseando que seas la dueña de mi corazón.

**Pawqar Illa:** -Kaypin unuta rikuyta munani, chaypachamanta ñuqa yanayki kasaq.

Quiero ver acá el agua, desde ese momento seré la dueña de tu corazón.

**Uska Pawqar:** -Kunan pachan puririsaq ancha munasqay ñust'a, simiykiq ñisqan hunt'akuchun, llank'amusaq punkuykipi unu phaqqcharishaq purinanpaq.

Ahora mismo voy muy amada princesa, que se cumpla tu palabra, trabajaré la acequia como para que el agua discurra a chorros por la puerta de tu casa.

**Pawqar Illa:** -Puriy munasqay wayna, tutapas p'unchawpas llank'amuy, sunquyqa qampaqmi kanqa.

Ve mi amado joven, trabaja día y noche si es posible, que mi corazón siempre será tuyo.

#### SÉPTIMA ESCENA

**Rumi Maki:** (Pretendiente que viene de Hamp'ara o Choqekancha...). Ama llulla... kay ayllu kamachiq tayta.

No mentiroso... jefe de esta familia.

**Inka Urko:** -Manan kay misk'i simiykitachu munani, askhan ususiy munaq runakuna, qampas –munanin- ninki chayqa, kayta allinta uyariway wayna: -Pichá ñawpaqta unuta chayachimunqa, chaychá Pawqar Illaq yanan kanqa”.

Joven, yo no quiero tus dulces palabras. Son muchas las personas que aman a mi hija y si tú también dices que la quieres escucha bien esto: -quien haga llegar primero el agua, ése será el esposo de Pawqar Illa.

**Rumi Maki:** -Inti Taytaq k'ancharisqan, mama killaq mayllirisqan, paykunaq munayninwan yarqhata kichamusaq, suqta killa hunt'amantan kaypi kanqa rirpu phaqqcha ch'uya unu.

Iluminado por el padre Sol, bañado por la luz de la luna, con el consentimiento de ellos, abriré la acequia y luego de seis meses aquí habrá una catarata de agua transparente como un espejo.

#### OCTAVA ESCENA

(Entran los mensajeros al mismo tiempo, soplando sus pututos)

**Maki:** -Taitay llakitan apamuni, Atuq Takuri wamink'aymi mana unuta tarinchu, ni taqmi runa kanchu, apuypas wañuy p'itishanmi. Ima llakin ñuqaykupaq.

Señor mío, traigo una noticia triste. Mi jefe no ha encontrado agua tampoco hay gente, mi dios también está moribundo. Qué terrible aflicción para nosotros.

**Warmá:** -Taytay, kay urqu qhipapiñan unu suqyapi chinkashan, kimsa runakunan makinkuta p'akikapunku huk runataqmi rikranta; yayay Uska Pawqartaqmi tuta p'unchaw llank'amushan, Pawqar Illaq sunqunrayku.

“Mi Señor, ya detrás de este cerro el agua se esta perdiendo entre la piedra menuda, tres hombres se han roto las manos y uno el hombro pero Señor mío, Uska Pawkaq está trabajando día y noche por alcanzar el corazón de Pawqar Illa”.

#### NOVENA ESCENA

**Huq runa:** (A lo lejos hace sonar el pututu anunciando la llegada del agua y el triunfo de Rumi Maki).

**Inka Urko:** -Qhawariychis Qan Qan sinqata, unu lluqllarimushan, Rumi Makin chayachimushan. (Gritan todos): -Unu ...unu...unu.

Miren la narigada del Qan Qan, el agua llega en avalancha. Rumi Maki la está haciendo llegar. (Gritan todos): -Agua... agua ...agua.

**Yuraq Pillku:** -Paychá Urko qatay kanqa riki, hina rimasqan Pawqar Illa, chay qharin qusayki kanqa.

Pues él será el yerno de Urko, así está convenido Pawqar Illa, ése hombre será tu esposo.

**Pawqar Illa:** -Quri t'ika mamallay, ñuqaqa Uska Pawqartan munarqani, ñataq Rumi Maki llallimun chayqa, paychá sunquypa t'ikan kanqa.

Madre mía flor de oro, yo amaba a Uska Pawkar, pero como Rumi Maki fue el vencedor, él será la flor de mi corazón.

#### DÉCIMA ESCENA

**Rumi Maki:** -Qhapaq Inka, kayqa unu munasqayki.

Poderoso inca, he aquí el agua que querías.

**Inka Urko:** (Recibe el agua e implora alzando el cántaro de agua) –Inti Taytay, anchatan qampi iñini Rumi Makiq unu chayachimusqanwan.

Mi dios Sol, mi fe en ti se acrecienta por que Rumi Maki hizo llegar el agua.

**Yuraq Pillku:** (Recibe el cántaro y habla) – Pawqar Illa, ususiy, amaña waqaychu, kayqá munasqanchis unu...

Pawqar Illa, hija mía ya no llores más, aquí esta pues el agua que queríamos.

**Inka Urko:** (Ordena a un vasallo) –Willaq Umata waqhamuy...Pawqar Illa, sumaq ususiy, kunanqa wiñaymi tiyanki kay Rumi Maki waynawan. Kay runata chaskiy qusaykipaq. Paychá paña makiy kanqa, Apu Kamaqpa sutinpi chaskiykuy.

Llama al sacerdote...Pawqar Illa, mi bella hija, ahora vivirás para siempre con este joven Rumi Maki. Recibe a este hombre para tu esposo, él será mi brazo derecho, recíbelo en nombre de nuestro creador.

#### DÉCIMO PRIMERA ESCENA

**Willaq Uma:** -Inti Taytaq sutinpi, wamink'a Rumi Maki chaskiy kay sipasta, ñukñu sunqu warmiykipaq...Kunanmantaqa qanpas qullana ñust'a kay waynata chaskiy qusaykipaq wiñaypa wiñayninpaq.

Valeroso Rumi Maki, recibe a esta joven para que sea tu mujer de dulce corazón. Desde ahora, tú también digna princesa recibe a este joven para tu esposo para siempre.

**Huq runa:** (Acompañante de Rumi Maki grita) –Kawsachun Rumi Maki...(Todos contestan)...Kawsachun.

¡Que viva Rumi Maki! ¡Que viva!.

## V. EL PODEROSO MALLMANYA DE LOS YANAWARAS Y LOS QOTANIRAS

En Julio del año 2000, formamos parte de un grupo de estudio que visitó el distrito de San Juan de Totorá (Antabamba-Apurímac) con el propósito de explorar el entorno natural y social del Mallmanya, una montaña o *apu* de gran prestigio regional. La expedición estuvo integrada por Rainer Hostnig (Ingeniero Agrónomo), Rodolfo Sánchez Garrafa (Antropólogo), José Luis Venero González (Biólogo), Alfredo Tupayachi (Taxónomo) y Julinho Zapata Rodríguez (Arqueólogo). En esa oportunidad recogimos una buena parte de los materiales que se presenta en este capítulo y que se incluyeron en un informe conjunto, que permanece inédito hasta la fecha.

Con anterioridad (1995-1997), tuvimos ocasión de estudiar parcialmente la mitología de Mallmanya (Sánchez, 1999), encontrando que los pobladores de muchos pueblos grauinós, tales como Mamara, San Antonio de Pamparaqay, Ayriwanka, entre otros, reconocen a Mallmanya como su principal deidad tutelar; sin embargo, en todos esos años, al no haber tenido la oportunidad de llegar hasta la misma montaña nos habíamos contentado con mirarla desde la altura de Qochakunka. En este sentido, el viaje de estudio emprendido el 2000, gracias a la iniciativa de Rainer Hostnig, nos ayudó a colmar una expectativa que guardábamos por mucho tiempo.

Mallmanya, imponente montaña coronada de nieve que alcanza los 5210 msnm., se alza al sur este de la ciudad de Mamara (Grau) y del pueblo de Totorá Oropesa (Antabamba) en el departamento de Apurímac. Antaño, fue *apu* principal de los Omasuyos del Kuntisuyo prehispánico.

“El Mallmanya está formado por una cadena de cerros y nevados, con cumbres que alcanzan los 5,200 msnm. Corresponde a estructuras volcánicas del grupo Barroso. De este grupo se distingue el llamado Volcánico Mallmanya, que aflora y tiene su mayor desarrollo en el nevado del mismo nombre. Como producto de la actividad glaciaria cuaternaria se encuentran varios depósitos glaciares o morrénicos en el nevado.

En el flanco este del Nevado nace el río Challhuahuacho que desemboca en el río Santo Tomás. El drenaje de la parte sur se realiza mediante el río Jahua Jahua que desemboca en el río Oropesa. Las nacientes de este río así como las de sus afluentes se encuentran en una serie de lagunas ubicadas en la cadena de cerros del Nevado Mallmanya” (Hostnig 2000, citando a Pecho 1981: 10).

El punto de organización más recomendable para una ascensión a las alturas de Mallmanya es el centro poblado llamado Totorá-Oropesa que junta dos comunidades, situadas frente a frente cada una de ellas en riberas opuestas del río Oropesa que más adelante pasa a llamarse río Vilcabamba (un afluente del

río Apurímac). Totora-Oropesa se ubica en la vertiente oriental de la cordillera occidental (área que pertenece a la cordillera de Wansu, al este de la divisoria continental).

## 5.1 En los dominios de Mallmanya



Fig. 22: Ofrecimiento o “pago” a la deidad montaña.

Mallmanya en tanto deidad montaña representa para todos los pueblos de su entorno regional el más poderoso de sus referentes, el espíritu cuya protección se demanda respetuosamente en las actividades pastoriles y agrícolas. Destaca en estos tiempos como divinidad hambrienta, que concede las enormes riquezas de sus entrañas preferentemente a cambio de ofrendas humanas. Aproximarse a sus dominios despierta temor y quien lo hace no deja de tomar las precauciones rituales que este proceder exige. Se dice que abigeos de tierras lejanas transitan por caminos salvajes que lo bordean, siempre que Mallmanya se muestre benevolente con ellos.

### *De lo que su nombre significa*

El nombre de Mallmanya, puede entenderse en principio como «nevado en inmediaciones de una laguna» tal como lo sugieren algunas raíces quechuas:

En quechua wanka encontramos:

*Mallma* (Q. Junín): Ramal de un río, riachuelo, lagunilla (Cerrón Palomino 1976a: 85).

*Manya* (Q. Junín): Orilla, borde, extremo (Cerrón Palomino 1976: 87; Espinoza 1979: 223).

Las variantes Huaylas y Cajamarca aportan:

*Mallmay* (Q. Ancash): Movilizarse <grupos de insectos rastreros, p.e. piojos, hormigas> (Parker y Chávez 1976: 98).

*Manya* (Q. Cañari): Orilla, ribete (Quesada 1976: 60).

Otro vocablo quechua afín a estas ideas, conecta con actividades de regadío:

*Mallmay* (Q.Cuzco): Regar adecuadamente terrenos cultivados, para uniformar el crecimiento de las plantas pequeñas (AMLQ, 1995: 294). *Mallmay* (Q.Cuzco): Regar adecuadamente terrenos cultivados, para uniformar el crecimiento de las plantas pequeñas (AMLQ, 1995: 294).

*Mallmay* (Q.Cuzco): Regar adecuadamente terrenos cultivados, para uniformar el crecimiento de las plantas pequeñas (AMLQ, 1995: 294).

## **V. EL PODEROSO MALLMANYA DE LOS YANAWARAS Y LOS QOTANIRAS**

En Julio del año 2000, formamos parte de un grupo de estudio que visitó el distrito de San Juan de Totorá (Antabamba-Apurímac) con el propósito de explorar el entorno natural y social del Mallmanya, una montaña o *apu* de gran prestigio regional. La expedición estuvo integrada por Rainer Hostnig (Ingeniero Agrónomo), Rodolfo Sánchez Garrafa (Antropólogo), José Luis Venero González (Biólogo), Alfredo Tupayachi (Taxónomo) y Julinho Zapata Rodríguez (Arqueólogo). En esa oportunidad recogimos una buena parte de los materiales que se presenta en este capítulo y que se incluyeron en un informe conjunto, que permanece inédito hasta la fecha.

Con anterioridad (1995-1997), tuvimos ocasión de estudiar parcialmente la mitología de Mallmanya (Sánchez, 1999), encontrando que los pobladores de muchos pueblos grauinós, tales como Mamara, San Antonio de Pamparaqay, Ayriwanka, entre otros, reconocen a Mallmanya como su principal deidad tutelar; sin embargo, en todos esos años, al no haber tenido la oportunidad de llegar hasta la misma montaña nos habíamos contentado con mirarla desde la altura de Qochakunka. En este sentido, el viaje de estudio emprendido el 2000, gracias a la iniciativa de Rainer Hostnig, nos ayudó a colmar una expectativa que guardábamos por mucho tiempo.

Mallmanya, imponente montaña coronada de nieve que alcanza los 5210 msnm., se alza al sur este de la ciudad de Mamara (Grau) y del pueblo de Totorá Oropesa (Antabamba) en el departamento de Apurímac. Antaño, fue *apu* principal de los Omasuyos del Kuntisuyo prehispánico.

“El Mallmanya está formado por una cadena de cerros y nevados, con cumbres que alcanzan los 5,200 msnm. Corresponde a estructuras volcánicas del grupo Barroso. De este grupo se distingue el llamado Volcánico Mallmanya, que aflora y tiene su mayor desarrollo en el nevado del mismo nombre. Como producto de la actividad glaciaria cuaternaria se encuentran varios depósitos glaciares o morrénicos en el nevado.

En el flanco este del Nevado nace el río Challhuahuacho que desemboca en el río Santo Tomás. El drenaje de la parte sur se realiza mediante el río Jahua Jahua que desemboca en el río Oropesa. Las nacientes de este río así como las de sus afluentes se encuentran en una serie de lagunas ubicadas en la cadena de cerros del Nevado Mallmanya” (Hostnig 2000, citando a Pecho 1981: 10).

El punto de organización más recomendable para una ascensión a las alturas de Mallmanya es el centro poblado llamado Totora-Oropesa que junta dos comunidades, situadas frente a frente cada una de ellas en riberas opuestas del río Oropesa que más adelante pasa a llamarse río Vilcabamba (un afluente del río Apurímac). Totora-Oropesa se ubica en la vertiente oriental de la cordillera occidental (área que pertenece a la cordillera de Wansu, al este de la divisoria continental).

## 5.1 En los dominios de Mallmanya



Fig. 22: Ofrecimiento o "pago" a la deidad montaña.

Mallmanya en tanto deidad montaña representa para todos los pueblos de su entorno regional el más poderoso de sus referentes, el espíritu cuya protección se demanda respetuosamente en las actividades pastoriles y agrícolas. Destaca en estos tiempos como divinidad hambrienta, que concede las enormes riquezas de sus entrañas preferentemente a cambio de ofrendas humanas. Aproximarse a sus dominios despierta temor y quien lo hace no deja de tomar las precauciones rituales que este proceder exige. Se dice que abigeos de tierras lejanas transitan por caminos salvajes que lo bordean, siempre que Mallmanya se muestre benevolente con ellos.

### *De lo que su nombre significa*

El nombre de Mallmanya, puede entenderse en principio como «nevado en inmediaciones de una laguna» tal como lo sugieren algunas raíces quechuas:

En quechua wanka encontramos:

*Mallma* (Q. Junín): Ramal de un río, riachuelo, lagunilla (Cerrón Palomino 1976a: 85).

*Manya* (Q. Junín): Orilla, borde, extremo (Cerrón Palomino 1976: 87; Espinoza 1979: 223).

Las variantes Huaylas y Cajamarca aportan:

*Mallmay* (Q. Ancash): Movilizarse <grupos de insectos rastreros, p.e. piojos, hormigas> (Parker y Chávez 1976: 98).

*Manya* (Q. Cañari): Orilla, ribete (Quesada 1976: 60).

Otro vocablo quechua afín a estas ideas, conecta con actividades de regadío:

referentes, que bien pueden estar expresando datos empíricos sobre la realidad hidrológica, sin que ello signifique que su argumento se corresponda necesariamente con hechos históricos reales.

En concordancia con su nombre, Mallmanya está rodeado por más de una decena de lagunas, entre las cuales destacan Ch'aqchaqocha, Suyruqocha, las dos Waskhaqocha (una de ellas considerada hembra y otra, la más grande, macho), Q'omerqocha, Ch'akiqocha. Qespiraki, Kimsaqocha, Qanqaray, Soraqocha y Paqarqocha, todas ellas situadas a más de 4000 msnm.

Al referirse a la provincia de los Quichuas, Cristóbal de Albornoz (1989: 181) registra al Apu Mallmagura como waka de los indios Omasayos. Esta es probablemente la más antigua referencia disponible sobre el Apu Mallma o Mallmanya de los Omasuyos, una etnia del kuntisuyo apurimeño. El cronista Murúa, por su parte, llama Omasaywas a los pobladores de esta región aledaña a los Cotabambas (Murúa [1611] 2001: 491, 520), él escribe Umasaiuas o Omasayuas indistintamente.

Mallmagura puede leerse como Mallmaqora (planta junto a una laguna o al borde de ella), pero con mayor seguridad como Mallmaquri (rayo/mellizo al borde o extremo de una laguna). Referencias de principios del Siglo XVII refuerzan esta segunda posibilidad, en tanto hacen constar que en la región de Huancavelica subsistía hasta entonces el culto a la waka llamada Manyaquri o <rayo del extremo>, <rayo del confín>.

“... inquirio la causa de las fiestas y borracheras y por medio de vnos muchachos supo que estauan todos los Indios haziendo la fiesta y adoracion de la Guaca principal llamada Maniacuri y esto lo hazian publicam.te en casa de vn curaca Principal y en las adoraciones que alli hazian offreçian y sacrificaban a su Dios cuiés y otros animales” (ARSI [1613]. Perú 14. fol. 35. Compilado en Polia, 1999: 327).

La palabra Mallmanya, tal como ya fue advertido por Espinoza (1979: 223), parece ser una contracción de dos palabras: *mallma* y *manya*.<sup>29</sup> De nuestra parte, basados en el principio de la dualidad de los dioses masculinos, estudiado por

---

<sup>29</sup> El quechua wanka posee el habitual *-nya*, sufijo que como su nombre lo indica expresa que la acción verbal se realiza como por hábito o costumbre. Cerrón (1976b: 214) proporciona algunos ejemplos: Aychaktasi miku-*nya*-a-mi (Carne también suelo comer)/ Allikta upya-ku-*nya*-nki (Sueles beber en buena cantidad)/ Imakunaktasi lula-pu-*nya*-n (Se lo suele hacer –para éltodas sus cosas). Este habitual no resultaría aplicado a la palabra Mallmanya, por cuanto <mallma> no es un verbo y, además, porque la voz <manya> es independiente y no un sufijo, lo que se corrobora con la existencia del sustantivo propio <Maniacuri> o <Manyaquri>. La posibilidad de una lectura de Mallmanya como <Suele movilizarse (el que)>, apelando al quechua de Huaraz, puede tener sentido en un contexto de pastores de camélidos, conforme mostraré más adelante.

Platt (1980) y Rostworowski (1988), proponemos que se trata de dos divinidades distintas pero complementarias entre sí: Mallmaquri y Manyaquri, una pareja de hermanos míticos que personificaba atributos del Rayo (deidad conocida como Quri o Illapa). Esto querría decir que *Manya* no es, como podría suponerse, un calificativo de Mallma; tal como *Caylla* tampoco lo es del dios Wiraqocha, pues Caylla Wiraqocha era reconocido como distinto a su hermano Tiqsi Wiraqocha.

Un caso ilustrativo de la dualidad masculina es el de Machu Awsangate (Apu que se ubica al sur de la ciudad del Cuzco) cuyo hermano es otro imponente nevado llamado Kayllangate o Kayangate. De manera similar, una detenida observación de la orografía en el hinterland del Mallmanya permite apreciar que no se trata de un pico aislado sino de una pequeña cadena de cumbres nevadas y cerros de considerable elevación. En efecto, una de las cumbres lleva el nombre de Illira Mallmanya y otra es conocida como Mallmanya a secas; junto a ellas se yerguen el nevado Intikancha y los cerros Waqrawaqa, Santiago (Illapa o Rayo), Waywallomoqo y Puka Orqo, entre otros.

Con relación a Illira Mallmanya, encontramos interesantes pistas en el léxico de la familia aru:

*Jili*: (J.) Anciano, respetable (Belleza 1995: 83)

*Illiri*: (J.) El que cuida, el que ve, vidente, testigo (Belleza, Id.: 69)

*Illillara*: (J.) Mirar en todas direcciones.

*Jiliri*: (Ay.) Hermano mayor, superior, que crece (Buttner 1984: 81; Ayala 1988 : 110)

*Hilapa*: (Ay.) Más fuerte, sabio, rico (Bertonio 1984: 133).

Estos vocablos refuerzan la presencia del patrón de dualidad masculina en el caso del Apu Mallmanya. Hay una deidad concebida como hermano mayor: Illiri Mallmanya o Machu Mallmanya y otra a la que se considera hermano menor o Sullka Mallmanya. El hermano mayor es más fuerte y poderoso, su aposento es una verdadera atalaya desde donde domina la extensa región que se halla bajo su celosa guardianía. En cuanto al hermano menor, parece ser visto en una función auxiliar, por el papel de “personero” (representante) que se le atribuye en algunos relatos y, en particular, como responsable del “tiempo”, esto es de las condiciones climáticas y de los ciclos naturales del ambiente. En el quechua chinchay se conoce la voz *iklliri* que sus hablantes traducen por <brote de las plantas>; por tanto, *iklliriy* se entendería como <brotar las semillas> y como cualidad de la divinidad que propicia la germinación de las semillas.

### *Prosapia Warpa-Wari del poderoso Mallmanya*

Me animo a proponer que Mallmanya posee el antiguo memorial de importantes *wakas* que acompañaron a una expansión de etnias de la sierra central, producida quizá entre los siglos VII a IX de nuestra era, como acompañamiento primero de la cultura regional Warpa y luego del Imperio Wari.

De ser así, la mitología posterior de los señoríos Chanka, que surgen en tiempos post wari y pre inka o contemporáneos a la formación de este nuevo Imperio (Siglo XII), debió conservar reminiscencias del pretérito posicionamiento Wari en tierras sureñas. Como sabemos, los chankas “reconocían como *paqarina* o lugar de origen la laguna de Choclococha, que se ubica en la provincia de Castrovirreyna en Huancavelica” (González 1992: 13), y es a partir de esta zona wanka que los chankas fueron ocupando territorios de Ayacucho y posteriormente de Apurímac. Las conquistas chankas tuvieron, sin duda, inspiración en el recuerdo de la antigua gloria de los Wari y procuraban reeditar su horizonte de influencia en distintas direcciones.

En la guerra contra los Inkas, las tropas chankas se habrían organizado y partido de Paucaray. Se dice que un primer ejército marchó a la conquista de la provincia del Condesuyo teniendo al mando a los capitanes Mallma e Irapa. Un segundo ejército marchó a la conquista del Antisuyo y tuvo como capitanes a Yana Vilca y Toquello Vilca. Un tercer ejército marchó directamente a la conquista del Cuzco teniendo como capitanes a Tomay Waraka y Asto Waraka. Integrando el tercer ejército iba Waman Waraka como negociador ante el poder cuzqueño (Betanzos 1999: 23-5).

Según Betanzos, los capitanes Mallma y Rapa o Irapa (guía) ganaron y sujetaron desde el pueblo de Paucaray por la provincia de Condesuyo hasta llegar a los Chichas cincuenta leguas más allá de los Charcas. Yanavilca y Toquellovilca, por su parte, metiéndose por la provincia del Antisuyo, ganaron y conquistaron provincias hasta llegar a los chiriguanos.

El nombre Mallma, como ya se ha anotado, puede ser entendido como acción de regar empleando un ramal que se desprende de un río o laguna, pero también puede aludir en forma figurada a la columna o división de un ejército. En cuanto a Irapa, obviamente ligado a Illapa, tiene nexos con *irpa*, que en aymara quiere decir <guía> (Buttner 1984: 60), fácilmente identificable con tareas de conducción en avanzadas de exploración o de ocupación de nuevos territorios. *Irpa* también significa <canal de irrigación> y se refiere en particular a las derivaciones de agua hacia los bofedales de altura para formar zonas de pastos dedicados al pastoreo de camélidos (Palacios 1977: 161).

No está demás puntualizar que las conquistas míticas atribuidas a los Chankas hasta los Chichas (más allá de Potosí en la Bolivia actual) y Chiriguanos (en el Chaco occidental) sólo podrían haber sido realizables en tiempos Wari. Es posible que la campaña del ejército Chanka hacia el Cuzco hubiese alimentado sus convicciones de victoria en los remotos antecedentes establecidos por movimientos caravaneros giratorios desde la sierra central hasta la región Chicha del altiplano sur, antes y durante el horizonte Wari-Tiawanako.

Uscovilca, mencionado como jefe supremo de los Chankas, era waka de los hanan chankas, una piedra a manera de indio vestido (Albornoz, 1989: 181) que cayó en poder de Cusi Yupanqui o Pachakuti; por su parte, Ancovilca era

waka de los Urin Chanka. En esta misma lógica, es plausible que los llamados capitanes Mallma e Irpa representen en el mito a ancestros o mallkis que acompañaban a las avanzadas militares y a quienes se les rendía culto como a deidades étnicas. Pudiera ser también que dichos personajes no fuesen sino Mallmanya e Irpa, que habrían quedado como *apus* de los Omasaywas del Kuntisuyo apurimeño desde tiempos Wari.

Sabemos que mucho antes de los tiempos en que pudo producirse la guerra mítica entre los Chankas y los Inkas, una guerra que fue terrible, que conmocionó a los Andes y de cuyo desenlace derivó el auge y predominio subsiguiente de los inkas, había ya un intenso comercio, una intensa relación a todo lo largo de los corredores interandinos. Diversos productos viajaban de un lado para otro. La gente del altiplano, de la puna, tenía el privilegio de contar con bestias de carga, de modo que sus desplazamientos no desarrollaban sólo el transporte sobre las espaldas de la gente y a pie como *qepiris*. La domesticación de la llama había permitido transportar productos y desarrollar el comercio de manera ancestral, favoreciendo la creación de redes de interacción e intercambio inter-ecológico. Estas redes de interacción debieron propiciar en los pueblos implicados un amplio conocimiento de otras tierras sea directamente o a través de las personas que transitaban y que luego eran portadoras de noticias e informes sobre las tierras que habían conocido y cuya existencia evidenciaban los diversos productos en circulación (objetos de alfarería, textilería, plumas de pájaros vistosos, maíz, ají, etc.).

Al viajar, las gentes de estos pueblos transportaban bienes pero también maneras de pensar, ideas y creencias, como bien lo exponen Núñez y Dillehay (1994). Los pastores caravaneros hablaban de sus dioses y divinidades. Allí donde iban saludaban ciertamente a los *apus* y *achachilas* prominentes de cada lugar, pero también hacían sus “despachos” o “pagos” a las divinidades de los lugares de donde procedían. Entonces, aquí adelantamos una especie de hipótesis: si Mallmanya es como suponemos una deidad que procede de la sierra central, de la región del lago Choclococha, ligada a la cosmovisión de los warpa y los wari, por sus características tuvo que ser concebida por pueblos criadores de camélidos y luego debió viajar acompañando el movimiento giratorio de caravanas que vinculaban la sierra central, los pueblos qotaniras o cotaneras, omasaywas y yanawaras con los espacios canchi, lupaka, pakaje y chicha situados más al sur del espacio andino.<sup>30</sup>

## 5.2 Los atributos de Apu Mallmanya

Asumimos los atributos de la divinidad como un tipo de indicadores a la manera empleada por Golte (1994) para acercarse a los significantes en su análisis

---

<sup>30</sup> Willama o Vichma, deidad procedente del área de Pachacamac en la costa central, es otro caso de deidad viajera asentada en la región. Se ubica en una montaña de la ribera occidental del río Virundo o Paraqay, que es tributario del Oropesa-Vilcabamba (Provincia de Grau-Apurímac).

iconográfico de Moche. Apu Mallmanya es descrito en los mitos grauinós y antabambinos como un señor habitualmente montado en un caballo blanco, que es alto y va vestido con poncho blanco. Se dice que baja de la montaña, recorre la comarca y retorna luego a sus dominios. La gente asegura haberlo visto en lunaciones, cuando la tierra se cubre con densa neblina. El color blanco, que directamente alude a las nevadas cumbres de su recinto, tiene que ver con la vida, el sol y el día. De hecho, llamas blancas eran ofrecidas en sacrificio al Sol.

### **ALGUNOS HAN VISTO AL SEÑOR MALLMANYA <R24>**

Versión de Héctor López, n. Totorá Oropesa.

A Mallmanya se lo tiene como un señor montado en un caballo blanco. Es un señor que en los sueños hay veces se revela que es alto, vestido de blanco y como se dice bastante señorial. Es creencia de todos los pobladores de esta jurisdicción que Mallmanya recorre estos lugares, sale de la montaña, baja y retorna luego a sus dominios.

En lunaciones, cuando está poblada la tierra con densa neblina, efectivamente han podido ver un señor bien montado. Algunos han podido ver que usa corbata, así luciente, en un caballo blanco. Gente de Waruchaka y de Oropesa refiere que efectivamente en lunaciones han podido ver a Mallmanya, el dueño y señor de estos lugares. Algunos han intentado acercarse y hablar con él, pero dice que Mallmanya desaparece cuando se le aproximan.

El prestigio del Apu Mallmanya es grande en el entorno apurimeño. Hoy mismo es considerado “padre” y “señor” de los habitantes nativos de la región. A él se dirige tradicionalmente la gente para pedirle lluvia, sacrificándole cuyes regros en sitios que cada pueblo tiene señalados. Hace años, cuando hubo una sequía en el pueblecito llamado Curasco, toda la gente del lugar se dirigió hacia una de las lagunas de Mallmanya, a pedir lluvia. La propia comunidad cubrió los gastos de la jornada, proporcionó la comida, el licor, la coca, y todo lo necesario para pedir la lluvia. “Ellos llevaban un cuye para servirle a la laguna de acuerdo a la costumbre. Hay allí un hueco, una cueva a la que soltaban al cuye. Entonces dice que si el cuye se entraba al hueco diciendo cut... cut... cut..., la gente regresaba muy alegre, porque decían que el apu había aceptado. Nos ha recibido -dicen que la gente decía-. Cuando estaban bajando de regreso, al medio del camino, dice que ya estaba la lluvia. Así es Mallmanya” (Informe de Máximo Quispe Gallegos, en Progreso).

### **CÓMO MALLMANYA Y LOS OTROS APUS NOS MANDAN LA LLUVIA <R25>**

Versión de Isidro, 52 años

Imayna Mallmanya apunchista parata mañakuyku, chaymanta willakusaykichis. Mallmanyaqa policuqmi, allinmi. Karuraq rina kasian. Uraychapi sumaq qochacha kasian, chaypi, parapapas, ritipas kasianmi.

Paratapas chaymanta hurqomuyku, chakrakuna allinta phuturinanpaq. Mijuna kananpaq chaymanta unuta hurqomuyku. Valikuyku payta, Mallmanyata, sumaq k'intuchawan, t'inkaripa, mesata mast'aripa.

Huq conejuta, qoita, chutariyku, qarayku chayta. Huq, yana qoitayá. Negro pues. Anchayllata namuyku, chayllan.

Anchaytayá pusamuyku kayman, kikinta, qhepaykuta hamun chayqa kaypiñataq tarikun.

Apamuyku chaytapas unuchata. Unuchata apamuqtiyku, chay unuchatañataq kaq kaypi kan huq paraysu, chay nuqayku wakakuna mikhusian anchaychapi, anchaychapi enterrapuyku, hinataq chayña kaq chayamun kayman, chayña para chayamun, unos cuantos días. Chay narpaspaqayá phaskirirapun.

Sichus ch'aki siguillan, sichus para mana kaqtinqa, altodiosninchis mana kamawan kachamuqtiin riki, hinataq kaqman kaqlan llankita waqhayku, kaq apamullaykutaq, anchhaynawan modernupi paraisunchis wamantaqa waqhakuyku. Tiempu personeruyuqmi Mallmanyapa.

Chay laguna qochaman hamunku desde Santo Tomasmanta. Chay Santo Tomasmanta mayqenchu poderosuchayuq apunku paykunapas kan napi, Santo Tomás larupi, hinataq kaymanta, Kinsaqochamanta huqaritamunku ununta, o sea yakitu pues, en un poronguito se lo lleva eso allá y allá ya entierran, entonces a todo ya la lluvia viene, para todos, para Santo Tomás, para Hakira, para Totorá Oropesa también, así llega. Por eso, de Mara también viene ahí pues, acá de Waruchaka también van ahí, de Mamara también van ahí a ese lugar.

(Traducción)

Voy a hablarles de cómo le solicitamos lluvia a nuestro apu Mallmanya.

El señor Mallmanya tiene poder, es bueno. Hay que caminar lejos para llegar a él. A sus pies se encuentra una laguna muy hermosa, y allí residen la lluvia y la nieve.

De allí sacamos la lluvia, para que las chacras produzcan. De allí obtenemos el agua para que haya cosecha. A él le suplicamos ofreciéndole *kintus*, haciendo la *t'inka* y extendiendo la <mesa>.

Matamos un cuye y le damos de comer. Un cuye negro pues, uno negro. Eso no más le ofrecemos, eso es todo.

Y eso lo traemos hacia acá (la lluvia), eso mismo, viene detrás de nosotros entonces aquí ya también se encuentra.

Y además traemos un poco de agua. Esa agua que traemos la enterramos luego en el paraíso que existe aquí, allí donde pacen nuestros ganados, en ese lugar. Entonces ya llega de nuevo la lluvia, unos cuantos días. Después de cumplir su cometido escampa.

En caso de que la sequía continúe, si no hay lluvia, lo que ocurre cuando nuestro altísimo Dios no la envía, entonces de nuevo llamamos en la misma forma a la lluvia, de nuevo traemos el agua, con eso en los tiempos modernos invocamos al halcón de nuestro paraíso. Mallmanya tiene su personero del tiempo.

A esa laguna vienen desde Santo Tomás. Y allí en el lado de Santo Tomás, sus pobladores tienen también su apu poderoso. Y así de aquí de Kinsaqocha extraen también su agua, o sea *yakitu* pues, en un poronguito se lo lleva eso allá y allá ya entierran, entonces a todo ya la lluvia viene, para todos, para Santo Tomás, para Hakira, para Totorá Oropesa también, así llega. Por eso, de Mara también viene ahí pues, acá de Waruchaka también van ahí, de Mamara también van ahí a ese lugar.

Aunque el poder dador de lluvia es uno de los mayores que se atribuyen a Mallmanya, no es menos importante la consideración que se le tiene por ser protector y multiplicador del ganado y un celoso poseedor de ingentes riquezas. Los rituales propiciatorios o *t'inka* a este *apu* se llevan a cabo preferentemente en el mes de agosto.

### **EL MAJESTUOSO MALLMANYA <R26>**

Versión de Héctor López, n. Totorá Oropesa.

Mallmanya es un cerro majestuoso que ahorita está cubierto de nieve y tiene una altura de cinco mil y picos. Mallmanya es una cadena grande que cuenta con varias lagunas y mantiene metales. De aquí se generan las lluvias para esta cuenca, allí nacen las nubes. Para conocer tenemos que acercarnos lo más posible, aunque llegar a su cima parece imposible. Tiene como guardianes a otros cerros como el llamado Soldaduchayoq y el Púlpito.

Según referencias de aquellos tiempos Mallmanya mantenía un toro de oro y estaba conectado con las minas de Qochasaywas. Será por su bravura o por alguna situación que Mallmanya no ha sido todavía explotado.

He escuchado también sobre Illari Mallmanya, en el sentido que en las lunaciones sale un toro de oro en una de las lagunas próximas y efectivamente eso han visto algunos pobladores desde cierta distancia. No ha sido posible poder acercarse más. Yo personalmente he caminado en lugares muy próximos en compañía aquella vez del ingeniero Gárate. Illari quiere decir una cosa lúcida, una cosa que refleja.

Para poder acercarse se le paga a Mallmanya, se le ofrece un "alcanzo" muy especial para que pueda admitir a las personas para que se asomen. Así no más no sería posible, porque ha habido bastantes intentos de otras personas que han venido y no lo lograron.

Parece que Mallmanya es bastante bravo y mantiene los metales. Por eso los aviones también son jalados un poco por la montaña y han tenido que cambiar de ruta, tiene cierto magnetismo. Los pilotos han notado que sus naves son atraídos y por eso tienen que pasar a distancia, Mallmanya no consiente.

Las personas entendidas han dicho que hay que hacer un pago muy especial y hay personas antiguas que mantienen cómo se hace un pago. El pago puede ser de animales u otras cosas, porque los entendidos saben qué es lo que Mallmanya quiere de pago, en otras palabras hacerle comer para que quede satisfecho. Si se hace a satisfacción de repente puede abrirse y dejar que se ingrese al corazón mismo del Mallmanya.

Algunos han dicho que no es suficiente ofrecerle animales sino que hay que hacerle alcanzo de una persona humana. Los que se aproximan sin licencia suelen sentirse mal, les invade el cansancio y algunos hasta llegan a botar sangre por la nariz y la boca. Ese es el motivo por el que nadie se ha asomado a fondo hasta lo más próximo.

Las cosas que castiga el cerro, creo que no es menester curarse con los médicos de la ciudad; de repente eso tiene que hacerse con remedios caseros o haciendo otro "pago".

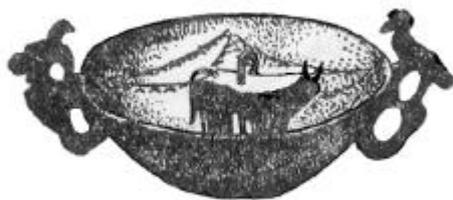


Fig. 23: Copa ceremonial llamada qocha (laguna). En medio está el toro que simboliza las fuerzas del mundo de adentro y las riquezas del Apu.

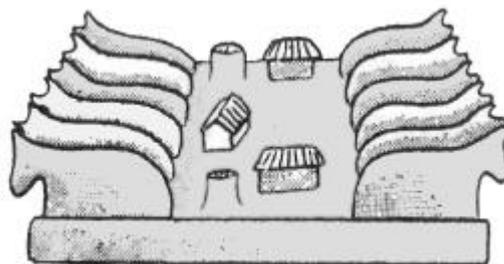


Fig. 24: Una lla elaborada, demanda el poder multiplicador de los rebaños, que el Apu confiere como un don a los miembros de los ayllus que se reclaman ser sus descendientes (Frisancho 1973).

Mallmanya es reservado, "no se deja", se incomoda cuando incursionan hacia sus tierras. Cuando alguien se acerca, se forman nubes amenazadoras en su entorno, se nubla la montaña y nieva intempestivamente.

Según aconsejan las gentes de Totorá Oropesa, si se quiere ir con suerte a Mallmanya se tiene que buscar a un entendido para hacer un ofrecimiento al Apu. El año 2000, don Carmen Zamata vecino de Wayllamota era uno de los especialistas más solicitados y de él se decía que no sólo era entendido sino que contaba con todo lo necesario para prestar el servicio.

Mallmanya tiene su "personero", que en los tiempos modernos es el halcón o "ángel del paraíso", al cual se invoca extendiendo una "mesa", haciendo el "pago" y ofreciéndole hojas de coca. Hay varias formas de pagar, se lo hace con *sullu* (feto) de vicuña o alpaca, con coca y su *cocaruru*; también se hace tostado maíz de diversos colores, si revientan bien creen que está aceptado, si no revientan piensan que la deidad no es propicia. Se aprecia mucho la cáscara-

ra del huevo del cóndor, que se utiliza a manera de vasito para tomar el licor ceremonial.

### *Mallmanya en la puerta del paraíso o inkillpata*

Al pie de Mallmanya nace un riachuelo, que discurre hacia la cuenca del Oro-pesa, ahí se encuentran amplios bosques de qewña que contrastan con la austera vegetación de la puna. Los informantes refieren que en este medio abundaban el venado o *taruka* y el wanako; actualmente hay vizcacha, wallata, aqchi, pukuy, cóndor, zorro, y también ronda el puma. La laguna de Waskaqocha está rodeada de totora.

La imagen mítica de este entorno acentúa su carácter feraz. La gente cree que aquí existe una hoyada donde crecen plantas propias del valle, como son el algodón y otras frutas como el plátano.

#### **LOS BOSQUES DEL MALLMANYA <R27>**

(Versión de Jaime Challco Espellivar, 48 años. Catequista del Templo de San Sebastián de Curasco).

En Mallmanya hay unos tremendos bosques, unas maderas de qewña, ahí donde están unos ganados ariscos y animales silvestres. Atrasito mismo del nevado hay una hoyada y ahí están los bosques. Existe la suposición de que existe también un vallecito donde crecen plantas propias del valle, como son el algodón y otras frutas como el plátano, pero habrá que llegar al sitio para comprobar.

La gente que visita el lugar ya sabe de qué se trata y nos trae información para cada año. Si allí en ese valle hay buen resultado de frutas, quiere decir que será un buen año para todos, que habrá buena cosecha. Esa es la información que se difunde antes de la siembra.

En Mallmanya hay muchas clases de animales, el que más tiene que investigarse será el wanako, porque hay un sitio de pedregales llamado Pukamoqo donde suele presentarse un grupito de wanakos, una manada, aunque actualmente es raro verlos. Antes la gente ha visto con frecuencia a los wanakos, pero sí hay vicuñas en pequeños grupitos. Ahora cóndor sí, la mejor parte de los cóndores habita por estos parajes. Justamente de allí traen su cáscara del huevo del cóndor, lo que ha hecho reventar, y con ello lo confeccionan el vasito para tomar sus licores. También tenemos llamas, ovinos en la parte de abajo porque en la misma cordillera ya no hay nada, ni siquiera ichhus.

Tenemos zorros, el aqchi, unos pajaritos de la puna, el pukuycha que anda en bandadas.

Entre las lagunas de Mallmanya tenemos el Waskhaqocha, la hembra y el macho que es el más grande, también están el Q'omerqocha y el Ch'akiqocha. Antes la gente iba tradicionalmente a Mallmanya a pedir lluvia a esa parte. Cada pueblo tiene allí sus señalados sitios para pedir, lo hacen con cuyes negros. Si

el kuy entra a la laguna, entonces habrá lluvia, y si no va a llover entonces el kuy dificulta en entrar. Así es.

Contaba mi abuelo llamado Fermín Chalco Mendoza que en una oportunidad, después de ir a pedir la lluvia en Mallmanya, habían descansado en Wankankallapampa donde existe una piedra llamada Pawramani. Entonces, cuando ya llevaban descansando un rato, justo dice que se aparece en su sueño un caballero con sombrero faldón de estera, se le acerca y le extrae uno de los testículos. Agitado terriblemente por la aparición, mi abuelo gritó y al despertar vio que el caballero no estaba, todo había sido un sueño.

Esta historia es algo que pasó realmente en mi familia, y por eso hace pensar hasta qué punto el señor Mallmanya se puede incomodar cuando se acerca cualquier persona hacia sus tierras.

El entorno de Mallmanya es favorable para las actividades pastoriles en general. Empero, según el mito, hay lugares especialmente propicios para el ganado caballar.

#### **UNA WAKA DE LOS CRIADORES DE CABALLOS<R28>**

(Versión del Profesor Aristóteles Sánchez, recogida en Progreso 2000):

Voy a referirles de una piedra que se halla en las cercanías, a una hora y media de caminata. Es una piedra que tiene una base de unos quince metros y la piedra que se halla encima de esa base tendrá unos treinta o treinta y cinco metros de altura. Por lo que se ve aparentemente es una formación natural. Si alguien se queda dormido cerca, la piedra puede quitarle las fuerzas o provocarle malos sueños. A esta piedra la gente le tiene respeto y posiblemente deben hacerle algún homenaje.

En este y otros lugares hay todavía tropas de caballos salvajes. Hay por ahí una población cercana llamada Pamputa. De Progreso está cerca, los maestros solemos visitar con nuestros alumnos. La carretera no llega al sitio, hay que ir caminando. Está frente a Qochasaywas, a unos cien metros volteando el abra.

Desde la antigüedad, Mallmanya ha sido un lugar de pronóstico del tiempo, enlazado a la tradición de los augures de “La Despensa” en Haqira; los entendidos determinan aquí si habrá o no un buen año agrícola, y lo hacen observando también las estrellas que forman la constelación llamada Qoto. La constelación Qoto está formada por doce estrellas. Cuando las estrellas de Q’oto aparecen muy brillantes y grandes, se interpreta que será un buen año; hacia el mes de julio se suele ver a Venus en las inmediaciones de Qoto. Si, por el contrario, las estrellas aparecen muy débiles y pequeñas, entonces la gente augura un mal año, una temporada difícil.

### **DESPENSAPI, TIEMPUTA YACHAQKUNA QHAWASQANKUMANTA <R29>**

(Versión de Gregorio Kiwinto Flores, 42 años; Leoncio Cruz Floredo, 56 años; y Carmelón Zamata Hanqo, 59 años).

Mara larupi, kan huq yachaqkuna qhawanankupaq. Chaypi paykunaqa, Depensa nisqankupi, imayna tiempu kanqa, kusachus kanqa, mana allinchus kanqa, chayta qhawayta yachanku.

Chaypis huq karguyuq kan. Chay huq karguyuqñataqsi qhawachin chay Despensa sarachakuna, papachakuna, triguchakuna churasqankuta; chaysi, mayqensi wasapan allin wata kananpaq, mayqensi, triguchus wasapan primeruta icha sarachus wasapan primeruta, papachus allinta wasapan, anchayta qhawanku Despensa patapi.

Chay karguyuq, ñataq allinta narun hinaqa, huqñataq kaq chhaynata quedanku, huqñataq chhaynata quedan, anchhaynapi, pero chay Despensaqa Hakira larupi. Chaymantaqa kaymanqa simillan uyaritakamun, allin watan kanqa nispa.

(Traducción)

Por el lado de Mara, existen unos sabios observadores del tiempo. Allí ellos, en el lugar que llaman <La Despensa>, suelen pronosticar cómo será el tiempo, si será bueno o no.

En este lugar existe un *karguyoq* (funcionario). Ese funcionario se encarga de hacer observar los sembríos de maíz, papa y trigo que mandó poner a prueba; entonces se fijan cuáles de los sembríos se logran mejor para que sea un buen año, si el trigo germina antes, si el maíz germina primero o la papa, esto se determina en los andenes de <La Despensa>.

Si el *karguyoq* no cumple adecuadamente su obligación, entonces hay otro que lo reemplaza, esa es la costumbre, pero esa <Despensa> queda por el lado de Hakira. De allí para acá solo nos llegan las noticias y los pronósticos que se hacen sobre el buen tiempo.

### **QOTOPI CHUNKA ISKAYNIYOQ ESTRELLAKUNA HUÑUNAKUNKU <R30>**

(Versión de G. Kiwinto, L. Cruz y C. Zamata)

El sitio llamado Despensa, hacia Mara, es una lomadita donde hacen ensayo sobre el futuro de los sembríos. Dice que la parcela que se cultiva es pequeña, allí no más ponen las semillas para mirar cómo producen el maíz, trigo, papa, oca, lisas y todos los demás tubérculos. Para el año presente, para el mes, para la siembra posterior, eso es lo que miran.

Entonces, el *karguyoq* es el encargado de informar si produjo mejor la primera parcela, o si estuvo mejor la segunda o posterior, eso es lo que espera saber la gente. Por medio de los viajeros la noticia se esparce y llega hasta Antabamba y Grau. El 21 de setiembre en la fiesta de San Mateo hay una feria en la que todos los asistentes comentan los pronósticos conforme a lo que se vio en la Despensa. Según esto dirán si es para el primero, para el segundo o para el último.

Chaymanta nuqayku estrellapipis riparayku riki, qhepachallapiña kasian riki, sisis grano kan chay estrella hinaqa riki kan, allin wata riki, sisis mana riki quyllur kan allin nachu riki hinaqa much'uy kanqa ninchis. (Nosotros también nos guiamos por las estrellas, está atrás mismo verdad, cuando hay grano esa estrella aparece y es un buen año; por el contrario, si la estrella no aparece entonces decimos que habrá hambruna).

Hay doce estrellitas en grupo, se ven de todo sitio en el cielo, a eso le llamamos Qoto. Los que conocen miran esas estrellitas. A la vista es, para que sea un buen año son grandes las estrellas, son doce estrellas en grupito, un montoncito. Para mal año, son chiquititas no más, apenas aparecen o no también algunas, unos cuantitos aparecen y otros no también, entonces aquí dicen que va a ser mal año y que no va a haber producto ese año, eso es en cuanto a las estrellas del Qoto. Ahora a fines de junio está apareciendo recién el Qoto, se puede ver en la mañana.

La tradición sobre las prácticas predictivas llevadas a cabo en la "Despensa" cubren un área bastante extensa, que involucra comunidades campesinas de las provincias de Grau y Cotabambas en Apurímac y de la provincia de Chumbivilcas en el Cuzco. En efecto, en 1998 tuve oportunidad de realizar trabajo de campo en la comunidad de Wayllani de la Provincia de Chumbivilcas (Cuzco).<sup>31</sup> En esta zona, los pronósticos del año agrícola se basan en la observación de las estrellas y el comportamiento de las aves, pero fundamentalmente en las noticias que se reciben de los *yachaq* (sabios, conocedores) de Haquira (comprensión de Cotabambas-Apurímac que colinda con Chumbivilcas). Según los informantes, hay allí un lugar conocido como la "Despensa", una especie de *waylla* donde la tierra siempre permanece húmeda; en ese lugar los *yachaq* y *arariwas* determinan los augurios que se ciernen sobre el nuevo año agrícola, observando los tres sectores donde siembran en prueba. Decía un wayllino que "El año pasado SENAMI pronosticó estragos por efecto de 'El Niño' pero los *yachaq* dijeron que sería un buen año, y nosotros (los campesinos de Wayllani y otras comunidades) nos guiamos -como siempre- por los agujeros de la 'Despensa' y cosechamos esta vez, como nunca, las mejores papas". Transcribimos una versión que recogimos sobre esta tradición agrícola:

#### **IMAYNATAN ALLIN TARPUNANCHISPAQ YACHAYKU <R31>**

(Versión de doña Donata de Benito, 70 años. Relato recogido en Wayllani, 1998).

Hakira ladupis kan "Despensa" huq qaqa ukhupi. Hinaspas chaypi paykunaqa yachañña primerpaqchus, chawpipaqchu, qhepapaqchus chayta. Hinaspa tarpunku, hinaspa chayta tarpuspa chaypi yachanku. Chaypi tarpunku, hinaspa chaymantaqa Hakirapiqa feria kanmi, chayman rinku tukuymanta, kaykunamanta, anchaypiqa yachamunkuña primerpaqchus, chawpipaqchus. Saratapas,

---

<sup>31</sup> Mis observaciones motivaron el informe titulado *Los niños de tres a cinco años en Wayllani (Chumbivilcas-Cusco) Diagnóstico de base en una comunidad quechua del Sur Andino*. MINE-DU-UNEBI/CILA. Lima, setiembre 1998.

habastapas, cebadatapas, aguachinan ninku, para atin, anchaykunata yachamunkuña, ña rimay kanña.

Primerqa setiembre, octubre segundo, noviembre tercero. Chaychá primerotaqa sut'ita qasarun, o sea parapas atirun, ñasi paykuna riqsinña. Anchaytayá ninku primerpaq, primertaqa qasanmi ninku, chawpipaqmi ninku, kaq chawpita qasan qhepapaqmi ninku, aknatayá rimanku. Chayman hina nuqaykupas tarpuyku chaykunata. Anchaykunallata chay laduta nuqa yachani. Pero, kunanqa manan kaymantaqa rinkuñachu Hakiraman, sino noticiallaña yachakamun.

(Traducción)

### **CÓMO SABEMOS PARA SEMBRAR CON ÉXITO <R32>**

(Versión de ñña Donata de Benito, 70 años. Relato recogido en Wayllani, 1998).

Por el lado de Hakira hay una "Despensa" dentro de una roca. En ese lugar ellos (la gente de Hakira) ya saben de antemano cuál de las siembras es para la primera, cuál para la del centro y cuál para la postrera. Entonces siembran, y así al sembrar ya saben lo necesario. Siembran allí, entonces luego hay una feria en Hakira, a ella van de todos los lados, también de aquí, y allí se enteran si la siembra será para la primera o para la del medio. Dicen si la lluvia va a afectar al maíz, a las habas, y aún a la cebada, si podría malograr los cultivos, todas esas cosas ya la saben, ya de ello se va hablando.

La primera siembra es en setiembre, en octubre la segunda, en noviembre la tercera. Cuando a la primera le afecta la helada, o cuando le vence la lluvia, dice que ellos ya conocen. A eso le dicen pues que es para la primera, y que a la primera le ha helado, si dicen que es para la segunda y si a la segunda le cayó también la helada, entonces dicen que será para la postrera, de esa manera pronostican. De acuerdo a eso nosotros también sembramos. Solo eso conozco de las cosas de ese lugar. Pero, ahora ya no van desde aquí hasta Hakira, sino que se enteran por las noticias.

En Wayllani refieren que la gente de las comunidades se concentraba en Santo Tomás para el 8 de setiembre de cada año, a fin de participar en las fiestas y que, con este motivo, se enteraban de las noticias procedentes de Haquira. Es así cómo se procedía a sembrar en la región.

Josafat Roel da noticias más antiguas sobre la "Despensa" a que aluden los relatos totoreños y las referencias que recogimos en Wayllani. Se trata de la montaña llamada Llabeq, en cuyas cercanías se halla el pueblo de Qocha del distrito de Hakira (Provincia de Cotabambas). "Esta es una montaña que tiene "despensa" y la despensa es un lugar protegido por una gran roca que se mantiene siempre húmeda y de cuyos pies brota el agua. Allí siembra la gente en agosto las semillas de todas las plantas alimenticias conocidas en la región, y dicen que allí las plantas crecen rápidamente y que observando el desarrollo de estas plantas se conocen cuáles serán las plantas que den mejores cosechas, y en qué cantidad, cuántas heladas se han de producir durante el año y cuáles

de las tres épocas de siembra son las más apropiadas. Las gentes inquietan empeñosamente a los encargados de realizar el experimento, los *arariwa*, antes de iniciar sus labores agrícolas. Afirman que estos *arariwas* pronosticaron la gran sequía que castigó la zona” (Roel, 1966: 28).

### *Los tesoros y otras riquezas del Apu*

El poderío de Mallmanya se revela enorme y coherente con su amplio prestigio en la etnia regional. El apu no sólo es considerado protector del ganado que padece en sus dominios, sino que sus posesiones alcanzan a la entraña misma de la tierra.

Mallmanya es rico, mucho más desde que el toro de las minas de oro de Qochasaywas se vino hacia sus lagunas, a Suyruqocha y Waskhaqocha. El illa toro de Qochasaywas se entropa con las manadas sagradas del poderoso Mallmanya, gran protector de la etnia regional. Cuentan que un minero le arrojó al toro gigante con una barreta y le partió uno de los cachos, sólo ese cacho de oro pesaba dos o tres quintales. Cuando fueron tras él, siguiendo sus huellas, dejaba por partes su excremento que también era de oro. Mucha gente ha muerto persiguiendo el toro. La idea de Mallmanya como refugio de toros míticos, se repite en muchos lugares, tal como el toro de Qochasaywas, también el toro de Waychullo habría migrado hacia las lagunas del poderoso apu en busca de protección. Las vetas de oro se concentran en las entrañas de la magnífica montaña.

Mallmanya traslada sus riquezas de uno a otro sitio en su propio ganado, cargando sus tropas de vicuñas concentra sus riquezas en su aposento principal. Así lo hacen también otros apus poderosos como lo es Utupara de Antabamba, quien enviaba sus tesoros a Pisti en recuas de ágiles vicuñas.

### **LAS VICUÑAS DE MALLMANYA <R33>**

(Versión de Feliciano Vargas Sánchez, n. San Antonio)

Unos arrieros descansaban en Waraqq'asa y se habían puesto a dormir, en esto sintieron un sonido de esquila, era la campanillita que llevaba una vicuña que guiaba a toda una tropa que iba ordenadamente. Al levantarse, los arrieros vieron que más de una docena de vicuñas llevaban sus cargas de mineral de Qochakunka a Mallmanya. Por toda la loma de la montaña iban más de una docena de vicuñas, se iban trasladando mineral de Qochakunka a Mallmanya.

En Qochakunka hay oro y cobre, está ahora paralizado, pero parece que una compañía canadiense se propone explotar nuevamente la mina.

Diversas versiones hacen alusión al ganado de Mallmanya, consistente en vicuñas y guanacos (ganado que normalmente no está en mano del hombre, que se cría en estado salvaje). Tenemos que suponer que los relatos que incorporan

vacas y caballos sean reinterpretaciones que ocurrieron a partir de la llegada de los españoles en el siglo XVI. Los *apus* dominan a los animales que se hallan en estado de naturaleza y en los casos en que se trate de animales domesticados tendrán apariencia sobrenatural (los *illas*). El hombre no puede acceder por sí, no puede apoderarse de las pertenencias de los *apus*, son ineficaces sus recursos, sus herramientas e incluso las armas modernas. La riqueza que representan los *illa toros* sólo puede ser otorgada mediante una adecuada solicitud y "pago" a la divinidad.

Junto a Mallmanya está la laguna del mismo nombre, el inmenso corral principal donde Mallmanya guarda sus rebaños, donde viven los *illas*. Las lagunas suelen formar parejas, así según el mito, en T'aqata, por el camino de San Antonio-Vilcabamba-Lambrama, hay una laguna macho y otra laguna hembra; de la laguna macho sale un poco de agua hacia la laguna hembra. La afinidad étnica de los Cotaneras y Omasaywas de Grau con pueblos prehispánicos del Kuntisuyo se revela en el emparejamiento mítico de la laguna de Qochasaywas (Progreso-Grau) con la de Qaqansa (Chumbivilcas-Cusco). Esta relación mítica se corresponde exactamente con la creencia que conservan muchos pueblos altiplánicos sobre el intercambio de aguas entre diferentes lagunas, con la idea de que mediante este "matrimonio" se propicia las lluvias.

### **LAS LAGUNAS DE QAQANSA Y QOCHASAYWAS <R34>**

(Versión de Arturo Villena Aguirre)<sup>32</sup>

Cuentan que la laguna de *Qaqansa* en Chumbivilcas, tiene relación marital con la laguna de *Qochasaywas* en Apurímac, siendo *Qaqansa* la laguna macho y la otra la hembra. Cuentan que esas lagunas tienen su *masantin* o hermano en otras lagunas como es la de *Qaqansa* que tiene su hermano o pareja en la laguna de Parinacochas en Ayacucho.

Más aún, se dice que en estas lagunas de *Qaqansa* y *Qochasaywas* existen los *illa toro* y como que tienen vida pueden engendrar en cualquier vacuno viviente. Estos *illa* tienen el poder de transitar en ambas lagunas, porque viven en parejas *yanantin* (macho y hembra); e indistintamente los machos pueden procrear en cualquiera de las lagunas.

Cuentan también que estas lagunas tuvieron un encuentro sexual en el lugar *Aqenya*, en Chumbivilcas, donde hay un brote de aguas termales muy calientes, y que la hembra después del acto tuvo deseos de miccionar y es cuando botó el semen caliente que le depositó la laguna macho y así es como se explica el flujo de estas aguas termales que salen de las entrañas de la tierra: así cuentan los comuneros de Condes y Alqavictoria.

Los toros míticos viven en la profundidad de las lagunas que son los corrales del *apu*. En el interior de Mallmanya existe un pueblo de oro, con casas,

---

<sup>32</sup> Publicado en su obra: *Qorilazo y región de refugio en el contexto andino*. Talleres Peñarol. (Cuzco) 1987. pág.75.

corrales y alpacas de puro oro; también otro pueblo de plata, donde todo es de plata, las casas, corrales y animales. Los poderosos Illa emergen del corazón de Mallmanya y suelen frecuentar también los pastos de la puna baja, donde actualmente se ha introducido la crianza de ovinos. Hasta lugares como Antapa, en las alturas de San Antonio, desciende la neblina desde las altas montañas, ahí es posible distinguir muy claramente la línea divisoria. Las tropas de ovejas se internan en la neblina y se pierden de la vista. Se cree que en los campos de Antapa, lejos del ojo humano, se enseñoorea el Illa, un carnero poderoso que fecunda a las hembras de la majada. Cuando el dueño de un hatu cumple con hacer sus ofrecimientos o pagos, el Illa lo favorece con la multiplicación de sus animales; de lo contrario, su ganado enferma y las borregas se hacen estériles. El Illa o padrillo engendra abundante descendencia. Este Illa proviene de las majadas del propio Apu Mallmanya o de los hatos sagrados que pacen por Qochakunka.

### **EL Q'ORI TORO DE WAYCHULLO <R35>**

(Versión de Antonio Centeno Zela. N. Huaquirca)<sup>33</sup>

En la época del Coloniaje, tanto los mineros portugueses como los españoles, no conformes con extraer el oro de los socavones de Utupara, movidos por la sed de riqueza que los consumía, iniciaron labores mineras en Waychullo, un cerrito de forma cónica que se encuentra pegado al macizo Utupara, por el lado derecho, cual si fuera su hijo.

Se dice que los mineros, en su afán de buscar vetas de oro, hurgaban las entrañas de Waychullo, y en ese momento, cual perseguido, desde adentro, por alguien, salió al escape, un rollizo y deslumbrante qori toro (toro de oro) al que, por la sorpresa y la confusión, no pudieron echarle lazo ni atajarlo, logrando sí, uno de los corpulentos mineros, quebrar una de las astas, de un certero golpe de barreta, en el instante en que, en rauda carrera dejaba el túnel de la bocamina, y cuando en persecución lo siguieron, el misterioso animal de aspecto centelleante por el impacto de los rayos del sol, irrumpió por los aires, en actitud de vuelo magistral, introduciéndose por la puerta de la enorme cueva del cerro Allpaqmarka, apareciendo ya metido en las límpidas aguas de Orqo Q'ocha, laguna sagrada, al pie del Apu Mallmanya, imponente nevado tutelar del colonial pueblo de Mamara, distante treinta leguas de Waychullo, de cuya laguna de aguas azulosas, en nebulosas mañanas, sale bramando el toro mocho de oro, a entroparse con los ganados que pacen en sus orillas. La creencia general de los criadores de ganado vacuno de aquella zona andina, es que, debido a la presencia encantada del toro de oro en las entrañas de aquella hermosa laguna, es que tienen abundante producción ganadera, por lo que en carnavales y en la fiesta de Santiago, del 25 de julio de cada año, le hacen sahumeros y paga de chamán y pichuwira de vicuña y coca-quinto, como expresión de gratitud al qori toro encantado, a la q'ocha mama, a la pacha mama, así como al Apu Mallmanya.

En cuanto al asta quebrada a fuerza de barreta, dicese que los mineros recogieron con gran avidez, entregando en Huaquirca a los arquitectos dirigentes

---

<sup>33</sup> Antonio Centeno Zela: *Huaquirca en el tiempo. Biografía de un pueblo sur andino del Perú*. Lima, 1994. P.54.

de la construcción del templo, y que, precisamente, con la venta en el Cusco, del codiciado cuerno de oro, pudieron completar los gastos necesarios para concluir la edificación del monumental templo en referencia.

Las lagunas son los "corrales" o "pastales" de los *illa toro* o sementales que sustentan los yacimientos de metales preciosos que guarda la tierra. El ganado del *apu* no tolera que los "corrales" en que descansa o los "pastales" en que disfruta sean perturbados; cuando esto sucede los *illas* y las riquezas se trasladan a lugar seguro. Conforme al mito, el oro de la mina de Qochasaywas se agotó debido a que los ingenieros desaguaron la laguna, dando lugar a que el toro huyese buscando la protección de Mallmanya, a la manera en que las antiguas huacas se refugiaron en Awsangate cuando eran perseguidas por Tunupa, unos dicen que se fue hacia Suyruqocha y otros que se sumergió en Azulqocha. Abundantes relatos señalan que el *illa toro* (semental sobrenatural) de la mina aurífera de Qochasaywas se entropa con las manadas sagradas que habitan en la laguna o "corral" de Mallmanya.

### **LOS TOROS DE MALLMANYA <R36>**

(Informante Andrés Escudero)<sup>34</sup>

En la laguna de Qochasaywas (actual Progreso), vivía un hermoso toro que acostumbraba salir a pasear en luna llena, a media noche. Ningún mortal podía resistir a su presencia, pero el secreto consistía en echarle el pantalón para cogerlo.

Este toro era el que sustentaba toda la riqueza aurífera de la mina. Como están secando la laguna en la que vivía, el toro se ha marchado a la laguna de Mallmanya, donde dice se reúnen todos los toros que proporcionan el codiciado metal a las minas, cuando se disgustan con los mineros.

Pequeños placeres auríferos, resultan en el mito un legado del gran toro de Qochasaywas, unas veces como fragmento de una de sus astas y otras apenas como el excremento que va dejando a su paso.

### **EL REFUGIO DEL TORO <R37>**

(Versión anónima, recogida el año 2000).

El Toro de Qochasaywas dice que se ha venido acá a Mallmanya, se ha entrado a la laguna de Suyruqocha o tal vez a la grande que se llama Totorá, a cuál de las lagunas se habrá entrado.

Un minero dice ha podido arrojarle con una barreta y le ha roto al toro uno de los cachos. Ese cacho dice que pesaba dos o tres quintales de oro, el cacho no más. Era un toro gigante. Dice que lo persiguieron siguiendo las huellas y dice que dejaba por partes su excremento que también era de oro. Por eso mucha

---

<sup>34</sup> Informante Andrés Escudero 1940 en *Ayllu*, Cuzco año I, Nos. 1-2, Junio -Diciembre 1946.

gente ha muerto persiguiendo el toro. Una de estas lagunas debe estar llena de oro.

En las proximidades de Mallmanya, los campesinos dicen haber hallado unas aguas coloradas, como sangre. La gente curiosa metió la bosta (excremento seco de vacuno) al líquido, y cuando le prendieron fuego vieron que la bosta ardía por mucho rato. Es por eso que la gente especula sobre la existencia de pozos petrolíferos. También dicen que la montaña tiene magnetismo y que su fuerza atrae y desvía a los aviones y que, por eso, los pilotos procuran volar fuera del alcance de Mallmanya.

El illa toro de Qochasaywas ha beneficiado no sólo a las gentes del lugar sino que muchos hombres de fuera, arrieros de años pasados, se han llevado también un poco de su riqueza, los qorilazos serían algunos de ellos.

### **LOS QORILAZOS QUE VISITAR ON QOCHASAYWAS <R38>**

(Versión de Máximo Quispe Gallegos, recogida en Progreso el año 2000)

También existe aquí una leyenda sobre los de Santo Tomás, a los que dicen Qorilazo. Proviene de Qochasaywas. Yo recuerdo, según que mi mamá me cuenta, porque ella trabajó como canchera en Qochasaywas

Antiguamente no habían transportes ni carreteras, no había movilidad con carros. Mas que todo traían cañazo desde Lambrama y desde Abancay. Traían personalmente por el camino de herradura, pasando por las lagunas de Lliuwllita, que son hembra y macho. Por el medio dice que está pasando el camino. Dice que ya aproximándose a Qochasaywas, una noche de luna, cuando estaban viniendo, dice que dos toros estaban jugando, corneándose. Uno de ellos le dice al otro: Oye mira esos toros, lo cogeremos a un toro. Entonces como estaban con lazo, se avientan y le echaron lazo, y los toros tiraron hacia la laguna, pero uno de los cachos se ha caído afuera. De eso es lo que proviene el nombre de los qorilazos.

Dice que los de Santo Tomás festejaron con una “chupa” (borrachera), después de *ch'allar* dice que cargaron el cacho.

Para acercarse a Mallmanya hay que ofrecerle un “alcanzo” muy especial. Los entendidos saben lo que Mallmanya desea como pago, “lo que quiere comer”. Dicen que no es suficiente ofrecerle animales sino que él prefiere una persona, un sacrificio humano. Para la explotación minera el costo puede ser mayor, unas trescientas “cabezas”. Cuando no se cumple con Mallmanya, o cuando se le ofende, puede sobrevenir la muerte o la enajenación mental.

### **EL TORO ABANDONA QOCHASAYWAS <R39>**

(Versión de Feliciano Vargas)

Es cierto que el toro escapó de la laguna de Qochasaywas, lo vieron los mismos ingenieros de la mina y varios trabajadores, incluso trataron de cogerlo. Con un disparo de fusil le astillaron sólo un asta, pero no pudieron detenerlo y el toro volteó hacia Mallmanya. Se le veía brillante al toro, la gente lo vio, los ingenieros tenían largavista.

Los relatos sobre Mallmanya hacen frecuente referencia a Qochasaywas, una mina de oro ubicada en el distrito de Progreso de la Provincia de Grau y muy próxima a Chumbivilcas-Cusco. Se sabe que este yacimiento fue explotado desde la época colonial, primero por los conquistadores españoles, y luego por mineros portugueses que lo trabajaron hacia 1640. Al parecer las labores estuvieron paralizadas hasta el año de 1893, en que fue reabierto la mina por la Cía. Explotadora Apurímac. Por el año de 1903 se constituyó la Cía. Cotabambas Auraria y finalmente, en el año de 1930, la Cía. Exploradora Cotabambas continuó la explotación hasta el año de 1952.

### **CUANDO REVENTÓ LA LAGUNA DE QOCHASAYWAS<R40>**

(Versión de Máximo Quispe Gallegos, recogida en Progreso el año 2000)

Estamos en Qochasaywas a una altura de 4600 msnm. Más abajo se encuentra el lugar denominado Mankawara donde funcionó en otras épocas la planta hidroeléctrica de la Mina Qochasaywas. El toro, que decimos *qori toro*, se ha ido hacia Mallmanya. Entonces, ahora Qochasaywas en el año 1972 creo ha reventado hacia mi zona. Ustedes pueden ver inclusive. Ha reventado la laguna y se ha vaciado hacia mi casa, siendo aproximadamente una de la tarde hasta las cinco de la mañana del día siguiente, corrió todita el agua. El día que reventó la laguna, a la media noche se escuchó tremendo ruido. Cuando el toro ya se estaba yendo, gritaba un sonido HUUUUUUUU, hUUUUUUU así. Mi mamá dijo: el toro es lo que está yéndose. Eso pasó en 1972. Toda la laguna se ha vaciado.

La mina Qochasaywas dejó de explotarse en varias ocasiones. Después del período de la Cotabambas Auraria a que se refiere la actuación del Ing° Torres Belón, que más tarde llegaría a ser político de nota y Presidente del Senado de la República, la mina pasó a poder de Augusto y Fernando Wiese quienes operaron a través de su Cía. Exploradora Cotabambas hasta los años cincuenta del siglo pasado. El mito interpreta, en su propio lenguaje, los hechos verídicos que motivaron el alejamiento de un gerente de entonces, mostrándonos cómo la cotidianidad y los acontecimientos que salen de su marco pasan a tener una explicación dentro del marco cosmogónico que caracteriza al pensamiento andino.

### **EL HOMBRE QUE NO PUDO MATAR AL GUANACO DE MALLMANYA <R41>** (Versión de Porfirio Ferrel Palomino)<sup>35</sup>

En los últimos años del funcionamiento de la mina (Qochasaywas-Cotabambas Auraria) estuvo de gerente el ingeniero Enrique Torres Belón, quien fue anunciado en sus sueños por el nevado Mallmanya que, para poder explotar el oro debería pagar previamente quinientos carneros, es decir perder la vida de quinientos trabajadores. Después de este sueño revelador se interesó por conocer el nevado superficialmente y viajó un día en compañía de otras personas llevando consigo un arma de fuego, habiendo caminado leguas de distancia llegan a una de las laderas del nevado, donde encuentran a un hermoso guanaco parado mirándoles, con vellones hasta el suelo; con el deseo de llevarse como recuerdo le disparó en el corazón y no se movió el animal, por segunda vez disparó, pero tampoco sintió, en el tercer intento el casquillo de la bala le reventó el ojo izquierdo al cazador, lo trajeron en camilla hasta la mina, y de ahí lo llevaron al aeropuerto de Wanakopampa con dirección a Estados Unidos donde le pusieron un ojo de cristal. Motivo por el cual abandonó la mina para siempre, dedicándose posteriormente a la política.

El mito explica el cierre de la mina. La abundante lana del guanaco, la brillantez del toro y su estampa poderosa, acentúan la enorme cantidad de riqueza que guardaba Qochasaywas. Quienes pretenden cazar el guanaco o capturar el toro fracasan, sus esfuerzos son inútiles. El trozo del cachito de oro representa la minúscula porción de mineral que todavía llegaron a extraer los mineros de entonces. Los años de explotación de la mina (un promedio de cuarenta kilos de oro mensuales), apenas habrían mermado lo que en el mito son las ingentes posesiones de los apus.

### **EL TORO DE QOCHASAYWAS SE FUE A AZULQOCHA <R42>** (Versión de Salvador Moreyra, n. San Antonio, 68 años)

La compañía minera antes trabajaba en Qochasaywas, de la laguna se escapó el toro de oro, se escapó hacia Qolqabamba donde hay una laguna grande llamada Azulqocha. A Azulqocha se entró el toro de oro, ahí está actualmente el toro de oro, nosotros no podemos buscarlo, porque vive ese toro de oro. El Administrador de la mina de Qochasaywas murió por hacerlo buscar, por eso la mina Qochasaywas desde esa fecha se paralizó.

Cuando la gente lo quiso acorrallar al toro en la laguna de Qochasaywas, lo hicieron secar la laguna hacia la parte de abajo y toda la gente que trabajaba allí con pico y con pala estaban rodeando para agarrarlo, y el toro se escapó. Solamente con una pala le dio un minero en el cachito, unos centímetros no más quedó del cachito de oro, entonces el toro de oro se escapó a Azulqocha, a Qolqabamba.

---

<sup>35</sup> Relato consignado por Porfirio Ferrel Palomino en su libro: *Alborada del Distrito Micaela Bastidas* (Airiuanca). Apurímac 1995. pág.53.

Para ser favorecidos con la riqueza del subsuelo, los mineros deben hacer el respectivo *hayway* o *aypay*, esto es el "pago" que reclaman los *apus*. Para la cotidianeidad y las labores agrícolas y ganaderas es suficiente la ofrenda simbólica del "pago" corriente, pero para la explotación de las minas los *apus* exigen el sacrificio humano, los *apus* se cobran vidas humanas en número que parece corresponder a la magnitud de la riqueza a conceder. Los dioses montaña, como se aprecia en el mito de *Los apus visitan Pukuta* <R48>, apetecen carne humana y las víctimas son llamadas "cabezas de ganado". La demanda de sacrificios es revelada unas veces a través del sueño, pero generalmente por intermedio de los "entendidos", "awkis" o "alto mesayoq".

### **MALLMANYA RECLAMA UN PAGO <R43>**

(Versión de Salvador Moreyra)

Mallmanya ha pedido un pago a la compañía minera que está laborando hace cinco años en Qochakunka. Mallmanya ha pedido trescientas cabezas de ganado. Ganado quiere decir hombres, trescientas cabezas que mueran quiere decir. Como no ha cobrado todavía ninguno, Mallmanya no suelta la riqueza, no sale el mineral. La compañía que comprende, tiene que conversar con esos que comprenden al *awki*, tiene que conversar, si no comprende eso entonces no pueden trabajar la mina, se paralizará.

Mallmanya revela sus deseos. La paralización de Qochasaywas y la disminución de la actividad minera en la región se atribuyen a la falta de atención ritual y a la imposibilidad de satisfacer las demandas del *Apu*.

### **MALLMANYA NO DEJA ACERCARSE A LA GENTE <R44>**

(Versión de Máximo Quispe Gallegos, recogida en Progreso el año 2000)

El nevado de Mallmanya no se descongela, sigue hasta ahora, no deja acercarse a la gente. Si usted quiere explotar tendría que pagar los tres lavatorios de quinua que pide el *apu*. Voy a comentarles de una ruina que me cuentan está cerca de Mallmanya. A este sitio se habían aproximado dos turistas en donde apareció una nube y un cóndor. Luego en su sueño de uno de ellos se le aparece el señor Mallmanya y le dice: - Si usted quiere explotarme págame tres lavatorios de quinua. O sea que esa cantidad de gente quiere comer, quiere comer mucha gente, como tres lavatorios.

Yo me he aproximado a Mallmanya, hemos ido con un sobrino mío que es técnico agropecuario. Hemos ido como de paseo, inclusive tenemos fotografías. Simplemente se ve como un cerrito pero no se puede subir porque son tremendas rocas, unos pedregales. Nos hemos aproximado, ¿qué pasó? Cóndor así pues apareció, eso se llama *apu*, y se aventó contra nosotros y no nos hemos aproximado. Nos hemos regresado.

Según que me dicen hasta fruta existe en Mallmanya y no te deja dice que te aproximes. Conforme te acercas dice que empiezan los rayos. Primero quiere su recompensa.

Entonces inclusive yo me fui a Mallmanya con mi papá y me fui ya por Totorá hacia Lima. Hemos volteado por un costado del cerro, todo un día. Inclusive hay una laguna detrás de Mallmanya. La laguna provoca cierto temor, no te puedes acercar. Dos lagunas hay, y esa laguna se convierte así, dice que te puede comer la laguna. Como una ola, así se viene y puede envolverte. Nosotros hemos pasado por lejos. El apu por sí mismo se protege con nubes, te tapa, hasta el avión mismo no puede aproximarse, como un imán, una atracción tiene Mallmanya.

La vocación minera de la región es proverbial. En muchos lugares, como ocurre en Qochakunka de San Antonio, quedan antiguos socavones explotados desde la época colonial. En estos tiempos ya no se explotan los yacimientos auríferos de Qochasaywas, pero el potencial minero es grande en el entorno de Mallmanya. Se extrae oro en Sukawaylla de Turpay. Existen reservas cupríferas identificadas en Charkas y Mankawara de Progreso, que se suman a reservas para la gran minería ubicadas en Sulfobamba de Grau, Ferrobamba y Chalcobamba de Tambobamba. En concepto de la gente, no son los pequeños apus locales los que conceden permiso para las explotaciones mineras sino el propio Mallmanya.

#### **MALLMANYA PIDE PAGO PARA QUE SE TRABAJE LA MINA DE QOCHAKUNKA <R45>**

(Versión de Antonia Calderón de Soto, 47 años)

Vivo hace 26 años en San Antonio. Cuando estaban comenzando a trabajar la mina, dice ahí para que comiencen habían dicho qué soñaremos. Dice han soñado que un hombre le dijo: Para que aquí trabajes tienes que pagarme trescientos carneros si no no. Se han soñado y se han retirado por no poder pagar, de dónde podemos dar ese número de personas. No se animaron, por eso se retiraron. Dice que allí hay cualquier cantidad de minería, de oro u plata.

### **5.3 Rivales y enemigos**

Situaciones de conflicto, con elementos simbólicos persistentes, forman parte importante del ciclo mítico de Mallmanya. Las peleas o duelos singulares y las batallas entre divinidades expresan arquetipos de interacción e intercambio. Las oposiciones deslindan jerarquías, prelaciones, límites territoriales de influencia y distinciones ecológicas.

#### *Los amores de Mallmanya y Mama Pukuta*

Los relatos más conocidos de la tradición oral sobre el Apu Mallmanya cuentan sus amores con la bella señora Pukuta, deidad de la lluvia. Como consecuencia de este amorío –se dice– sobrevino una gran rivalidad entre el señor Mallmanya y

el joven Waqoto (otro apu, ubicado hacia el lado de Mariscal Gamarra) a quien venció en combate, perforándole la quijada con un certero hondazo.

### **LAS DISPUTAS DE AMOR ENTRE WAQOTO Y MALLMANYA <R46>**

(Versión de Rodolfo Sánchez Castañeda y Modesto Rodríguez Soto, nacidos en San Antonio).

Hubo un tiempo en que *Waqoto* y *Mallmanya* dominaban la región. Estos dos poderosos señores tenían entre sí graves conflictos y rivalidades a causa del amor que había despertado en ellos una bella mujer llamada *Pukuta* a la que ambos pretendían. Los apus Waqoto y Mallmanya pueden verse en forma de grandes nevados en los extremos opuestos de las alturas de San Antonio donde tuvieron sus dominios. Pukuta vivía por su parte en un paraje que actualmente pertenece a una familia de apellido Pelayo y que se encuentra cerca de Waqoto.

Se cuenta que en cierta ocasión estos dos señores, decididos a terminar con su ya larga desavenencia, se enfrentaron a hondazo limpio, atacándose ferozmente uno al otro desde sus respectivos baluartes. Mallmanya vestido con poncho blanco y Waqoto vestido con su *oqe poncho* estaban decididos a definir la contienda.

Waqoto atacó a Mallmanya, le hondeó con un caballo, pero como no tenía mucha fuerza solamente hizo llegar hasta Wankankalla, lugar en el que existe una piedra con forma de caballo y donde, por esta razón, se crían en abundancia estos animales.

A pesar de la mayor fuerza de Mallmanya, la lucha continuaba indecisa. Mallmanya cargó entonces su *warak'a* con una vaca, y de un tremendo hondazo le perforó la mandíbula a Waqoto. Ahora mismo existe el forado que le hizo Mallmanya, un enorme hueco por el que pasan los rayos del sol. Por eso es que existe más ganado vacuno en Mariscal Gamarra, Pituwanka y Pallpakachi.

Corroborando esta versión, la gente de Progreso, Curasco y Ayriwanka asevera que en una pampa, antes de llegar a Mallmanya, yace la piedra con que Waqoto le hondeara sin éxito a Mallmanya. En cambio, se sabe que la montaña de Waqoto presenta un forado por donde incluso atraviesan los cóndores “porque Mallmanya le hizo pasar hondeando con ganado”.

El mito y las referencias etimológicas sugieren que Waqoto es un joven que acaba de superar las pruebas de masculinidad o *warachikuy*, es un hábil y pretencioso hondero, muy atrevido y seguro de su poder. Al enamorarse y pretender a la divina Pukuta, la señora de las lluvias, Waqoto debe dirimir superioridades con su rival el poderoso Mallmanya. La contienda se resuelve a favor de Mallmanya, deidad que se impone y que por eso es reverenciada hasta hoy por los pueblos de pastores.

El quechua y el aymara proporcionan información adicional sobre los rasgos relevantes de los personajes que asoman en este mito:

En aymara, según Bertonio (1612):

*Waqoto*. Hechar a rodar piedras (En Cuzco cerca a San Sebastián, se conoce con este nombre una importante cantera inca).

*Huacotusitha*. Horadarse la oreja para ponerse sarcillos.

*Huacotutha*, *Ppijatha*. Horadar las orejas para sarcillos, y también otras cosas.

*Phokhotha*, *Chhakhchatha*, *Huaratha*. Llover a cántaros.

En otras fuentes encontramos:

*Pukutay* (Q. Cajamarca) y *Puktay* (Q. Lambayeque). Nube, neblina (Shaver y Shaver 1992: 197)

*Waqoto* significaría horadado, ahuecado. *Pukuta* estaría aludiendo a un lugar de mucha lluvia, de donde bajan arroyos; pero también en la composición *Pukhu-uta*, que asocia los vocablos *pukyo*=agua, manante y *uta*=casa, estaría significando «casa de la fuente de agua».

Es importante el encuentro del mito de *Waqoto* y *Mallmanya* con el ciclo de los mitos sobre batallas rituales en el mundo andino. El mito grauíno sugiere reminiscencias de conflictos entre pueblos vecinos de pastores, procurando explicar diferencias ecológicas entre áreas colindantes del área regional. Hay igualmente una relación con rituales de pasaje. El mito sugiere que *Waqoto* es un joven que acaba de superar las pruebas de masculinidad, por lo que lleva pendientes en la oreja, reminiscencia del *t'oqochikuy* que se practicaba a los jóvenes que salían airosos en el *warachikuy*, su nombre así lo indica: *Waqoto*, aquel cuya oreja ha sido horadada.

La conexión del mito de *Waqoto* y *Mallmanya* con los conceptos de fertilidad de la tierra, el hombre y el ganado es también evidente. El derrame de sangre humana es de importancia simbólica relevante. La derrota de *Waqoto* frente a *Mallmanya* propicia la buena disposición de la tierra; en tal sentido, el *tinkuy* de los rivales augura tiempos buenos para las mitades en conflicto y confirma simbólicamente su unidad.

### *Un cataclismo o hecatombe cósmica*

Existe una variante mítica que enlaza los hechos de Apu *Waqoto*, el antiguo rival de *Mallmanya*, con la campaña de los chankas contra los inkas del Cuzco. Esta variante relata una suerte de hecatombe cósmica que habría marcado el fin del cruento enfrentamiento, con la victoria de los cuzqueños.

*Waqoto* es reconocido como divinidad chanka, una suerte de ancestro guerrero que el relato humaniza en la figura del general Kuntur Uma (Cabeza de Cóndor). El mito en cuestión da cuenta de sucesos ocurridos en una edad primordial o tiempo de plata, descrita bajo la metáfora de una noche de luna, en un lugar donde dioses-aves jugueteaban con las estrellas. Ese lugar era Qoyllurki y allí la luz de la luna era la luz del día. Según el mito, Qoyllurki pasó a ser un

bastión inka, en el que Waqoto fue finalmente batido por el general Qasa Ñawi (Mirada que congela o huela) que encarnaba al Apu Tintayparo.<sup>36</sup>

### **EL DESTINO DE LOS APUS WAQ'OTO Y TINTAYPARO<R47>**

(Versión de Hugo Orlando Peña Valenzuela. Qoyllurki, 1984)<sup>37</sup>

Cuentan desde tiempos ... que en una noche de luna, al conjuro de la coca, la llipta y la ch'uya a'qja, dos titanes se disputaron los favores y el amor de la ñusta Sumaq Phallcha. Era tan linda la doncella, cabellos color oro, adornada de pantis, waqankis y turpas, donde revoloteaban los koriq'entes.

Estos poderosos Apus se habían dado cita en el lugar donde las estrellas jugueteaban con los ruiseñores. El claro de luna era luz del día.

Coyllur Auqui llamaban los chankas. Coyllur Uqui los Ingas. Hoy se llama Coyllurqui.

Los Apus tutelares Waq'oto y Tintayparo, pecaron como dioses y se encarnaron hombres. Waq'oto tomó el cuerpo del General Sondor Uma, Comandante en Jefe de los bravos ch'ankas, confinado en Pampacachi. Tintayparo la del General K'assa Ñawi, Comandante en Jefe del Inqa Yawar Wakaq en el fuerte de Kutaqampa.

Los ch'ankas habían traspuesto muchas veces sus límites, su objetivo: sitiar la Ciudad Imperial del Cusco, someter a los Incas para consolidar sus dominios y cambiar el curso de la historia.

El Dios Sol hizo variar estos planes, ordenó a Yawar Wak'aq se aprestara de inmediato dar su propio remedio; la guerra estaba declarada, los bravos Ch'ankas luchaban en retirada.

Sondor Uma estaba en desgracia, había perdido Wallpachaka, puente clave en el Apurimaq, habían caído los fuertes de Kellaypata y Wayraqmulli. En Kutaqampa ofreció fiera resistencia. El apoyo oportuno de los Capitanes Rumimaki y Chillikutoq enviados estratégicamente por el Inqa Yawar Wakaq hicieron retroceder hasta Coyllur Auqui, donde se debía dar la batalla final.

Waq'oto como ave fénix, Apu hecho hombre, gritó al cielo:

-Tintayparo... ¡Escúchame maldito! No pasarás, ni pisarás mis tierras de Coyllur Auqui. Si esto sucediera... la sangre de mis soldados y la mía aumentarán el caudal del Apurimaq. Mis lágrimas serán lluvia y fuego. ¡Y no pasarán!. Tú, hermosa Sumaq Phallcha ... ¿Cómo permites que mis hombres mueran sin conocerte, sin que tú seas la soberana de todos mis dominios?. Díme... ¿Tu corazón no conoce a nadie y estás sola?. Mis wamanes me aseguran que eres la

---

<sup>36</sup> El Apu Tintayparo está ubicado en el Distrito de Coyllurqui de la Provincia de Cotabambas, y el Apu Waq'oto en el Distrito de Palpacachi (Mariscal Gamarra), de la Provincia de Grau, del Departamento de Apurímac. Grau y Cotabambas constituyeron una sola provincia hasta 1960, y hasta 1873 formaron parte del Departamento del Cuzco.

<sup>37</sup> Hugo Peña Valenzuela: *Phallchas, Turpas y Waqankis*. Grafital S.C.R.L.Lima, 1988. pp. 25-30.

aqlla del Inqa, la Ñusta comprometida para hacer feliz a tu Señor. ¿Eso es cierto? ¡Contéstame, para contenerme, aplacar mi ira y tomar mi decisión!. Dame una prueba para saber en concreto, que soy yo el escogido de tu amante corazón.

Como trueno retumbó en los cerros la voz de Tintayparo:

-¡Waq'oto! He escuchado tus blasfemias. ¡Que mil rayos quemen tu cuerpo! Te atreves a poner tus ojos en donde no debes... Sumaq Phallcha está conmigo cautiva, lejos de su Señor. Sé que sigue mis pasos y sé el destino que me aguarda. Antes que él, yo voy a destruirte por tremenda osadía. Así el Inqa sabrá perdonarnos y nos donará tus tierras, para gobernarlas. ¡No escaparás! ¡Estás atrapado como cuy! ¡Ríndete! ¡Depón tus armas!.

La sangre de Waqoto hervía en sus venas. Recibió la orden de rendición como si un rayo de muerte, hubiera herido sus sentimientos.

Rondaban los cóndores al alcance de sus manos. Tomó al vuelo uno, colocó en su waraqa. Midió distancia y con la fuerza de un millón de brazos, lanzó un furibundo waraqaso, que como viento huracanado buscó en el aire el objetivo.

Alertado por sus hombres Tintayparo hizo un esquivo y el proyectil le rozó el hombro, pecho y costillas. Soportó que la waraqa de pallayes escapada de las manos de Waqoto, se impregnara en su cuerpo y allí quedó para siempre. Cayó desmayado... Las palabras dulces y caricias de Sumaq Phallcha lo animaron y se reincorporó.

Con todas sus fuerzas aspiró aire para un millón de pulmones. Se agigantó y tomó del cielo una estrella fugaz. La atenazó en su waraqa. Lanzó con la furia de un tornado la estrella con cola de fuego que atravesó el corazón de Waqoto, dejando un tremendo boquerón por donde pasaron y pasan los cóndores de la comarca.

La soberbia de estos Apus y el desenlace que venía, hizo que el cielo se abriera y en medio del fuego purificador, bajó el Dios Wiracocha. Encolerizado, les llamó por sus nombres y les dijo:

- Les he creado dioses jurados de estas tierras, y envilecidos por la codicia se confundieron con los hombres. Hicisteis latir vuestros corazones por amores imposibles. Desde hoy seréis tierra y piedra por los siglos y los siglos.

Y tú, Sumaq Phallcha te salva tu inocencia y sin embargo pecaste. Desde hoy serás flor que adornarás y embellecerás todas las tierras de Coyllur Uqui. Diciendo esto una lengua de fuego, lo elevó al cielo y cerró sus puertas.

Mientras tanto, el disperso ejército chanka al mando del General Sondor Uma cruzaba en retirada por los pies del Waq'oto, con destino de Amanqay, Andawaylas, Ayaqucho. Y, el ejército Imperial al mando del General K'assa Nawi en pie de combate, cruzaba los pies del Tintayparo persiguiéndolos sin clemencia hasta sus últimos refugios.

El relato del encuentro bélico o *tinku* que protagonizan Waqoto y Tintayparo es vibrante, y se ajusta a una temática que si bien no es recurrente en la mitología andina tampoco es rara, ya que tenemos ejemplos diversos sobre guerras de dioses, tales como el de Wari y los Urus, Wallallo y Pariaqaqa, Chaparrí y Yanawanga, Yanawanga y Sullkawanga, Mallmanya y Willama; sin embargo, lo extraordinario de este mito son las metáforas usadas para describir un cataclismo o hecatombe cósmica cuya dimensión se corresponde con la colosal estatura y poder atribuido a los “titanes” en contienda: rayos que queman el cuerpo, rayo de muerte, estrella fugaz usada como proyectil en la honda o warak’a, estrella con cola de fuego que atraviesa el corazón de Waqoto, abertura en el cielo por la que baja Wiraqocha en medio del fuego purificador, lengua de fuego que eleva al cielo a Wiraqocha y cierra sus puertas.

Como prueba que el mito ofrece de su propia veracidad están los innumerables cráteres y fallas tectónicas que hoy mismo pueden observarse a lo largo de kilómetros que van desde la zona de Mallmanya hasta las de Tintayparo y Waqoto.<sup>38</sup> Desde el sitio llamado Pawllupata, propiedad de don Alfonso Lima ubicada en las alturas de Cotabambas, como quien va hacia Qoyllurki, se logra una amplia vista de la laguna de Qomerqocha o laguna verde, las cumbres del Tintayparo y del área llamada Qoyllur Urmana. En las proximidades de Pawllupata, corre la carretera que lleva hacia Progreso.

Morales Serrano (1983) hizo una evaluación de la geomorfología y geología de la región de Mamara (inmediaciones del Mallmanya), determinando que las estructuras geológicas de la región constituyan las fallas y pliegues de direcciones NE-SO y NO-SE pertenecientes a la fase incaica de deformación. Anota, en particular, que el cráter de impacto meteorítico de Joruro, es una depresión circular de 50 metros de diámetro y que constituye, seguramente, uno de los tantos cráteres de impacto a consecuencia de una lluvia meteorítica que abarcó hacia el NE hasta la zona de Huayllate.<sup>39</sup> Morales parece haber quedado corto en su apreciación, ya que los cráteres de impacto barren hasta la zona de Qoyllurki y Tintayparo.

No es simple coincidencia que los nombres de los héroes del mito, y diversos topónimos de toda esta zona, aludan de manera directa a un gran fenómeno cósmico, una especie de lluvia meteorítica real que el mito sitúa en la época de confrontación entre los ejércitos chanka e inka. Qoyllur Urmana, por ejemplo, es un topónimo que en quechua quiere decir «lugar donde cayeron las estrellas» y en él se observan efectivamente decenas de huecos enormes y de distintos tamaños,

---

<sup>38</sup> En lo personal, debo anotar que mis primeras referencias sobre los cráteres del área del Tintayparo las tuve en 1998 a través del estudioso cuzqueño Karim Mayo, con quien discutimos respecto a la relación que podrían tener con los mitos del tipo *ninapara* o «lluvia de fuego» que había yo registrado años antes en el Valle del Oropesa. Lamentablemente nunca pudimos hacer un viaje de observación y de estudio conjunto, pero en el recorrido del 2000 tuve presente sus comentarios al momento de pasar por Cotabambas con destino a Totorá-Oropesa.

<sup>39</sup> MORALES SERRANO, Luis Guillermo: *Geología y cráter de impacto de la región de Mamara (Departamento de Apurímac)*. p. 295-304. En: *Boletín Sociedad Geológica del Perú*, No.71, mapa pleg.; ilus., 1983; GR-20. En: V Congreso Peruano de Geología. Libro de resúmenes. Sociedad Geológica del Perú. Lima, Julio 1983 (IFEPA, INGEMMET, CENDOCAP).

como huellas “hechas en molde que más parecen impactos de poderosos cañonazos de balas gigantes” (Peña, 1999: 8). Jururo, el nombre del cráter a que se refiere Morales Serrano, puede traducirse como <ombligo> y evidencia ser relativo a *kururumpa* o *qollo* (Q. Cuzco) que significa <cuerpo esférico, bola maciza>; también concierne a *kururumpay* con el significado de <rodar o deslizamiento de cuerpos esféricos> (AMLQ, 1995: 213).

Por otra parte, Qoyllurki es el nombre de un pueblo, que el mito señala como un punto en el que se juntan el tiempo y el espacio y donde se produce un colosal *pachacuti* signado por el duelo en que se baten Waqoto y Tintayparo. La etimología de Qoyllurki es reveladora:

En aymara, según Bertonio [1612]:  
*Coyllu*: Blanco (1984: 53)  
*Hurquetha*: Excavar la tierra (Id.: 167)

En quechua, según González Holguín [1608]:  
*Ccoyllu*: Animal blanco y metales luzios (1989: 70)  
*Coyllur*: Estrella (Id.)  
*Huqqi* o *Huqui*: Rincón ( Id.: 204, 662)

Según Cusihuamán (1975):  
*Qoyllur*: (Q) Estrella  
*Huk'i*: (Q) Rincón, ángulo interior

Los mitos de Huarochirí conservan referencias a un ser mítico llamado hugi, cuya característica era la de andar bajo la tierra (Taylor, 1987: 270). En Huancavelica se rinde culto a la imagen de un pequeño niño Jesús llamado el “Niño Occe” (Niño Oqe o Niño Hugi), que según la tradición apareció en los socavones de las minas. Estas referencias ayudan a traducir Qoyllurki como «cavidad de la estrella» o «cráter de la estrella».

En cuanto a Tintayparo, también alude a la idea de socavón horadado por la caída de un objeto. En ese sentido, se puede identificar los siguientes vocablos:

*Tinkt'aña*: (Ay) Caerse ( Buttner, 1984: 212)  
*Tinkt'äwi*: (Ay) Lugar de una caída (Buttner, id.)  
*Tinta haque*: (Ay) El que está obligado a trabajar en las minas e ingenios (Bertonio, 1984: 352)

En el mundo andino, la aparición de cometas y la caída de meteoritos ha sido tradicionalmente asociada a acontecimientos nefastos, tales como la muerte de un gran señor o del propio inka. Por impredecibles e inesperados, estos fenómenos fueron interpretados como sucesos ominosos (Bauer, 1988: 184), esto es como una señal o advertencia de grandes trastornos naturales y sociales. La crónica de Juan Santa Cruz Pachacuti registra el avistamiento de lo que, sin duda, fue un cometa, ocurrido según se dice en tiempos de Pachakuti Inka Yupanqui, vencedor de los Chancas.

En este tiempo (reinado de Pachakuti Inka Yupanqui) dicen que llegó la nueba como en el Cuzco ubo un milagro que como un **yaurca** o **amaro** abía salido del serro de **Pachatusan** muy fiera bestia, media legua de largo y grueso de dos braças y medio de ancho, y con orejas y colmillos <y barbas>. Y viene por **Yuncay Pampa** y **Sinca**, y de ahí entra en la laguna de **Quibipay**, y entonces salen de **Aosancata** dos **sacacas** de fuego, y passa a **Potina** <de **Ariquipa**>, y otro viene para más abaxo de **Guamanca**, que está y tres o quatro serros muy altos cubierto de niebes, los cuales dicen que eran animales con alas y orejas y colas y quatro pies, y ençima de las espaldas muchas espinas como de pescado, y desde lejos dicen que les parecía todo fuego (Santa Cruz Pachacuti [1613], 1993: 223-4).

La aparición de tal cometa doble, una de cuyas cabezas se dirigió para más debajo de Huamanga (Ayacucho) nos lleva inevitablemente a evocar la hecatombe cósmica que refieren los mitos de Waqoto y Tintayparo.<sup>40</sup>

Una eventual lluvia de meteoritos o *nina para* (lluvia de fuego), que es como se designa en quechua a este fenómeno, habría sido signo de mal augurio para cualquier fuerza que estuviera intentando marchar hacia Cuzco, región de donde se dice surgió el cometa de Aosancata. El aciago presagio habría de verse cumplido con la muerte de los generales Ancovilca, Tomay Waraka y Asto Waraka así como la captura y subsiguiente ajusticiamiento de los principales capitanes chankas.

Naturalmente, en nuestro enfoque de elaboración de la memoria compartida en los pueblos andinos, interesan más los conceptos de *tinku* estelar y *nina pachakuti* en tanto códigos preconcebidos que permiten hacer comprensible la realidad en distintos tiempos pero de manera análoga. Es lo que podemos inferir, además, contrastando el mito de Waqoto y Tintayparo con el *tinku* mítico entre Mallmanya y el siempre presente Waqoto. Diferentes situaciones o circunstancias hallan explicación apelando a códigos y estructuras de pensamiento preexistentes.

#### 5.4 Redes de solidaridad y alianzas

Más allá de la mayor o menor autonomía histórica de los grupos étnicos, es preciso considerar los patrones ideales de interacción social, en los cuales las bases de la reciprocidad y de las distintas formas de intercambio se estiman forjadas por los dioses, héroes culturales o padres fundadores. Intereses de diverso orden motivan manifestaciones de integración y de correspondencia en espacios discretos a mediana y larga distancia. Los mitos de Mallmanya confi-

---

<sup>40</sup> Al parecer, la división de cometas es un fenómeno bastante frecuente y suele provocar lluvias meteoríticas. En el siglo XII, según cálculos retrospectivos de Brian Marsden, un cometa pasó extraordinariamente cerca del Sol y se rompió por lo menos en dos piezas. Según Calder, podría haberse tratado del conspicuo cometa de 1106 d.C. (CALDER, Nigel: *¿Que viene el cometa!*. Salvat, Barcelona 1985).

guran estructuras persistentes y apelan a códigos visibles para enunciar la configuración de redes sociales.

### *Asamblea y concierto de apus*

Mallmanya y otros apus de la región suelen reunirse para compartir algún convite. Un sitio acostumbrado es la casa de Mama Pukuta, pero pueden hacerlo también en cualquier cueva o lugar apropiado. De manera semejante, con ocasión de los *tinkus* de carnaval los hombres suelen practicar el *qarakuy* (comida ceremonial compartida) que fortalece los vínculos con los parientes y amigos.

#### **LOS APUS VISITAN PUKUTA <R48>**

(Versión de Venancio N. Montoya Siclla, n. Mamara, 39 años)

A Mama Pukuta lo figuran como una dama, es una cueva en una quebrada bien abrigadita. Allí pernoctan muchas veces los viajeros. Como es una cueva amplia, los viajeros pueden acampar en Pukuta con todas sus cargas.

Según cuenta mi abuelo, había una vez un cartero o postillón que llevaba correspondencia de Mamara hacia Abancay. Justo en la noche de Año Nuevo, le había hecho tarde y tuvo que quedarse a pasar la noche en Pukuta. Antes de dormir, previamente había comido su coca, pijchado su coca, pitado su cigarrito y quedó tranquilo para la noche. Entonces en sus sueños había sentido llegar unos señores a caballo, esos señores representaban a los cerros, ahí venía en un caballo negro Supayko, ahí llegaba el cerro Yuringa, en un caballo blanco llegó con su indumentaria más característica y vistosa el señor Mallmanya. Apenas que llega Mallmanya empieza a oler, algo medio petulante el hombre, entonces se da cuenta que hay alguien. - ¿Aquí huelo algo, que será esto?- decía, se refería al hombre que estaba durmiendo en el rincón.

- Uchurusun, lo comeremos, decía en quechua el señor Mallmanya.
- Ama, qhamasayratan kunallan mijurun. Manan allin chu kanman (No, ha consumido coca y tabaco hace poco, no estaría bien para nosotros), le había respondido la señora Pukuta.

De esa manera, gracias a la coca y el cigarro el hombrecito se libró de ser esa noche el banquete de los apus.

Mama Pukuta acoge a los viajeros y en este lugar se dice que también los *apus* suelen reunirse en fechas especiales, tal en Carnavales o en Año Nuevo como se refiere en el mito precedente. Los humanos pueden convertirse en comida de los *apus*, pero el masticar coca y fumar tabaco los protege, por eso los viajeros que pernoctan en cuevas acostumbran aplastar sus *pikchus* (coca masticada) a las paredes, pensando que de esta manera las cuevas estarán ocupadas y no les causarán un daño. El mito denomina *qhamasayra* al aderezo protector constituido por coca y tabaco.

Los *apus* disputan entre sí, a veces surgen conflictos de poder entre ellos, pero también actúan en concierto. Cuenta el mito que los *apus* Mallmanya y Supayku tomaron partido por los patriotas en la Guerra de la Independencia. Mallmanya representaba a Bolívar y Supayku a Sucre, los naturales de esta zona ayudaron con ceremonias para que el ejército patriota venza a los realistas españoles.

Todavía dialogan Mallmanya y Supayku. Cuando relampaguea en Supayku, contesta Mallmanya. Si relampaguea en Mallmanya, contesta Supayku.

### **LOS APUS SE COMUNICAN Y CONCUERDAN CON MALLMANYA <R49>**

(Versión de Héctor López, n. Totora Oropesa).

Mallmanya es el cerro principal y más importante, el guardián de toda esta cuenca. Después viene en importancia el cerro Willkarana, nevado ubicado en la margen derecha netamente del Oropesa, amigo del Orqontaki que es en la frontera de Haqaira. El nevado Willkarana mantiene sus animales, llamas y vacunos; está ubicado a unos 50 kilómetros, a ocho o nueve horas de la población de Totora a lomo de bestia. Al mismo lado, está el cerro Supayco no tan elevado pero que efectivamente es bravo como su nombre lo dice.

Nosotros los de Totora Oropesa para dirigirnos a Antabamba la capital de la provincia tenemos que incursionar por el mismo Supayco, un cerro al que efectivamente hay que hacerle su t'inka. Para que nos de el paso necesario y sin novedad tenemos que pikchar coquita o fumar nuestro cigarro y decirle: -Apu Supayku, hazme pasar. – Apu Supayku sumaqllata pasarachiwanki. Ama rayuykitapas, paraykitapas, chiqchiykitapas t'akarimunkichu. Así en ese sentido tenemos que rogarle al cerro.

Willkarana, Supayco efectivamente concuerdan con Mallmanya, en comunicación, para que hayan lluvias en la región. Los rayos y las tempestades nacen de los tres cerros, estos son los puntales.

Mallmanya se ha impuesto como señor de las montañas. Ha tenido conflicto con otros *apus*, tal el caso de Suparawra con el que se hondearon, pero Mallmanya fue el vencedor, lo mismo dicen que pasó cuando se enfrentó con Waqoto y con Willama. Mallmanya mantiene un poderío extraordinario que ninguno de los otros cerros están a su igual sino que se impone el Mallmanya. Mitos, naturaleza, antiguas ciudades Wari y de otros desarrollos regionales, todo es una invitación a conocer más sobre los dominios del Apu Mallmanya.

En el mito, la motivación de los conflictos entre dioses va del amor a los intereses políticos y económicos. Los *apus* disputan territorios, parlamentan, establecen alianzas. Es el caso de Apu Pisti, quien para cubrir una deuda contraída con el diablo, que bien podría tratarse de Apu Supayku, se ve en la necesidad de solicitar ayuda al gran Apu Utupara.

## **PISTI, PROTECTOR DE LOS DANZAQ DE ANTILLA<R50>**

(Versión de Antonio Centeno Zela. N. Huaquirca)<sup>41</sup>

Pisti, apu tutelar del pueblo de Antilla, por ser la cumbre más significativa en el horizonte de los bosques de montañas de las provincias de Aymaraes y Antabamba, encarnado en un gran personaje, según la sabiduría popular, tenía contrato hecho con el diablo, para que anualmente otorgue el grado de danzaq (diestro en el baile al son de las tijeras), tan sólo a uno, de entre varios aprendices que asisten a las difíciles y muy peligrosas lecciones dadas por el siniestro personaje, al son de violines y arpas mágicas ubicados en espaciosos ambientes, al pie o en las inmediaciones de pintorescas cataratas subterráneas llamadas Paqchas, cuyas aguas saliendo de la laguna de Pisti, desembocan en el río Antabamba. Esta es la razón por la cual en el pueblo de Antilla, cuna de danzantes y músicos, cada año se promociona tan sólo un maestro en el difícil como peligroso arte de la danza de las tijeras que, con todas las figuras y contorsiones inherentes al baile, resulta una verdadera proeza coronar con éxito, gracias, según se dicen, a la inspiración y protección que le prodiga el diablo que nunca está lejos de él.

Una de las exigencias del contrato era que Pisti, abone, cada año, al diablo, cinco arrobas de oro y diez arrobas de plata, en retribución a su trabajo de maestro forjador de los danzantes antillanos, así como por su perenne compañía donde quiera que le toque actuar al danzaq, muy especialmente, en las fiestas patronales de los pueblos, donde el danzante de las tijeras tiene que batirse en competencia con otros de su oficio, demostrando su pericia y agilidad en pruebas difíciles e increíbles, propias de los grandes magos y prestidigitadores del mundo.

El compromiso entre Pisti y el diablo era que, si no cumplía con la paga puntual respectiva, éste se apoderaba del alma del *danzaq* protegido, para llevarlo a su morada infernal, en cuyo caso la víctima aparecía muerta en el sitio donde estuviera al instante de comprobarse el incumplimiento.

Tal fue la cantidad de paga recibida por el diablo que, un año de tantos, cuando ya se le había agotado su propia riqueza, Pisti se vio obligado a prestarse de Utupara, otro Apu Tutelar, emporio de grandes riquezas auríferas, el oro y la plata necesarios para el cumplimiento del pacto.

Hecho el convenio entre los dos Apus, Utupara comenzó a enviar sus tesoros a Pisti, en recuas de ágiles vicuñas que, conduciendo los codiciados metales, presentaban un reluciente aspecto, cual si fueran caravanas de centelleantes luciérnagas, avanzando presurosas, a partir de la media noche hasta las proximidades del alba, por senderos vírgenes, muy cerca a la línea del horizonte de aquellas altitudes andinas, por donde jamás transitan los cristianos, consiguiendo, sin bajar a las quebradas ni los montes.

Supayko, el acreedor de Pisti, domina grandes territorios de la puna alta en Huaquirca y Sabayno. Para consolidar su poder estima conveniente establecer una alianza mediante matrimonio con una de las hijas del gran Apu Suparawra,

---

<sup>41</sup> Antonio Centeno Zela: *Huaquirca en el tiempo. Biografía de un pueblo sur andino del Perú*. Lima, 1994. P.53.

pero éste ve por conveniente conceder la mano de su hija a un kuraka o kama-yoq de los valles cálidos conocido como el valiente Q'ero.

### **SUPAYKO Y SUS AMORES CON LA HIJA DE SUPARAWRA <R51>**

(Versión de Antonio Centeno Zela. N. Huaquirca)<sup>42</sup>

Apu Supayko, una de las moles andinas de mayor jerarquía en las punas de Huaquirca y Sabayno, dueño y señor de las abundantes alpacas de la región, personificado, en un apuesto y elegante joven, enamorado como estaba de Qolq'eña, la deslumbrante hija de Suparawra, con quien estaban correspondidos en amores, se movilizó hacia la media noche de clara luna, seguido de un inmenso séquito de súbditos, llevando como obsequio todo lo bueno y mejor en joyas y alimentos de lo que era capaz de poseer, con el fin de pedir la mano de su futura consorte.

Apu Suparawra, otro de los colosos que se yerguen desafiantes en aquel ámbito andino, cuya significativa importancia radica en ser amo y señor de la exuberante ganadería vacuna, estaba por acceder la mano a favor del pretendiente, cuando sabedor de ello surge la apuesta figura de Q'ero, amigo de Suparawra, quien le hizo ver las ventajas de que su hija se case con él.

Convencido de tal razonamiento, Suparawra se alía con el nuevo pretendiente de su hija, y ambos movilizan sus huestes para luchar contra el conquistador, con todo el poderío bélico de que disponían, ayudados por la espléndida luz de un plenilunio extraordinario.

El choque bélico entre ambas fuerzas fue inevitable, produciéndose, por consiguiente, la más espantosa batalla de que se tenga memoria en la región, en la inmensa pampa de Chillpaqa, cuya acción de armas duró hasta cerca del amanecer, resultando derrotadas las huestes de Supayko, cuyos sobrevivientes, en actitud de retirada, tuvieron que huir hacia su lar querido, dejando muertos y heridos en el escenario de lucha. Dícese que los despojos humanos de aquella feroz batalla, para el amanecer, se habían convertido en piedras, las cuales aún pueden verse hoy en las esteparias pampas de Chillpaqa.

De esta manera quedó truncada, para siempre, la pretensión de Supayko de querer ejercer poderío hegemónico en la región, produciéndose, en cambio, al poco tiempo, la colosal boda de la sin par Qolq'eña y el valiente Q'ero, cuya alianza sempiterna constituye la felicidad de los wamanis de la región.

#### *Un discurso sobre ancestrales movimientos caravaneros*

Los pueblos pastores de Grau, Cotabambas y Antabamba circularon intensamente dentro de un amplio espacio regional desplazándose por territorios de altura y aprovechando las cuencas intermontanas. El modelo pastoril de altura

---

<sup>42</sup> Antonio Centeno Zela: *Huaquirca en el tiempo. Biografía de un pueblo sur andino del Perú*. Lima, 1994. P.57.

no diversificado debió llevar a que estas gentes jugaran un papel protagónico en el establecimiento de contactos multiétnicos e inter-ecológicos.

### **APU MALLMAYA PROTECTOR DE CHECACUPE <R52>**

(Versión recopilada en 1999, por Alejandra Pacho Turpo.)

Nosotros decimos que desde tiempos antiguos los *apus* son nuestros protectores. Ahora vamos a hablar de Apu Mallmaya.

Apu Mallmaya era un hombre de estatura baja, robusto, vestido con pantalón de bayeta, poncho blanco, reluciente, con *pallay* y con ojotas de cuero. Siempre llevaba consigo su honda, coca y una culebrilla que estaba en su *qamaña*. Mallmaya era activo, fuerte, inteligente y trabajador.

Cierto día, Mallmaya regresaba de un viaje, y en las alturas de Ch'aqune (Pitumarca) se encontró con el apu Khunurana, quien iba por maíz a los valles de Markapata. Apu Khunurama le dijo:

- Hermano Mallmaya, en Santa Rosa hay un importante señor colla que está buscando esposo para su hija Imilla. El está esperando pretendientes, como tú eres solterón puedes ir.

Mallmaya le agradeció por el aviso y alistó su fiambre, tostó sus habas y apresurado partió hacia el altiplano.

Al llegar, se presentó como pretendiente ante los padres de Imilla. Ellos lo sometieron a concurso, porque había otro *lluqalla* pretendiente que era del lugar. La prueba consistía en canjear los fiambres y comer hasta acabarlos. A Mallmaya le dieron una arroba de harina de cañihua; él entregó a su contendor una arroba de habas tostadas.

Naturalmente, el joven colla no podía comer tan rápido, incluso tuvo que moler las habas en un batán porque sus muelas ya no podían triturar más. Mientras, Mallmaya se dirigió hacia un morrito y ayudado por el viento terminó de comer primero, porque lo hacía venteando y la harina se esparcía.

El vencedor Mallmaya fue declarado yerno y como tal debía vivir en el lugar. Pero, Mallmaya no tenía intenciones de quedarse allí. Como añoraba sus que-  
rencias, aprovechó para desanimar a sus suegros haciéndolos enojar.

Así, un día que sus suegros habían salido a voltear la tierra para el cultivo de papas, él aprovechó para demostrar la fuerza de un canchi y de paso burlarse de los collas. Cada vez que introducía el tirapié, lo hacía muy profundo y lo rompía al dar la vuelta a la tierra. Como rompió varias veces, su suegra ya aburrida le increpó diciéndole:

- Oye, canchi flojo, estás rompiendo mi tirapié para no tener que trabajar.

Mallmaya, ofendido por el insulto, se fue abandonando a su esposa.

Imilla, por su parte, lo siguió hasta La Raya donde, de tanto correr para alcanzar a su esposo, tuvo que sentarse y orinó sangre. Le faltaba un día para llegar donde los canchis, pero por el dolor de haber sido traicionada se quedó allí y se convirtió en una roca que actualmente sirve de límite entre collas y canchis (Puno-Cusco). Dicen que hasta ahora, los collas siguen mirando con simpatía a la región de los canchis.

Al regresar de Santa Rosa, Mallmaya se enteró de que en la laguna de Pomacanchi había aparecido una serpiente con siete cabezas. Este monstruo salía al pueblo y devoraba a la gente sin que nadie pudiera defenderse. Por esto se convirtió en el terror del pueblo, pues el monstruo estaba diezmando a su población.

El apu de Pomacanchi, preocupado, solicitó ayuda a todos los apus de la región. Ellos acudieron urgentemente. Mallmaya también se hizo presente, él parecía ser enclenque ante la gallardía de los otros apus, por eso nadie le dio importancia.

Después de un rato de espera, el monstruo salió de la laguna. Entonces los apus, según su jerarquía, utilizando cada uno diferentes armas, trataron de matar a la serpiente. Ninguno pudo conseguirlo y el monstruo ya estaba llegando al pueblo.

Mallmaya, que era el último, sacó su honda y haciendo algunos movimientos con su amuleto de serpiente, hondeó. Al momento, cayó un trueno con relámpagos y eliminó al monstruo.

En pago a la hazaña de Mallmaya, el apu de Pomacanchi le permitió soltar agua de la laguna para el riego de sus tierras en Chuquicahuana.

Regresando de Pomacanchi, Mallmaya encontró a Munaypata, su vecino apu de Cangalli, disputándose linderos con Ch'aquni (apu de Pitumarca). Munaypata al ver llegar al apu Mallmaya se alegró y te dijo:

- Ay, hermano mío, mira, mira, que ese Chaquni está terminando con mi paciencia. Cada vez que quiere hace que su gente de Panrurumi invada mis tierras. Antes yo los regresaba a sus límites; pero ahora que soy viejo ya no puedo hacerlo. Quiero, pues, que me ayudes. En recompensa, te daré las tierras que recuperemos, más mis tierras de Patasiki. Te las regalaré por tu ayuda.

Sin esperar mucho, Mallmaya sacó su honda y llegó a una roca del porte de una casa, la levantó y la disparó hasta el sitio de Panrurumi, que ahora sirve de límite entre Pitumarca y Cangalli (Checacupe). Los terrenos ofrecidos son hoy de propiedad de los comuneros de Checacupe. Allí, en Cangalli, Mallmaya pasó un tiempo.

Cuando, por fin, Mallmaya regresó a sus tierras de Checacupe se dio con la sorpresa de que en sus chacras de Uraypampa, al lado sur de la población, la gente de Combapata se había adueñado del lugar, aprovechando su ausencia. Inclusive habían construido sus chozas y ya vivían en la zona.

Apu Mallmaya, colérico, originó una terrible granizada desde sus cumbres y la llevó hacia los combapatinos. Estos huyeron y se llevaron las tierras fértiles,

después de cernirlas, en *q'ara-pukuchos* hasta las quebradas de Huantura y Chiara donde ahora crece buen maíz; mientras que en Uraypampa existen cantidades de pedregal cernido.

Inmediatamente, Mallmaya amarró su yunta en las alturas y con su reja de oro trazó el lindero entre Checacupe y Combapata, a campo traviesa: comenzando en Qesquepata y pasando a Pasto grande en el río Willkamayo, esta línea existe hasta hoy.

El apu regresó luego a sembrar maíz en uraypampa, pero al ver que un tordo se comía la semilla sembrada Mallmaya lo persiguió por todo el valle. El pájaro, llevando la semilla, llegó hasta Calca y fue imposible cogerlo. Por eso, la gente cree que en Checacupe no hay buen maíz, pues su *ánimo* fue llevado al valle de Calca-Urubamba.

Estando en Calca, Mallmaya se enteró de que el apu de esta zona había sometido a concurso a los pretendientes de su hija Pituiray. Entonces, también nuestro personaje se presentó. El concurso consistía en llevar agua para Calca. Iniciando la competencia, Mallmaya partió en busca de una fuente.

Encontró una laguna en las alturas y, ayudado por su amuleto, sacó su honda y comenzó a arrastrarla desde la laguna. La honda, en su recorrido, dejaba cavada una acequia, al mismo tiempo el agua ya discurría por ese canal. Él hizo llegar el agua a Calca, que hasta ahora existe en esa zona.

Los suegros, apus de Calca, abrazaron al yerno triunfante y lo hicieron casar con Pituiray. Mallmaya solicitó permiso para regresar a Checacupe con su esposa. El viaje de retorno fue majestuoso, pues su cortejo incluía sirvientes con todos sus animales.

Pero, antes de llegar a su casa, el Apu Mallmaya se adelantó para arreglarla y recibir bien a su esposa. Ella se quedó descansando en el lugar llamado Inca Samana, en el camino hacia el cerro de apu Mallmaya.

Por su parte, Pituiray creyéndose traicionada por su esposo, regresó a Calca. Mallmaya, después de arreglar su casa en la cumbre de la montaña, la que había abandonado por mucho tiempo a causa de sus andanzas, fue en busca de Pituiray, pero al no encontrarla en el lugar en que la dejara corrió velozmente para alcanzarla.

Todo fue en vano, Pituiray ya había llegado a Calca. Allí sus padres, amargos con su yerno, cuando Mallmaya llegó le increparon por haber abandonado a su hija en tierras desconocidas. Molestos, encantaron a los dos cónyuges para que nunca más se pudieran mover de Calca. Actualmente, ellos son la montaña Pituiray.

Para los antiguos hombres andinos, los dioses son como personas humanas, se emparejan, poseen ganado y riquezas, tienen sus andanzas, incluso viajan y comercian, establecen sus parentelas y también experimentan rivalidades, entre unos y otros. Los dioses participan de alianzas, pero no es raro que sostengan guerras entre ellos, conforme a los relatos que guarda la tradición y que solemos conocer como mitos.



Fig. 25: Apu Mallmaya enfrenta al amaru de siete cabezas (Dibujo de Braddy Romero 2001, para Pukllasunchis).

Como se ha podido apreciar, el ciclo de Mallmánya propone una variada temática en el área que estudiamos. Sin embargo, el relato sobre *Apu Mallmaya protector de Checacupe* tiene un contenido particularmente llamativo. Se trata de un mito que llegamos a conocer bastante después de haber recorrido la cuenca del río Oropesa, llamando nuestra atención el hecho de haberse registrado en una zona relativamente alejada del espacio que había explorado con este motivo. Es oportuno señalar que el nombre de Mallmánya no existe actualmente más allá de Apurímac. Hacia el lado del Cuzco, lo conocen los pueblos aledaños en la provincia de Chumbivilcas, pero más allá, en provincias alejadas, este nombre resulta extraño y carece de significado para la gente.

El interés de la versión que comentamos acrece en razón de haberse recogido en el distrito de Checacupe de la provincia de Canchis (Cuzco). A partir de la narración sobre lo que pasa con apu Mallmaya, protector de Checacupe, surge una serie de interrogantes. La primera cuestión es cómo aparece esta divinidad en un lugar tan distante de su contexto natural, en una provincia cuzqueña relativamente alejada de Grau y Antabamba (Apurímac), y cómo es que el mito articula un relato de evidente complejidad. La idea de esta divinidad tuvo que haberse desplazado y mantenido por tradición oral, con motivaciones específicas para gentes de un lugar tan distante como lo es Checacupe. Naturalmente, el hecho invita a visitar este lugar y levantar allí registros que puedan proporcionar quizá referencias adicionales.

Otro aspecto a dilucidar es la caracterización de la deidad. Los Grauinos y Antabambinos describen a Mallmánya como un *apu* poderoso, con un poder correlativo a la altura de la montaña en que reside, pero el apu Mallmaya presente en Checacupe es descrito de un modo un tanto diferente, pues por contraste encontramos que es descrito como un hombre de estatura baja e incluso en algún momento como enclenque al que menosprecian sus rivales. Se dice sí que era robusto, es decir fuerte, que iba vestido con poncho blanco reluciente,

con pallay y con ojotas de cuero, conforme a la usanza de los pueblos de pastores.

“Eso de las ojotas de cuero yo todavía he visto usar a mis papás cuando tenían que viajar. Llevaban ojotas de cuero no sólo para las personas sino también para los animales, para las llamas, tenían que ponerles ojotas a las llamas, forrarles con cuero las patitas para que resistan el viaje largo. De igual manera las personas, llevaban estas ojotas para algunos sitios, para que sus pies resistan la travesía, el calor y otros inconvenientes. El nombre de esta prenda es *phullqo* (en zonas quechuas de Cuzco y Apurímac pronuncian *p'olqo*). Yo he visto, inclusive me he puesto todavía cuando era niño. Es cuero de llama, después de matar al animal, tomaban la parte del muslo, hacia las patas, es una parte dura muy apropiada para este uso” (Comunicación personal de Daniel Quispe Machaca, puneño, natural de una comunidad de pastores de la Provincia de Chucuito).

La manera de vestir de Mallmaya describe a todas luces a alguien vinculado a pueblos pastores. No es la indumentaria propia de un hombre de los bajíos o de la región de los valles, es un hombre de la altura, un *puna runa* o *salqa runa*. Además, viste pantalón de bayeta, lo que quiere decir que en su pueblo son tejedores y disponen de lana. El poncho blanco, elemento común al relato grauino, resulta una manera de simbolizar la nieve que recubre la cumbre de la montaña que habita y que constituye su centro de poder. Cuando el mito habla de una divinidad con poncho de color oscuro u *oge*, quiere decir que la montaña no tiene nieve y no es de considerable elevación; por el contrario, cuando se atribuye un poncho blanco se alude a una montaña elevada y de nieve perpetua. Sin embargo, la baja estatura con que es identificado Mallmaya pone en evidencia la significativa distancia que separa a esta divinidad de su centro de poder original.

El hecho de que Mallmaya aparezca en esta zona de Checacupe como un hombre de baja estatura puede estar significando un poco que la deidad se ha alejado de su lugar de mayor poder, cuanto más distante está de su lugar de poder tenderá a vérselo o representársele con una figura o apostura menos impresionante. A varios días de camino, la deidad tutelar deja de tener la misma significación. No obstante, por su ciencia, Mallmaya es acreditado como un hombre activo, fuerte, inteligente y trabajador. Está produciendo, viajando y haciendo siempre cosas, y su poder reside en un elemento importante que es su amuleto, que lleva en su qamaña, una bolsa que los antiguos preparaban cortándole el escroto a la llama macho, bolsa que aprovechaban para guardar sus elementos rituales. Mallmaya en el relato que examinamos estaba provisto de un amuleto, una culebrilla disecada o piedrecilla que guardaba en su qamaña (bolsa chamánica). La deidad con su amuleto hace pensar bastante en los paqos y yatiris u hombres sabios de los pueblos pastores en los pueblos quechuas y aymaras del sur andino.

De todos modos, el relato pone de manifiesto que Mallmaya era un *apu*, cuyo prestigio no se circunscribió alguna vez a las zonas altas de Cotabambas, Grau

y Antabamba en el actual departamento de Apurímac, sino que se propagó en un espacio mayor, acompañando sin duda a grupos humanos ganaderos cuya flexibilidad y movilidad es proverbial. Nadie como los llamereros que caminan de un lado a otro. El mito incorpora también algunas referencias a aspectos de intercambio de productos como el maíz, las habas, la qañiwa, que refuerza la idea del comercio y las situaciones inter-ecológicas. El relato de Alejandra Pachó Turpo <R52> aporta como elemento novedoso el empalme del ciclo de Mallmaya con los mitos del Apu Sawasiray Pitusiray de la zona de Calca, que ya se ha estudiado con amplitud en otra sección de este trabajo.

Se dice también que Mallmaya llevaba siempre consigo su honda. Este instrumento es familiar a la actividad pastoril, se llama *q'urawa* en aymara y en quechua es *warak'a*. La honda ha sido ancestralmente utilizada y hasta ahora se sigue empleando en el sur andino. Existen incluso hondas de diferentes estilos y hay maneras muy propias de fabricarlas. Algunas *q'urawas* tienen unas figuras, como ojos de puma, que usaban las personas de jerarquía, pero el pastor común y corriente usa una *q'urawa* muy sencilla y tosca que se elabora utilizando la parte casi inservible de lana de alpaca y llama.

Los *llamichos* o caravaneros de Apurímac todavía viajan trayectos largos y la *q'urawa* les sirve también para lanzar piedras hacia las *apachetas* de los cerros altos. El lanzamiento de piedras hacia estos lugares rituales permite asegurar un tránsito libre de problemas y percances, además libera del cansancio a los viajeros. Otra idea común entre los caravaneros es que el sonido de la *warak'a* o *q'urawa* ahuyenta a los espíritus malignos. No deberíamos descartar que el nombre de la deidad Mallmagura o Mallmaqora, registrado por Murúa, tenga que ver con este instrumento, en la posible fórmula <mallmaqorawa> que no deja de tener asociación con el rayo.

En otra perspectiva, la relación que Mallmanya tiene con la distribución del agua, invita a asociar esta divinidad casi inmediatamente, por una cuestión natural y en cierta forma refleja, con la agricultura. Se distribuye el agua para irrigar las tierras y sembrar, es la lógica elemental. Pero al visitar y conocer el entorno de Mallmanya, se comprueba que -salvo una cuenca pequeña que es el Oropesa- no existen abundantes tierras agrícolas y, además, predominan los suelos en pendiente y las cuencas profundas que hacen difícil el aprovechamiento agrícola del agua en los pisos inferiores o más bajos. Por todo ello, hay que preguntarse ¿qué importancia podría tener la distribución del agua en un contexto en el que el uso agrícola del agua es poco significativo?.

Para los pastores, criadores de camélidos, el agua no deja de tener una importancia específica. “El agua es importante, sobre todo para las alpacas hay que buscar bofedales, pues una temporada estos animales siempre tienen que estar en bofedales. Ahora, las llamas podían estar en la parte alta pero también necesitan agua. Los que no tienen agua, tienen que llevar una vez al día sea en la mañana o al medio día a que tomen el agua en algún lugar ya conocido. El agua es fundamental para el pastoreo”.

“Hay un dicho, febrero es el mes más difícil para el ser humano o sea es *jaqe lapaqa*, y para los animales el mes de noviembre *uywa lapaca*; quiere decir que estos meses son de hambre, el ganado se enflaquece y hasta puede morir. Teniendo en cuenta eso, a lo menos nosotros teníamos épocas de cómo pastorear los animales, para la época de noviembre ya había un lugar reservado para que no pase eso. En la época de lluvias el ganado está en la parte más alta donde hay pastos, conforme iba llegando *uywa lapaqa*, entonces ya lo llevábamos a la parte reservada. Y esto recién a partir de agosto. Hasta el mes de julio teníamos que tener a los animales en las partes donde había pasto verde” (Comunicación personal de Daniel Quispe Machaca. Lakahaki-Puno).

Este comentario refrenda la intuición que tuvimos respecto a la relación de Mallmanya con pastores de altura. Al revisar los trabajos sobre pastores encontramos información sobre la gran importancia que tiene el agua para la mantención de los pastos, y este uso racional del agua debió haber tenido más importancia en el pasado, dado que el volumen de la población de camélidos era muchísimo mayor y que los kurakas principales poseían fácilmente miles de cabezas. En tiempo de los inkas, el ganado no podía depender de los contados bofedales naturales y esto obligaba sin duda a crear y mantener bofedales artificialmente, aplicando técnicas específicas. Los pueblos de pastores tenían todo un ritual y un calendario para irrigar las tierras y crear bofedales donde trasladar al ganado. Si lo pensamos de esta manera va cobrando una mayor lógica el relato de Mallmanya, no tanto en términos de divinidad de agricultores sino de pastores, pues el relato se ajusta de manera más sistemática a un contexto de esta naturaleza.

El agua distribuida por Mallmanya fue sin duda útil para la crianza de camélidos y lo es todavía para sostener la ganadería actual. Junto a Mallmanya, en Apurímac, encontramos más frecuentemente un personaje llamado Mallma a secas, pero con el atributo de Mallmanya y de otro personaje llamado Irpa o Rapa al que se refieren los mitos del ciclo de la guerra con los Chankas. No es coincidencia que las acequias que se emplean para preparar los bofedales en el altiplano se denominen *irpas*. Aunque los mitos en referencia desarrollan un argumento más bien bélico, pues hablan de Irpa como de un general que está al mando de huestes de guerreros que se dirigen a conquistar Cuzco y que llegan a lejanas tierras en la zona actual de Bolivia, el traslado de Irpa hasta esas regiones distantes no concuerda con eventos de conquista en tiempos de auge Chanka, sino que resulta más apropiado pensar que el culto de Irpa o Rapa se asocia a la irrigación de pastos por pueblos de pastores intensamente móviles entre los siglos VI a XI a.c. Estos siglos coinciden con el movimiento giratorio que los pueblos de camélidos desarrollaban en los Andes y áreas periféricas en tramos más o menos extensos. Irpa y Mallma pueden estar representando así toda una tecnología, una cultura hidráulica manejada por pastores.

Si leemos con detenimiento el relato de Checacupe, justamente encontramos la parte en que Mallmanya movía la warak'a o qorawa y por donde así lo hacía llegaba a discurrir el agua. Mallmanya tiene un pequeño amuleto en forma de serpiente. Como sabemos la serpiente reptante, hace un movimiento ondulante al

desplazarse, y al momento de reptar deja una huella. Este Mallmanya era además poderoso y destruyó a la serpiente de siete cabezas (amaru?), a la que venció empleando un rayo.

Los pueblos ribereños al Lago Titicaca comentan la existencia de un Amaru, y dicen que la serpiente en algún momento salta y levanta el agua a varios metros de altura. También se refiere que en la lagunita de Qapía, cercana a Yunguyo, habita una serpiente. En estos tiempos es común el tema de los toros que viven dentro de las lagunas. Naturalmente el toro es un animal incorporado modernamente en los Andes, la idea del toro es una innovación en los mitos. Fuera del toro, vemos que con frecuencia el animal que habita en las lagunas es el camélido y por otro lado el Amaru. Podría tratarse de una masiva reconversión de personajes míticos, toros por serpientes. La idea del toro se facilita porque el arcoiris, k'uychi o kurmi, turmanya o tulumanya (pronunciado toromanya en las provincias altas de Cuzco), análogo a Mallmanya, es una serpiente mítica que sale de una laguna y se eleva al cielo, lo que ratifica nuestro punto de vista.



Fig. 26: El rayo/serpiente, uno de los atributos de poder de Apu Mallmaya (Dibujo de B. Romero 2001).

Cada vez que se hace referencia a un acto prodigioso de Mallmanya está presente el rayo, que siempre se manifiesta en el cielo de manera zigzageante y anunciando la lluvia. El *irpa* puede ser también una línea zigzageante que conduce el agua por la superficie de la tierra. Mallmanya en el mito al mover la honda traza en la tierra el esquema del rayo que da lugar a un *irpa*.

Los atributos de Mallmanya e Irpa, su lugarteniente, expresan competencias técnicas en el dominio del agua. Los pueblos que se trasladaban conocían estos principios, los difundían y su mitología va sistematizando, ordenando y creando un discurso que explica de esta manera el riego de los pastos de altura.

La manera en que Mallmanya se traslada de un lugar a otro, estableciendo relaciones o alianzas varias, primero en el altiplano y luego en tierras del Antisuyo, estaría significando que los pueblos caravaneros relacionaban distintos pueblos a lo largo de grandes espacios o vías de comunicación longitudinal y transversal en los Andes, establecían relaciones de entendimiento que se representan a través de las alianzas matrimoniales míticas de las deidades o héroes.

## VI. YANAWANGA DE LOS YANAYAKO

### Agua, vida y salud en la vertiente occidental de los Andes del Norte

Durante los meses de enero a marzo de 1998, nos desempeñamos como investigador social de la Cía. Minera Sipán, realizando un estudio antropológico sobre el entorno de este complejo minero. Con este motivo, residimos en el pueblo de San Andrés de Llapa, capital del distrito del mismo nombre, aunque también visitamos repetidas veces la cercana ciudad de San Miguel de Pallaques, capital de la provincia del mismo nombre en el departamento de Cajamarca.

Nuestra permanencia en Llapa fue propicia para efectuar registros etnográficos más o menos amplios. Dada nuestra vocación por la temática relativa a pensamiento andino y estructuras simbólicas, la curiosidad nos llevó a registrar versiones que nos resultaron sumamente interesantes alrededor de una deidad local, conocida como Yanawanga. Una buena parte de nuestros registros fueron grabados y completados con entrevistas diversas a informantes de los estratos campesinos y mestizos de la localidad y de la provincia. En años posteriores fuimos reuniendo material en diversos repositorios, con la idea de alcanzar una visión de conjunto e incorporar información sobre otros lugares, más o menos próximos, referidos en los mitos.

Las mitologías de los *apus* del sur andino fijan la fisonomía de amplios paisajes sacralizados, donde los hombres establecen relaciones entre sí y construyen maneras de vincularse con sus respectivas deidades. En el sur se ve cómo las gentes se vinculan con los *apus* mayores, considerados como origen y destino de los humanos, lo cual ocurre precisamente con Awsangate y Mallmanya. Al trasladarnos, ahora, al extremo norte del Chinchaysuyo prehispánico, nos encontramos con *apus* de carácter mucho más localizado, cuya relación con los humanos se da en términos específicos. En primera instancia, se percibe que hay una jerarquía de *apus*, que en el sur los *apus* mayores dominan un espacio suprarregional y son considerados ancestros epónimos de los pueblos que les rinden culto, mientras que en el norte –que se muestra muy vinculado a la costa– se desarrolla una concepción o percepción del espacio más segmentado y por cuencas.

Refiriéndose a la provincia de Caxamalca, don Cristóbal de Albornoz ([1581-1585] 1989: 186) registra a Yanay guanca como waka principal de los indios caxamalcas y dice que era una piedra en un cerro grande situado junto al pueblo de Quinua. En las estribaciones de dicho cerro, situado al noreste de San Andrés de Llapa, nace el torrentoso río Yanawanga que recorre una cuenca sumamente inestable en tiempo de lluvias. Esta divinidad, como se podrá apreciar en este capítulo, está comprometida precisamente con el mantenimiento del equilibrio en áreas ecológicas donde el ciclo del agua es el principal elemento de vida a la vez que de perturbación.

Las aguas del río Yanawanga se vierten al sistema del río Jequetepeque históricamente vinculado al desarrollo de la cultura moche

Es evidente que el norte, con relación al sur ordenado, constituye una especie de periferia inestable, un espacio incorporado tardíamente a un macro espacio suprarregional. En el norte, el *apu* se descompone en una serie de yanawankas, cada uno de los cuales influyen en trechos territoriales o microcuencas, con especialistas que se relacionan con las *wankas* y después con las gentes.

Una primera apreciación general de lo hasta aquí mostrado pone en relieve que los mitos del sur desarrollan una concepción o percepción del espacio total, mientras que en el norte el espacio capturado por el discurso mítico se muestra preferentemente como un espacio segmentado por cuencas. Es claro que los relatos que forman parte de los diferentes ciclos examinados en este trabajo siguen siendo retazos, a pesar de su número, retazos que -si bien no hacen sentido en un nivel superficial- pueden alcanzar a proponer explicaciones sustantivas si se los refiere a un modelo que reconstruya el contexto anterior con el que los relatos guardaban coherencia histórica, aunque los que los relaten o hablen ya no tengan conciencia de la totalidad de las cosas sino solamente de aquellos extremos que pudieron recibir por boca de sus abuelos.

Cada ciclo mítico desarrolla su propia argumentación, que lleva a veces a temáticas inesperadas. Por ello, es preciso advertir que los temas surgen del material acopiado sin discriminación, no surgen del albedrío del investigador. Entonces, para ser consecuentes con el contenido de los ciclos míticos, se trata de seguir, en lo posible, la especie de mapa que sugieren los propios relatos. La idea es seguir las temáticas que están explícitamente sugeridas en los ciclos estudiados. Por comparación, y sin abandonar los temas explícitos, se puede alcanzar a percibir cómo las partes remiten al todo y cómo el todo estructuralmente se compone de segmentos cuya coherencia hace inteligible el texto en su conjunto, aunque el paso del tiempo haya modificado formas y contenidos.

Todas las creaciones humanas son comparables en algún nivel de abstracción, siempre que se tenga claridad sobre la ruta a seguir. En este caso, la idea de espacio sagrado imaginario puede echar luces sobre la mitología norteña y sobre el espacio liminal en el que se mueven los curanderos con el auxilio de los dioses montaña, sin descartar que junto a expresiones de continuidad cultural podamos identificar también la variabilidad que concretiza las diferencias.

Los mitos pueden corroborar que las *wakas* han estado presentes por doquiera, no como deidades aisladas sino como parte de un universo conceptual, de una manera de entender el mundo. El desarrollo de discursos cosmogónicos contruidos a partir de códigos preexistentes que trascienden a las circunstancias históricas, explicaría cómo es que los andinos, a 500 años de imposición cultural, seguimos pensando con categorías presentes en los relatos mochicas, quechuas, aymaras, wankas, etc., y explicando tanto los acontecimientos extraordinarios – como el paso de un cometa, la precipitación de un aluvión o la destrucción de un

pueblo—, cuanto los sucesos domésticos y cotidianos, apelando a códigos análogos para explicar relaciones recurrentes en la realidad.

## 6.1 Wakas y wankas que proporcionan el agua

Lo primero que parece desprenderse de los relatos que conforman el ciclo mítico de Yanawanga es que los personajes centrales ponen en relación dos áreas vistas como ecológicamente diferentes que son lo que nosotros llamamos costa, en la que se incluyen la chala y la yunga costera, y la sierra, que engloba los pisos quechua, suni y jalca o puna.

Sin embargo —como nos lo ha sugerido el profesor Golte— es plausible que este ciclo mítico esté expresando micro espacios que se ubicarían en la parte alta e intermedia de los valles, antes de la entrada al delta fluvial. Esto se puede sospechar por varias razones, primero porque el centro del escenario en que se mueven las wakas Chaparrí y Yanawanga, protagonistas del ciclo mítico a examinar, puede entenderse como referido a un espacio que todavía no es la sierra alta: y, segundo, porque la zona de Llapa en que se recogieron las informaciones está muy próxima a la costa, y porque la propia montaña Yanawanga no alcanza la altura de otras cumbres ubicadas en la cordillera occidental, que en promedio se elevan a unos 4000 a 4200 msnm.

### *En la cabecera de una cuenca costera del norte*

El valle interandino que alberga a Llapa tiene un ancho de siete kilómetros y una longitud similar (Taylor 1993: 10). El fondo del valle mantiene suelos relativamente fértiles y, los asentamientos poblacionales establecidos sobre sus vertientes hasta 3800 metros de altitud, gozan de un clima hospitalario. A partir de los 3000 metros encontramos praderas permanentes o estepas, que en el lugar reciben el nombre de "jalca" (Seifert 1990:74). El territorio del valle, que va desde los 2000 metros al nivel del río Yanawanga hasta los 4500 metros en sus montañas más elevadas, comprende tres pisos ecológicos: el del maíz (2000 a 2900 m.), el de la papa (3000 a 3800 m.) y el piso de la pradera permanente o jalca, que empieza sobre los 3000 pero que se extiende principalmente sobre los 3800). La jalca sostiene pastos que logran sobrevivir en los malos suelos ácidos de la altura.

Yanawanka o Yanawanga, que literalmente quiere decir <Peñón Negro> o <Piedra Negra>, como ya se ha anticipado, es una montaña que se yergue a 3500 msnm. entre Hualgayoc y Llapa (Departamento de Cajamarca), constituyendo parte del divortium aquarum entre las vertientes del Jequetepeque y del Saña. Otras referencias la sitúan detrás de Porcón, en la misma región. En las faldas de este pico elevado existen lagunas de regular tamaño tales como Padrecocha y Mamacocha y otras a las que se considera como crías de éstas.

Se dice que Yanawanga está cubierto por grandes mantos de magnetita y que por ello posee virtudes singulares. “Los indígenas consideran al pico Yanawanga como animado de fuerzas extraordinarias y sobrehumanas, como la de prefijar las estaciones climatéricas y poseer raros maleficios de brujerías” (Burga 1983: 1534). La tradición señala que antiguamente los brujos solían habitar los riscos de esta montaña para obtener poderes y ejecutar sus artes nigrománticas. Lo mismo dicen de la localidad de Shulcahuanga en el distrito de Cajamarca, en donde, según anota Burga, hay una especie de refugio de brujos.

Yanawanga es un cerro que se ve desde la parte baja, como una elevación que domina el espacio, pero desde la parte alta no se ve que efectivamente se distinga como un cerro superdominante. Entonces, por la ubicación del cerro Yanawanga (3500 msnm.), es apropiado pensar que se trata de una entidad que se origina en un microespacio y no en un macroespacio, ya que de tratarse de un macroespacio que incluyese a la sierra in extenso el relato no comprometería a un cerro poco prominente o una laguna situada a baja altura. Por lo tanto, no se aprecia al Yanawanga como un cerro que domine desde la sierra, idea a la que conduce también uno de los sentidos específicos de la palabra *wanka*, el de roca o piedra, puesto que *wanka* en los mitos de la vertiente occidental está repetidamente presente como una piedra que es una persona petrificada en el origen del agua. Allí donde se origina el agua, hay una piedra *wanka* y ésta, por lo normal, es entendida como una persona que se petrifica en el origen del agua, lo que hace ver que se está pensando desde un valle hacia arriba en función del agua, y no de un cerro que domine el espacio regional Cajamarquino y extienda su poder sobre la costa adyacente.

### *Derechos y contradicciones en el uso del agua*

El ciclo mítico de Yanawanga remite a tiempos muy lejanos, tanto así que algunas versiones empiezan refiriéndose a los Mu. El mito retrotrae así el recuerdo de acontecimientos relativos a un pueblo que fácilmente puede ser identificado como el de los Muchik o Mochicas, aunque esto no quiere decir necesariamente que el mito haga historia sobre sucesos o personajes de existencia real.

Si se tiene en cuenta que los mitos son discursos que contienen estructuras utilizadas por los hombres de todos los tiempos para poder explicar la realidad y el acontecer cambiante, es perfectamente plausible que un relato atribuido a los Mu pueda ser aún más antiguo o pueda ser una estructura narrativa igualmente empleada por



Fig. 27: El monstruoso Amaru, cabal representación moche de fuerzas de la obscuridad que pueden ser incontenibles (Golte 1993: 42)

sociedades de otros espacios o zonas, en situaciones análogas a las que sugiere el texto mítico. Ya Golte planteó como hipótesis que los Moche pudieron elaborar relatos mitificados como una forma de comprender los disturbios causados por un “Niño” extremo. Mitos como los de Chaparrí y Yanawanga pudieron enfrentar la necesidad de explicar el marco de las relaciones sierra-yunga-chala, el aprovechamiento del agua y los trastornos que se producían en su ciclo. En los disturbios cataclísmicos tipo “Niño”, estos mitos se habrían articulado con mitos sobre héroes salvadores tales como Naymlap o Quismique (Golte 1993; 1994).

En este caso, los Mu son identificados como pobladores de la costa, del desierto, de la zona de Lambayeque, donde los ríos son estacionales y el agua se capta en las partes intermedia y alta de los valles. Pero el agua que se dispone es escasa y en algunos casos, como hasta ahora, el agua viene con un caudal más o menos importante sólo en sus primeros tramos y luego va perdiendo volumen poco a poco, debilitándose ante la aridez del desierto. Varios de los ríos no son capaces de llegar hasta el mar, no desembocan en el océano, avanzan y se extinguen en las sedientas tierras costeras.

La trama crítica del mito se refrenda con el conocimiento que se posee actualmente sobre las condiciones ecológicas de la zona, en base a información arqueológica y estudios etnohistóricos sobre la región. Los Mu son presentados como un pueblo poseedor de una cultura importante cuya base económica era naturalmente la agricultura. Para estos Mu la adquisición del agua era fundamental. El mito discurre sobre las relaciones e intercambios entre sus dos protagonistas, Chaparrí apostado a la entrada del delta fluvial y Yanawanga erguido entre la parte intermedia y alta del valle. Ambos son actores de un ciclo mítico que registra un microespacio de confluencia.

La relación de hermandad que el mito atribuye a estos personajes, estaría señalando el establecimiento de alianzas entre sociedades establecidas en uno y otro espacio geográfico, entre señoríos de la parte alta y señoríos de la parte baja del valle, siendo también posible que se refiera a las mitades de una sociedad extendida en un espacio regional con acceso a diferentes pisos ecológicos.

### **YANAWANGA Y EL CORAZÓN DE CHAPARRÍ <R53>**

(Versión de Juan Alva Placencia 1989).<sup>43</sup>

Los “Mu” eran trabajadores y respetuosos, pero con el tiempo renegaron de sus virtudes, siendo castigados por su dios, el Sol, con un diluvio que destruyó ciudades, cultivos y oratorios, quedando sólo pocas personas y algunos templos.

Pasaron muchos años y sobresalió un señor llamado Chaparrí, que estaba desposado con la hermosa Collique y tenía como discípulos a Pátapo, Yacutapuy, Niepos, Cyntiapu y Sayapu. Tenía también un hermano llamado Yanahuanca.

---

<sup>43</sup> ALVA PLACENCIA, Juan: *Tradiciones Lambayecanas*. Recogido por Eddy Montoya en su libro *Lambayeque*. Edit. Kemoy. Chiclayo 1989. Pág. 250.

Estos personajes realizaban hechos extraordinarios, curaban los males físicos y espirituales, adivinaban utilizando piedras o el agua de vasijas negras o de sus fuentes naturales. De todos ellos, Chaparrí era el mejor, casi igualaba al dios Sol.

Pero nuevamente se hizo presente el mal, practicado esta vez por Yanahuanca, a quien Chaparrí no logra corregir a pesar de sus esfuerzos. La situación empeoró porque Yanahuanca enamoraba a la esposa de Chaparrí, quien tuvo que expulsarlo de sus dominios que quedaban cerca al mar.

Yanahuanca se fue entonces más allá, por Cajamarca, y con su capacidad logró convertirse en jefe de sus habitantes, a quienes les enseñó a preparar chicha con yerbas raras, que convertía a los bebedores en “supayhuahuas” (hijos del demonio).

Chaparrí, en tanto, utilizaba el ejemplo y la persuasión para enseñar a sus súbditos.

Ambos jefes preparaban a su gente. Cuando Yanahuanca creyó que sus hombres estaban suficientemente preparados, se lanzó al ataque robándole a Chaparrí su esposa, la hermosa Collique, Chaparrí se enfermó de pena, situación que aprovechó su traidor hermano para darle muerte.

Triunfante, Yanahuanca destruyó el templo del cerro Mulato y se dedicó a buscar el tesoro de los Mu, dirigiéndose a Lambayeque. En el trayecto, logró vencer y apresar al fornido Pátapo, a quien torturó para que le revelase la ubicación del tesoro pero sin lograr esa confesión.

Camino a Chiclayo, Yanahuanca venció a Cyntiapu, quien luego de una sangrienta resistencia se retiró a Nanchó (Nanyoc) cerca de Chepén. Al continuar por Lambayeque, el invasor tuvo numerosas bajas.

Al llegar a Motupe, Yanahuanca apresó al cacique de ese lugar, torturándolo también, pero sin lograr encontrar el tesoro.

Lleno de ira, el invasor decidió regresar a sus dominios llevándose yerbas costeñas para cultivarlas y utilizarlas en su brujería. Al irse, fue también destruyendo todo lo que encontraba a su paso.

Llegado a la Sierra, Yanahuanca se dedicó a reforzar sus tropas y acelerar su triunfo.

Pero el Sol, escuchando las oraciones de su pueblo, resucitó a Chaparrí, quien sorprendió a Yanahuanca en plenas celebraciones, derrotándolo convirtiéndolo a él y sus vasallos en moles de piedra.

En seguida, Chaparrí regresó a la Costa, llevándose a su esposa y hierbas serranas para usos medicinales.

Atormentado Chaparrí por haber convertido a su hermano en piedra, ordenó a sus discípulos que le sacasen el corazón y, luego de lavarlo en el río Chancay, se lo colocasen sobre su cabeza, quedando así también convertido en piedra. (De aquí proviene el nombre de Chongoyape o “corazón que llora”).

Las hierbas que llevó Yanahuanca, a pesar de ser de clima cálido, aún florecen en las faldas de aquel cerro.

Se dice que en las noches serenas, los dos hermanos conversan, insistiendo Chaparrí en reeducar a Yanahuanca. El día que lo logre, volverán los dos juntos.

#### *Correlatos de la distribución y uso del agua*

Podemos decir que la relación de hermandad describe una situación de entendimiento entre señoríos locales vecinos y que en base a una alianza hacen que el agua discurra provechosamente de la jalca hacia la yunga y la chala. En el mito, este entendimiento permite una época dorada, de paz, tranquilidad y desarrollo en que se establecen asentamientos humanos, se ganan tierras al desierto, se cultiva, y se erigen templos.

El relato mítico expresa que la alianza original de pueblos ubicados en pisos ecológicos adyacentes del valle se ve perturbada por severos conflictos, que necesariamente afectan el sistema de obtención, distribución y uso del agua en los valles costeros. Yanawanga huye después de dar muerte a su hermano Chaparrí. Yanawanga es un señor vinculado al origen de las aguas, y éste sabemos que es uno de los principales atributos de las divinidades tutelares que conocemos con el nombre de *apus*, *wamanis* o *achachilas*, en el mundo andino.

El establecimiento de alianzas y rupturas es descrito como un proceso cíclico, afectado periódicamente por conflictos de poder. Después de ocurrido el “aluchamiento” entre Chaparrí y Yanawanga, convertidos ambos en piedra, todavía conversan entre ellos, e incluso intercambian presentes, en clara alusión al intercambio de productos entre ambientes ecológicos próximos.

Aplicando información geográfica al caso se puede ver que las cuencas de los ríos de la vertiente occidental son caminos o vías naturales de acceso. La gente se traslada, migra e intercambia bienes aprovechando las cuencas. Los ríos Leche, Chancay, Lambayeque, Saña y Jequetepeque, como otros del litoral, señalan antiguas vías de acceso de la costa a la sierra y viceversa.

De hecho parece importante percatarse acerca a la manera cómo se estructuran los conflictos en el espacio, en el mito vemos dos extremos entre los cuales hay un punto intermedio que motiva el surgimiento del conflicto, es lo que ocurre con el personaje que ve el punto intermedio y termina robándole la mujer al otro. Hay una secuencia de acciones entre los dos extremos, en cuanto a la posesión del espacio intermedio. Es una estructura de narración que explica el espacio y explica los fenómenos que acontecen dentro de este espacio, más concretamente es una estructura narrativa, un discurso, sobre un microespacio pero que también puede ser ubicado en un microespacio.

En correlación con el discurso mítico es interesante ver que también en el caso Moche hay dos unidades que están en competencia, que desarrollan tensiones, digamos una suerte de conflicto sobre un mismo recurso, sobre unos mismos

bienes. Lo que se puede desprender es que se ponen en juego e interactúan a través del mito las experiencias de un conjunto de comunidades de regantes de la costa norte.

### **LA LEYENDA DEL CHAPARRÍ Y EL YANAHUANCA <R54>**

Versión de Carlos Camino Calderón, 1942<sup>44</sup>

En tiempos antiguos, el Señor de Chaparrí, dueño de la Costa, y el Señor de Yanahuanca, dueño de la Sierra, entraron en “aluchamiento”. Un día, el Señor de Yanahuanca invadió los dominios del Señor de Chaparrí y le dio muerte. Pero los ministros de éste le devolvieron la vida, y Chaparrí marchó sobre Yanahuanca, lo cogió de sorpresa –en medio de una gran borrachera- y lo convirtió en piedra, así como a sus partidarios.

Más tarde, los dos señores –convertidos en cerros- se amistarón y, en señal de paz, cambiaron presentes. Por eso es que en la cumbre del frío Yanahuanca de Hualgayoc, puede verse arroz, zapote y algarrobo –productos de Costa- y en la del cálido Chaparrí de Chongoyape, hay gwaete, cebada escorzonera- productos de Sierra.

Es oportuno precisar algunas características de los personajes protagonistas: Chaparrí y Yanawanga. Será útil apelar a lo que sus propios nombres sugieren. En general, la posición de los personajes dentro de los relatos míticos es mucho más estable que las acciones concretas que se les atribuye.

Sobre Chaparrí o Chapari, hay bastante uniformidad en las diferentes lenguas nativas y sus variantes dialectales.

En González Holguín (1989: 70), se encuentra:

*Chapatiyani*: Acechar o estar por centinela o a la mirada de algo.

*Chapatiyak* o *caunihua*: Espía, escucha, centinela.

En Bertonio (1984: 70, 71) se consigna:

*Chapa*: Centinela, escucha

*Chapa matha*: Ir por espía.

*Chapallitha*: Echar tierra o céspedes sobre los camellones cuando aran, es propio de mujeres.

*Chapatha*: Atajar el agua para que se vaya a otra parte.

La información de Bertonio permite advertir que el nombre de Chaparrí alude a alguien que está atento, escuchando, cumpliendo el papel de espía o centinela, pero también destaca que se refiere en particular a un agente encargado de atajar el agua para que discurra por otra parte. En los valles de Lambayeque el

---

<sup>44</sup> CAMINO CALDERÓN, Carlos: *El daño* (1942). Transcrito por Eddy Montoya en su libro *Lambayeque*. Edit. Kemoy. Chiclayo 1989. Pág. 254.

agua viene de la sierra y debe ser distribuida racionalmente con la intervención de autoridades o funcionarios con potestad de controlar esta tarea. Chaparrí está ligado entonces a esta función primordial. En la hidráulica de los Moche y otras culturas igualmente importantes de la costa se ha encontrado sistemas complejos de irrigación que implican altos conocimientos ingenieriles y técnicos que aseguren el aprovechamiento eficiente del agua. Como sabemos el sistema de irrigación mediante tomas y bocatomas constituye una especie de árbol en el que a partir del tronco se van ramificando los canales de riego o acequias para conducir el agua hasta los lugares de cultivo distantes.

En González Holguín vemos que *chapatía* es escucha, centinela o espía, otros derivados lexicales conciernen a vigilancia, control y protección que abonan al perfil ya esbozado, concurrente al aseguramiento del uso maximal del agua.

Registros más recientes de la AMLQ (1995: 50) son coherentes con el significado descrito, referido a tareas de vigilancia y/o espionaje, aunque también demuestra guardar relación con la acción de apropiarse y tomar posesión de terrenos, lo cual tiene cierta incidencia con la colonización y el habilitamiento de tierras desérticas ganadas para la agricultura a partir de la disposición del agua. Es interesante también advertir que en tanto autoridad delegada, el funcionario encargado de administrar el agua resulta dependiente de un Señor con poder político religioso mayor sobre una o más cuencas. El carácter protector de Chaparrí, trasluce un atributo general de las deidades tutelares andinas.

Con respecto a Yanawanga podemos decir que se trata de una deidad cuyo nombre es bastante familiar. A diferencia de Chaparrí que se halla en pocos lugares del territorio andino, Yanawanga está bastante difundido por todos los valles interandinos. Lo encontramos por ejemplo en Cerro de Pasco, en Ancash y, a veces, en varios lugares dentro de una misma región, como ocurre en Cajamarca. Como topónimo Yanawanga alude a características físicas y geomorfológicas (piedra o peñón negro), pero también responde a la muy familiar concepción diádica tan extendida en la cosmovisión andina. Las noticias de la evangelización y extirpación de idolatrías en la zona próxima de Huamachuco y Callejón de Conchucos registran una divinidad de este nombre. Ancestros epónimos de cualidad *yana* (negro o pareja) aparecen ligados a un par o doble de cualidad opuesta que puede ser Yuraq o Hanqo (blanco), como en el caso de la diada Yanavilca y Hanqovilca.

No puede dejar de llamar la atención el hecho de que el nombre de este personaje tenga afinidad con una institución social importante, la de los *yana* o *yanakuna*, un estrato social caracterizado por la condición servil a que estaban deliberadamente sometidos sus miembros, institución que ya existía en épocas anteriores a los inkas. Los *yanakuna* eran individuos que procedían mayormente de pueblos vencidos a los que después de su captura se les perdonaba la vida y se les asignaba como sirvientes de la clase noble en tareas domésticas y productivas, otras veces como ayudantes en determinadas funciones dentro del aparato político administrativo. En el caso de los *yana* que se ocupaban en cargos administrativos y militares se ubicaban en un posición ventajosa y algunas

veces llegaban a ser designados como *kurakas* de sus propios ayllus en posesiones territoriales distantes de su señorío de origen. El jefe de un ayllu de *yanayacos* era considerado *pongo*, esto es <enlace> con el gobierno de su Señor. Los ayllus *yana* eran ubicados en diferentes lugares.

El vocabulario de lengua Mochica explica el significado de *yana* de manera coincidente con su sentido general en el mundo andino:

De La Carrera ([1644]1860: 73) anota:  
*Yaná, yanângo*: El criado familiar.

Torres Rubio ( 1754: 106) registra:  
*Yana*: Color negro, criado

Por otro lado, en el caso de las divinidades, tenemos que el sacerdocio andino tenía una escala de ministros, esto es funcionarios dentro la jerarquía sacerdotal. A estos sacerdotes se refiere el mito, cuando dice que Chaparrí fue resucitado por sus ministros. Los miembros del sacerdocio consiguen mantener el culto al ancestro deificado, lo que equivale a una resurrección simbólica.

Progenitores de los ayllus o héroes recordados por alguna hazaña, como la creación de un puquio o la construcción de una acequia, eran adorados en forma de wakas de piedra llamadas *wanka* (Duviols 1973: 163). Yanawanga guarda evidente analogía con tales ancestros, que generalmente sufrían transformación lítica, y remite con más precisión a la figura de un *pongo* o *kuraka* de ayllus *yana*, por lo que puede entenderse como ancestro epónimo de *yanaconas*. Aunque *wanka* o *wanga* quiere decir piedra, en muchos lugares del territorio andino, especialmente en la zona oriental, llamaban *wanga* a especies sea de sierpes o de aves rapaces. La *wanga* unas veces es una serpiente fluvial o lacustre como la *wangana* (sierpe de abajo) y otras veces es un águila como la *awankana* (sierpe de arriba). Esto hace que el vocablo sea bastante apropiado para designar a una deidad tutelar que vincule la altura con las fuentes de los recursos hídricos.

Como se ve, tanto Chaparrí como Yanawanga están relacionados desde distintos ángulos con el asunto de la apropiación y administración del agua. La destrucción de Chaparrí, dentro de esta lógica, podría estar relacionada con acontecimientos cataclísmicos en los que el propio elemento agua actúa como perturbador o transformador del orden. Una severa manifestación de lo que ahora conocemos como fenómeno de El Niño, configura sin duda un cuadro de *unupachacuti* o *lloclaywanku* cíclico, en el que extensas áreas cultivadas y/o habitadas son destruidas por grandes avenidas o *waykos*, torrenteras incontenibles de agua, fango y piedra.

La ocurrencia periódica de los fenómenos climáticos destructivos es perfectamente análoga a la secuencia alianza-guerra-alianza a que hace referencia el mito. La perturbación del orden natural y del orden social caen en el

ámbito de explicación del mito y no tienen por qué ser en modo alguno excluyentes.

El tercer personaje principal en la trama del relato mítico es Collique, la mujer, que constituye motivo central de discordia entre los hermanos. Collique es la esposa de Chaparrí, a quien según el mito pretende Yanawanga. Después de matar a Chaparrí, Yanawanga rapta a Collique y la lleva a sus dominios en Cajamarca.

La etimología de Collique puede verse en Torres Rubio (1754: 82):

*Culli sara*: Maíz morado

*Culli payan*: Inquietar, desasosegar con negocios.

*Culli payaq*: El inquietador

En quechua de Huánuco, encontramos:

*Cullín*: Especie de arbusto que da una flor azul.

En los diccionarios hay dos vertientes de lo que puede significar Collique. Por un lado el término *culli* quiere decir maíz morado y por extensión se aplica a todo género de producto que tenga color azul o morado, de allí las voces *culli sara* (una variedad de maíz morado) y *culli aqha* (la chicha preparada a base de maíz morado). Sabemos que el origen del maíz y las prácticas rituales relativas a su cultivo, así como a la elaboración de la chicha se conceptuaban eminentemente femeninas en el mundo andino y se confiaban especialmente a las *mamakuna*. Por otro lado, *qolli* es el *kiswar*, un árbol que se halla en las zonas quechua de los Andes, pero que logra ambientarse en pisos más altos, interpretándose *qolli* como <árbol> y *qollini* como <arboleda>.

En función del pensamiento andino, Collique representa la parte considerada femenina o *urin* de las sociedades implicadas. Para entender el significado de Collique es útil recurrir a los mitos de Huarochirí recogidos por Ávila. En esta colección se nos refiere que los Collique fueron un grupo étnico de la yunga costera originalmente procedente de una zona de pastores yaro (probablemente Yarutine), el mismo que fue más tarde arrastrado por los vientos hacia la costa. Tal parece que los grupos llamados Colli se adaptaban a diferentes ambientes ecológicos, así como aparecen moviéndose de las zonas altas hacia la yunga en los mitos de Huarochirí, en los mitos del norte se refiere a grupos yunga trasladados hacia la sierra de Cajamarca. Esto último es algo más que un episodio mítico, dado que se cuenta con datos históricos fidedignos que corroboran estos flujos demográficos. En el distrito de Llama, que perteneciera a la provincia de Hualgayoc-Cajamarca, existió una hacienda llamada Collique que fue sede de asentamientos mitma integrados por población yunga en los siglos XV, XVI y XVII, poblaciones establecidas así antes de la llegada de los españoles pero que subsistieron en el siglo XVII inclusive (Burga Larrea 1983: 454). La información puntualiza que esta hacienda Collique limitaba por el oeste con la zona de Chongoyape, lugar directamente relacionado con el mito, desde que una vez muerto Chaparrí decide hacerse extraer el corazón que luego es enterrado por separado.

A la misma conclusión sobre un ciclo mítico que se enfoca en un micro espacio nos lleva la ubicación de los lugares que conocemos como Collique, que hay varios, es como a medio valle y no mucho más abajo. Es decir no es propiamente costeño, sino que es más bien en esa zona intermedia entre la costa y la sierra donde se ubican los Collique. De ahí también se desprende que el mito podría tener que ver con la zona intermedia donde están los Culli. Incluso la palabra Chaparri como dice el documento, concierne a la zona donde empiezan los canales y se saca el agua y se lleva por los canales, no es la costa sino que es propiamente el lugar que está en la zona intermedia. Se podría entender todo el argumento mítico como algo que acontece en un microespacio que está subiendo a la sierra y bajando al valle, y que se trata de pleitos urdidos en ese espacio, donde por una parte es algo así como la fuente del agua y la desviación del agua, es decir son los extremos que se hallan en pugna y Collique que se encuentra al centro. Se puede entender esto como tres grupos étnicos chiquitos, vecinos, donde Collique es la fuente de mujeres para dos grupos que potencialmente se pueden casar con ellas, unos que están más arriba (Yanawanka) y otros más abajo (Chaparri).

#### **LA ENEMISTAD ENTRE LOS CERROS CHAPARRI Y YANAHUANCA <R55>**

Informante: Julio C. Rivadeneyra. Publicado por Augusto D. León Barandiarán, 1938.<sup>45</sup>

El cerro de Chaparrí se encuentra situado en el Departamento de Lambayeque, hacia el noroeste, casi en los linderos con el Departamento de Cajamarca y el cerro de Yanahuanca, pertenece territorialmente a este último Departamento. La distancia que separa a ambos cerros es enorme y a pesar de ella y de los milenios ya transcurridos, los dos cerros continúan odiándose e insultándose.

En el cerro de Chaparrí se encuentra sepultado el cadáver de Chaparioc, célebre cacique que gobernó los contornos, comprendiendo Chongoyape, las haciendas de Pátapo, Combo, Tulipe, Almendral, etc., a todo lo cual se le dio el nombre de Shongoyapu, o sea noble corazón, gran corazón, corazón sagrado.

Chaparioc además de ser el cacique, era el sacerdote que guardaba las enseñanzas puras, el depositario de las doctrinas religiosas sagradas, miembro de la Gran Fraternidad de los seres de faz radiante; el Supremo Guía de los que orillan el sendero de la derecha, el de la evolución y era Gran Oficiante de la magia blanca, que tiende a la superación del espíritu sobre la materia. Tenía, Chaparioc, su templo iniciático en un cerro cercano, llamado el Cerro Mulato, en el cual hasta ahora mismo se pueden ver y estudiar una serie de signos desconocidos e indescifrables, todos ellos esculpidos en las piedras que componen dicho cerro.

Por el contrario, el cerro Yanahuanca, estaba habitado por el sacerdote del mismo nombre, quien era un practicante de las malas artes, de la magia negra, de los seres de la faz tenebrosa, que tienden al egoísmo y a la destrucción.

---

<sup>45</sup> Augusto D. León Barandiarán: *Mitos, Leyendas y Tradiciones Lambayecanas*. Lima, 1938.

Ambos sacerdotes, por la disimilitud de sus ideas, de sus creencias y de sus prácticas, eran enemigos, y como es natural la lucha entre sus huestes no tardó mucho en producirse, procurando cada uno de los jefes conquistar los territorios del otro y dominar en las conciencias de sus contrarios.

Los hombres de Yanahuanca sorprendieron a Chaparioc y a los suyos, habiendo dado muerte aquel cacique, personalmente, al propio Chaparioc, llevándose como trofeo una mata de higo, que fue plantada en la cumbre del cerro Yanahuanca, que aún existe, y fue transplantada por este mismo cacique, cuyo nombre significa negra entraña o alma negra.

Los secuaces de Chaparioc rodearon el cadáver de su jefe y pidieron a su Dios y Padre, el Sol, su resurrección, la que consiguieron. Una vez vuelto a la vida, el cacique Chaparioc, reunió a sus hombres y procedió a sorprender a Yanahuanca y a los suyos, a quienes encontró totalmente embriagados, y haciendo uso de sus poderes mágicos, para que no volvieran a la vida, en lugar de matarlos, los convirtió en piedras. De aquí explicado porque entre los cerros Chaparrí y Yanahuanca existe una cordillera de pequeños cerros, que es conocida con el nombre de Cordillera de los Negritos.

Cuando Chaparioc murió de muerte natural, su corazón fue extraído del cuerpo y enterrado aparte, en la cumbre misma del cerro Chaparrí, en donde se ve actualmente una roca, que tiene el aspecto de un corazón invertido, porque así fue como se enterró el corazón del cacique Chaparioc; con el vértice hacia el cielo, en prueba de que sus ansias y sus anhelos se habían dirigido y continúan dirigiéndose hacia el Bien, hacia el Cielo y hacia el Sol.

Y todas las noches ambos cerros se insultan y se increpan. Chaparioc por la planta de higo que detenta Yanahuanca; éste por su conversión y la de los suyos en piedras y la Cordillera de los Negritos protesta igualmente porque fueron los esclavos de Yanahuanca.

Y así continuará la lucha eternamente, hasta el fin del Mundo, porque no sólo luchan ellos, sino también, y como un símbolo, el Bien contra el Mal.

Los relatos más recientes del ciclo de Yanawanga introducen rasgos de una manera de ver occidental y por tanto de un modo diferente de explicar el universo. El núcleo del conflicto universal para el punto de vista occidental cristiano va a ser la lucha entre el bien y el mal, entonces el bien es identificado con las fuerzas de la luz y el mal con las fuerzas de la oscuridad. Bajo este patrón es fácil ver cómo los personajes de la mitología andina tal como Yanawanga (la roca negra) van a ser asimilados o relacionados directa o indirectamente con fuerzas negativas, con la magia negra. Su antagonico va a ser identificado por contraste con las fuerzas de la luz.

El relato mítico aprehendido por personas de algún modo familiarizadas con conceptos esotéricos occidentales, se reverbaliza fácilmente en términos de autoridad suprema, hermandades o fraternidades secretas, cuando no de contradicción entre supuestas doctrinas político religiosas, tales como las que el nuevo mito presenta al hablar de los seres de la faz radiante en conflicto con los

seres de la faz tenebrosa, empeñados en la destrucción del mundo. Los elementos así insertados no dejan de nublar y ensombrecer el relato; sin embargo, al conseguir su articulación con la estructura mítica de fondo, conservan lo que constituye la trama original, la misma que no cambia totalmente sino que se transforma y que una vez desvelada puede mostrarnos la vigencia de antiguos códigos que siguen siendo funcionales para explicar nuevas situaciones en el devenir del tiempo.

Lo sorprendente de nuestra búsqueda es el hallazgo de que la homología entre Yanawanga y la institución de los *yanakuna* resulta teniendo correspondencia con la orografía regional y con acontecimientos históricos que refrendan su lógica. En el tramo territorial que separa a las *wakas* Chaparrí y Yanawanga se encuentra ubicada una serie de montañas menores que las gentes conocen como la Cadena de Los Negritos o el Ayllu de los Yanakuna si recurrimos al auxilio de la lengua quechua. El grupo de montañas *yana*, constituye una corte formada por una especie de auxiliares que actúan al servicio del sorprendente Yanawanga.

Antiguamente se llamó Collique al río Chancay del que se desprenden los ríos Lambayeque, Reque y el Canal Taymi (Huertas 2001: 187). Collique fue también junto con Cinto una de las principales parcialidades indígenas lambayecanas evangelizada por el franciscano Alonso de Escarcena que legó a la zona en 1533 (Montoya 1989: 119).

Encontramos asimismo referencias acerca de que los Collique fueron un grupo de *mitmas* ubicados en la zona de Cajamarca. Entonces los Collique no solamente existieron como grupo étnico en Lambayeque sino que aparecen ubicados en calidad de Yanakuna en la zona de Cajamarca, encajando así en la idea del rapto o secuestro de la mujer de Chaparrí, que representa a la mitad mítica *urin* de los señoríos en las cuencas del Leche y del Chancay.

Tal parece que los grupos Colli se adaptaban fácilmente a diferentes ambientes ecológicos como tal fueron empleados por diferentes sociedades para ocupar espacios variados entre la costa y la sierra. Mientras los mitos de Huarochirí hablan que los Colli migraron de la partes altas a la parte baja, los mitos de Yanawanga hablan de grupos yungas costeros que fueron llevados hacia las jalcas de la sierra.

Los desplazamientos de estas poblaciones no son episodios circunscritos al ámbito mítico, sino que se corresponden con hechos históricos. Burga Larrea aporta un dato interesante, refiere una ex hacienda denominada Collique de la zona de Llama alguna vez perteneciente a la Provincia de Hualgayoq, esta hacienda fue sede de mitmas yungas durante los siglos XV, XVI y XVII. Quiere decir que estos mitmas establecidos en tiempos del Incario continuaron operando bajo el dominio español, probablemente para desempeñarse en actividades pastoriles y artesanales. Se anota que esta hacienda limitaba por el oeste con Chongoyape.

De otro lado, es momento oportuno para observar cómo es que se produce en las diferentes versiones una sustitución del elemento Collique por el elemento “higo”. En un mito que podemos considerar anterior, el motivo de conflicto entre los wakas/apu es el amor de Collique, en otro después de la muerte de Chaparrí a manos de Yanawanga se dice que éste se llevó una mata de higo como trofeo, símbolo de su victoria, que es plantada en la cumbre de la montaña que habita, donde según el mito, este higo sigue fructificando hasta hoy. El por qué se escoge una planta de higo como sustituto de la figura de Collique podría atribuirse de modo elemental al color del fruto que produce. Hay higos ya morados ya negros como morado es el maíz culle. Esta consideración no sería tal vez suficiente y podríamos considerarla como una arquitectura aparentemente frágil; sin embargo, es posible descubrir concomitantes más sustantivos: en toda la zona de Cajamarca y aún más hacia la parte oriental de los Andes del Norte, existen diversas creencias asociadas a las distintas variedades de higo, higuera e higerones. El higerón (*Ficus weberbaueri*) es llamado árbol duende, en la creencia de que posee un espíritu, tal como se pensaba también del espíritu de otras especies vegetales como el maíz. Un ánima habita dentro del árbol y es por eso que cuando Yanawanga se apodera del higo y se lo lleva, en realidad lo que hace es apoderarse de la fuerza espiritual de Chaparrí, causándole la pérdida de poder y como consecuencia la muerte.

Las creencias populares señalan que el higerón se lleva a los niños que no están bautizados, también que el higerón puede apoderarse de la sombras o alma de las personas. Se informa también que existe la creencia de que algunas personas han podido aprender a tocar la guitarra mediante las enseñanzas del espíritu del higerón. Esto coincide con la iniciación de los danzantes de tijera (Ayacucho-Huancavelica) que dicen aprender a tocar sus instrumentos de los mismos *wamani*.

Conocimientos etnobotánicos demuestran que las plantas de higuera e higerón ayudan a mantener las aguas subterráneas. Por eso, se dice que el higerón es una planta misteriosa. Si se excava un pozo donde hay una higuera, es posible hallar agua. Para el saber popular, toda higuera tiene su pukyu o puquio (manantial). En zonas de poca agua, las plantaciones de esta especie ayudan a conservar este recurso. En algunos casos se encuentran pozos de agua que están relacionados con los duendes (Reagan 2001: 171,187).

De hecho, en Cajamarca abundan las toponimias vinculadas a esta especie vegetal. “El Higo” es, por ejemplo, un anexo y fundo que tiene bastante agua límpida, ubicado en el distrito de Llacanora. “El Higerón” es un manantial de agua que existe en San Antonio-Sócota. Con este mismo nombre se identifica un anexo y una laguna en Santa Cruz cuyas aguas se aprovechan para irrigar tierras al pie del cerro Huaranguillo que limitan precisamente con Chongoyape. De este modo, se hace claro que tanto Collique como el higo tienen que ver con una fuerza o ánimo que hace posible la mantención del agua, tanto de la que discurre por los ríos y acequias como de la que se obtiene de la napa freática que es rica en el piedemonte. A lo largo de la costa norte, incluso desde el arcaico tardío, se

aprovecha el agua que viene por filtración y que emerge a través de ojos de agua a los que se conoce como *hawai* o *pujios* (Rodríguez López 1994: 66).

En la iconografía moche aparece con frecuencia unos frutos que se llaman *ulluchu*, que tienen una forma muy particular muy semejante a los higos. Si seguimos el hilo de las representaciones moche, veremos que parte de la realización del conflicto se reproduce cuando una de las divinidades arroja a la otra estos frutos. El paralelismo es interesante, se roban mutuamente los frutos. Lo interesante es que el conflicto se desarrolla echando o no mano a la posesión de frutos y cultivos. Este fruto que tiene semejanza, quizá no tan casual, con el higo, puede ser la razón del traslado de la imagen del higo al mito en lugar de la disputa por la posesión de la mujer. Se ha integrado el higo a este discurso mítico, pero más allá del higo es interesante que no solamente se crea un discurso entre extremos que se debaten en términos de parentesco en la parte intermedia sino que el discurso recae en la disputa por frutos y apropiación de frutos, apropiación de cultivos y todo lo demás. Es decir, es una estructura que está en estos y otros mitos, y probablemente esta misma estructura de cuento se puede encontrar en sitios donde las gentes entienden los conflictos que se están desarrollando bajo estos conceptos. No importa entonces tanto si el espacio es grande o chico, si la estructura de narración y explicación o finalmente las cosas son las mismas. En este sentido, aunque se trate de mitos sobre un micro espacio o un espacio mediano es posible hacer un paralelo con la región sur andina donde también aparece la base de una estructura de divinidades opuestas que permiten construir el microespacio, y el hecho es que en realidad el microespacio se construye con los mismos elementos sin importar cuan dominante sea el *apu* de referencia.

El mito de Yanawanga en su versión de Huamachuco, nos presenta una díada conformada por Yanawanga y Sullkawanga, una especie de señor de menor jerarquía. A semejanza de los mitos de Lambayeque, también entre estas dos deidades hay un intercambio conflictivo, hay lucha entre ellos y cada uno se arremete utilizando un elemento. Yanawanga arroja piedras y Sullkawanga ataca arrojando cactus. Esto es perfectamente coherente con el carácter sacerdotal que el propio nombre le atribuye a este personaje. Es importante tener en cuenta que los cactus desempeñan un papel central dentro del chamanismo andino antiguo y todavía lo desempeñan en el chamanismo actual de toda la zona norte en particular.

El cactus más que tener un valor simbólico vital por ser un contenedor de líquido, lo tiene como dispensador de propiedades mágico rituales. Yanawanga se hace poseedor o dueño del cactus San Pedro o Hawaqollay, especie que va a criarse en el entorno de esta montaña, motivando la peregrinación de los sacerdotes especialistas a fin de proveerse de esta planta poderosa, indispensable para experimentar el éxtasis chamánico o iluminación. En los conflictos que enfrenta, Yanawanga sale triunfante porque tiene un poder tal que así se lo permite, su derrota no se produce en circunstancias normales sino cuando él se halla perturbado (en una de las versiones es sorprendido borracho, lo que bien puede simbolizar un estado de trance bajo el influjo de una sustancia psi-

cotrópica o alucinógena, momento de vulnerabilidad en que le es más difícil defenderse). No estamos hablando de guerras históricas sino de representaciones de ciertos tipos de interacción o interacciones explicadas mediante el uso de signos arquetípicos.

### **LA BATALLA ENTRE YANAHUANGA Y SULLCAHUANGA <R56>**

(Versión de Ismael Pérez, recogida por John R. Topic 1992).

Yanahuanga y Sullcahuanga estaban localizados en la frontera entre los territorios Llama y Huacapongo. Es posible que cada colina estuviese identificada más fuertemente con una de las *guarangas* y que su oposición dentro de la jalca representase la competencia existente entre las guarangas; sin embargo, como una par de picos en el horizonte, representaban la fuerza de las guarangas aliadas.

Uno de los picos tenía originalmente, según la historia, muchas rocas desprendidas encima y en los alrededores, mientras que el otro, en lugar de rocas, estaba cubierto de cactus. Comenzaron la lucha arrojándose mutuamente rocas y cactus. La batalla duró mucho tiempo en esas condiciones, hasta que, finalmente, el pico que originalmente tenía rocas se quedó sin ellas y cubierto de cactus, mientras que el pico que originalmente tenía abundantes cactus, sólo quedó cubierto de rocas desprendidas.

Los pleitos de Yanawanga se limitan a un espacio circunscrito, como se desprende de todo el juego que significan las plantas que cambian de lugar. El mito dice que en Yanawanga hay plantas de la costa, y en Chongoyape hay plantas de la sierra, ahora bien, las zonas representadas son contiguas en cuanto a su posición en el Valle. Probablemente Chaparri es equiparable en parte a Yanawanga en cuanto a su posición en el valle, es por esto que resulta prudente leer las referencias a las plantas como un ciclo mítico que se mueve posiblemente en el micro espacio de una cuenca antes que en un macroespacio regional.

Otro aspecto colateral que integra el argumento mítico es el concerniente a las comunidades de regantes, conjunto de grupos étnicos menores, dependientes o digamos grupos jerarquizados dentro de la etnia que se halla bajo la protección de un ancestro divinizado. Por un lado, tenemos a los negritos de Yanawanga sobre los cuales no tenemos mayores detalles salvo la cuestión evidente de su condición de *yanakunas*, pero en cuanto a Chaparrí el mito menciona a los denominados ministros, cuyos nombre son Pátapo, Yakutapuy, Niepos, Cinti apu y Sayapu, relación que complementan otros mitos. Claramente este conjunto de discípulos son también ancestros tutelares menores. De hecho se les reconoce el rango de jefes o apus: Pátapo tiene que ver con la parte de arriba o de las andenerías<sup>46</sup>, Yakutapu, vinculado a los calendarios de riego, Cyntiapu o Sinchi

---

<sup>46</sup> Rodríguez López (1994: 143) , refiriéndose a las terrazas y andenes moche, dice: "En la actualidad se observa todavía algunos sitios que presentan templos, canales y terrazas de siembra a manera de andenes".

apu es jefe poderoso o poseedor de poder compulsivo, Sayapu, es el jefe de una saya o mitad. Todos ellos aparecen como ancestros divinizados de una amplia comunidad de regantes.

El segundo punto es el relativo a la conversión en piedra, independientemente de cuál de los dioses venció o cual dominó antes o después, finalmente el conflicto se resuelve con la conversión en piedra. En un caso Yanawanga es sorprendido embriagado y convertido en piedra, en otro caso es el propio Chaparrí el que decide hacerse extraer el corazón y se petrifica. La conversión en piedra, ídolo o *wanka* es la divinización del ancestro, en el momento en que el ancestro epónimo es deificado se transforma en *waka* y se materializa mediante su conversión en un monolito antropomorfo, otras veces en una montaña u otra formación geológica que es tomada como adoratorio.

Finalmente, no deja de tener importancia el episodio de la pérdida del corazón. Relacionado a la extracción voluntaria del corazón está el lugar conocido como Chongoyape que los narradores interpretan a su manera, sea como corazón valeroso, corazón que llora y otras, todas ellas coinciden con el corazón como su referente. Con un pie en este topónimo podemos explorar un poco más la trama mítica, y el valor simbólico del corazón. Para esto podemos acudir a los vocabularios. Encontramos en González Holguín que el juicio, razón o la memoria son identificados como *sunqo hapi*, el que posee la razón, el juicio o la memoria. En este sentido, Polia (1996: 168) encuentra que *sonqo* es idéntico a *camaquen* o *upani*. *Sonqo* es espíritu, sombra. Todas estas figuras fueron más tarde traducidas de manera incompleta por alma. De aquí deriva Polia (Ibid: 171) que *sonqo hapi* es poseer memoria o razón, uno de los grandes trastornos que se derivan de la pérdida del *sonqo*, *camaquen* o *upani* es precisamente la pérdida de la memoria. Entonces la pérdida de los referentes temporales o espaciales está siendo representada por la extracción del corazón, queriendo decir la pérdida de las facultades de posicionamiento que hacen posible responder a una circunstancia o situación determinada, el oráculo que ya no habla ha perdido *sonqo*, la *waka* que ya no escucha ha perdido *sonqo*, el *apu* que no abre las compuertas del agua o no las cierra cuando ello sea necesario ha perdido *sonqo*.

Ya convertidos en piedra, los *wakas/apu* conversan entre ellos, siguen disputando llevados por sus viejas rencillas. En los términos actuales la fuerza o poder de la *waka* pasa a representarse también por el higo, el duende. Además, vale la pena agregar que *sonqo*, si bien significa corazón, también es entendido como centro de poder.

Hacíamos referencia a la manera en que Yanawanga es vencido. Él y su corte, sus ministros, se hallaban celebrando y se embriagaban, así borrachos son sorprendidos por Chaparrí y convertidos en piedra. Esta parte del argumento mítico podría ser leído de mejor manera tomando como guía un dato que compila Polia, citando a Gillin que había documentado en Moche lo siguiente: "Cuando pregunto por qué los brujos, ya que poseen ellos mismos el poder de transformarse en animales, no pueden defenderse de los ataques o curarse ellos mismos", en este caso Yanawanga. Si nosotros nos ponemos a pensar que

Yanawanga es el sacerdote o médico-brujo, cómo es que no pudo defenderse de los ataques de Chaparrí o curarse él mismo, como dice en la cita. Y continúa “mis informantes contestan que cuando un brujo ha sido sorprendido y herido en aquella manera en su transformación (es decir mientras está bajo el efecto de su estado de trance) es perdido. Si los brujos ven a alguien que intenta atacarlos pueden a menudo transformarse con suficiente rapidez como para salvarse” Pero, evidentemente, en un estado de trance es fácil que sucumban ante un ataque enemigo si no están oportunamente advertidos de lo que está por suceder.

Es importante también la relación de complementariedad pero a la vez competitiva establecida entre Yanawanga y el poder chamánico, más si se toma en cuenta que en esta región de la costa norte es notoria actualmente la práctica de artes chamánicas inmemoriales.

Vemos que en este relato hay varios planos. Uno de estos planos del discurso aparente es el encuentro físico o pelea entre deidades que se arrojan objetos, o que luchan con armas, se traslada a otro plano en el que la lucha se da entre fuerzas psíquicas o de poderes o influencias. El poder chamánico de un sacerdote versus el poder similar de otro sacerdote, lo cual es perfectamente coherente con el pensamiento andino. Cuando ocurre cualquier acontecimiento se piensa siempre que está una fuerza superior o apoyo de un dios superior. No siempre la explicación del mito va a ser el de la causalidad natural sino que detrás se elaboran razones sobrehumanas y naturales.

El espíritu es arrebatado por un poder fuerte, el de la *waka*. La pérdida del espíritu puede deberse en el mundo andino a la acción del viento de los muertos, de los *pukios*, del susto por una caída o acontecimiento inusitado. En el mundo andino lo que llamamos alma no es una entidad única, sino que en su manifestación de *upani* o *camaje* o sombra, son varias, por lo general se habla de tres sombras o almas como dice el discurso más contemporáneo. Cuando la sombra más poderosa es la afectada sobreviene la muerte, en el caso de las otras sombras el chamán puede intervenir para rescatarlas y lograr su reincorporación, hecho que produce la sanidad del enfermo.

El mito apela al uso de una serie de códigos que están social y culturalmente refrendados y que forman parte de la construcción de la memoria colectiva. Detrás de una historia como la que analizamos está el mantenimiento de esta memoria y la entrega de una especie de alfabeto con el cual la sociedad puede seguir explicando la realidad.

Visiblemente el mito tiene significados múltiples, por ejemplo en estos mitos se puede tratar de entender la estructura social, la estructura del paisaje o la estructura desde la historia social de una naturaleza afectada por un “Niño” o de una naturaleza no afectada por el “Niño”. Es decir, el mito tiene muchos sentidos o formas de comprensión y por lo tanto es mucho más incluyente que la estructura social que lo reduce a una relación simple, unívoca y sin una trascendencia más allá de la estructura social. La gente andina del pasado transi-

taba fácilmente entre estructura social, estructura del paisaje y estructura del tiempo, y tenía en su mente exactamente lo que el mito declaraba. Es decir que el mito tiene un valor explicativo para diversas dimensiones de la existencia, no solamente para la estructura social. En este sentido, es cuestionable decir que el mito sea un barniz del esqueleto social expresable en una forma estructural simple. Esto es algo discutible, estableciendo primeramente si la interpretación es una deducción o si es una interpretación más o menos incluyente. Es bueno decidir si se quiere una interpretación reduccionista de un texto o si se quiere una interpretación incluyente de un texto. No es arbitrario que uno sea lo uno o lo otro, que tenga una u otra opinión. Las opiniones tienen consecuencias para la comprensión del objeto o los sujetos que se trata de entender, los sujetos son gente que se mueve en el tiempo y el espacio en estructuras sociales y en cuanto a una forma multívoca de expresar todas estas dimensiones, si se las reduce parece que no sería posible encontrar un valor explicativo.

### *El poder destructivo de las aguas*

En el mito, tal como ya se ha visto, Yanawanga mata a Chaparri y luego tortura a Pátapo, vence también a Cintiapu, arrasa los dominios de Mulato y tortura al cacique de Motupe. Tal recorrido puede muy bien representar el trayecto incontrolable de una formidable avenida, *Ilocllaywanku* o *llapana*, que destruye todo lo que encuentra a su paso.

Los relatos fundacionales de diversos pueblos cajamarquinos, como es el caso de Llapa, aparecen vinculados de una u otra manera a tiempos de crisis y destrucción, en los que se desata la furia cósmica por acción del rayo que exacerba el poder transformador de las aguas.

#### **ILLAPA: LEYENDA DE UNA FORTALEZA LLAMADA "EL CASTILLO"**

<R57>

(Versión de Antonio Mendoza Vargas de San Silvestre de Cochán, recogida por Francisco Mauro Santa Cruz Suárez)

Don Antonio, que de Dios goce y en paz descansa, me contaba esta leyenda de nuestro olvidado distrito de San Silvestre de Cochán, parte de nuestro Perú.

Contaba que en este lugar había una tribu con un jefe muy guerrero llamado Llapay Collana. Era el pueblo de los Illapas y creían justamente en su dios Illapa, del cual seguro también deriva el nombre del distrito de Llapa.

Llapay Collana mandó contruir un templo que se llamó LLapaywasi o Templo del Rayo, pero después unas tribus extrañas trataban de invadir y conquistar el territorio de los Illapas. Estas tribus conquistadoras estaban al mando de un jefe llamado Apullayki.

Entonces se produjo una guerra sangrienta, donde fueron vencidos los Illapas, pero en esto surgió un nuevo ejército bien armado, dirigido por el dios rayo, en defensa de los Illapas.

Apullayki quedó gravemente herido por un rayo y después fue degollado por los guerreros. Entonces la tribu vencedora levantó la fortaleza de "El Castillo" y luego pusieron sobre la piedra la cabeza de Apullayki mirando al cielo, para que siempre sepa quien era el dios Illapa, que vive en los cielos.

Los Illapas tuvieron después muchas batallas más y en todas ganaron, hasta que decidieron unirse al reino de los Caxamarcas.

Hasta ahora están ahí los restos del pueblo de los Illapas. Se puede ver sus ruinas con sus mecetas, sus escaleras, los andenes y los caminos por donde subían a la fortaleza a rendirle adoración al dios Illapa y también se puede ver la cabeza petrificada de Apullayki.

Los llapinos explican en la actualidad que el nombre de su pueblo deriva de los antiguos illapas, hijos y adoradores del Rayo, divinidad a la que se atribuía dominio sobre las aguas. En su variante norteña, el vocablo quechua *llapana* es sinónimo de *wayko* o *illanku*, que en el sur andino se designa también como *lloqlla* o *wayq'o*, nombres con los que se designa a lavas torrenciales de piedras, lodo, tierras finas o arenas (Ravines 1978: 8). En años excepcionalmente lluviosos, las cuencas torrenciales más bajas, como las ubicadas entre 1500 y 200 msnm., sufren estas *llapanas*. El entorno de Llapa es una zona particularmente propensa a este tipo de fenómenos que afectan severamente los campos de cultivo y pastoreo así como el estado de conservación de su carretera.

Otra versión sobre el origen de los llapinos es más precisa respecto a la relación entre el dios Rayo y el comportamiento, en ocasiones destructor, del agua. La disposición amenazante del cielo anunciando tormenta, y la acción del rayo en sus diversas manifestaciones dan lugar a la destrucción de la tierra y a un subsecuente renacimiento.

### **ALGO DE MI TIERRA Y DE LOS ILLAPAS <R58>**

(Versión de Vicente Malca Arteaga, Llapa, 70 años)

Mi bisabuela Salomé Hernández y mi madre María Trinidad Arteaga, solían contarme y comentar la vieja historia de los Illapas. Hace tiempo, mucho tiempo, que contaban los Ñupas a los Kupish de los ayllus que en la dirección de la mano derecha, cerca de lo que se conoce como la fortaleza "El Castillo", en la época antes de la fundación incaica, de la colonia de los españoles y de la independencia, en una meseta de la cordillera andina escogida, fuerte, maciza y perenne de la naturaleza, vivía un pueblo muy trabajador y amante de las cosas buenas, seguras, y sembrador de la quinua, la chaucha, las papas, las habas, los ollucos, las mashuas y las ricas ocas: llamado los Illapas.

Y que una vez en gran discordia enojosa con otro pueblo poderoso, en una guerra extraña y cruenta, apareció repentinamente entre las neblinas asentadas y los oscuros nubarrones del cielo una belicosa confluencia catastrófica y admirable de relámpagos, truenos, granizadas, vientos y lluvias incontenibles en favor de

este pueblo de los "Illapas", vencedor heroico de su acérrimo enemigo "Apullashqui" de Pedregales.

Y quedando los Illapas un poco semidestruidos y que después animados por el arte y el genio voluntario creador de supervivencia andina designaron en la cercanía izquierda la gente de los "Illapas" una llanura suya de tierras fecundas para su nueva reconstrucción.

Y en nuestro citado pueblo, por ley vial de los caminos, se impuso los trabajos obligatorios de la nueva carretera trasandina, oposición injusta de su atrasado bienestar económico, social, educativo de la mayoría de gente campesina.

Y, actualmente, en la albura del año 2000, la población y sus pocos anexos poblados es parte del recuerdo y buen ejemplo de mucha consideración de los "Illapas". Nuestra descendencia que hoy renace por medio de la unión en el trabajo, los buenos estudios y costumbres de nosotros y otros pueblos y ciudades peruanas y extranjeras, y en el comercio activo de todos los días de sus familias laboriosas y trabajadoras, aparece al centro de sus tierras cultivadas sembradas de semillas, pastos y vacas lecheras de dos colores, nuestra pequeña floreciente ciudad de Llapa.

Siempre debatiendo, creando y conservando su libertad económica, social, familiar y educativa, contra toda servidumbre y explotación de su bienestar, civilización y su cultura.

**Glosario** (significados que proporciona el informante para este mito):

- *Illapas*. Significa supervivencia clara y en paz de todos los pobladores, unidos en el trabajo, los buenos hechos y, en caso necesario, el debate, la creación y conservación en su lucha heroica de nuestra naturaleza andina sembrada de dificultades en medio de bellezas y diversas armonías de bienestar.
- *Apullashki*. Significa personaje mágico de la antigüedad andina que, en defensa suya, convirtió en gentes combatientes a las piedras chicas y grandes de los ríos y quebradas más cercanas del lugar.
- *Nupas*. Significa gentes de la región andina, mayores de edad, que enseñaron historia de la realidad en sus buenas conversaciones.
- *Kupish*. Significa gentes del mismo lugar andino, que no sabían muy bien el origen, la creación organizada y la defensa justiciera de los "Illapas".
- *Illa*. Significa cosa conocida y guardada en secreto para su continua existencia y crecimiento adecuado en seguridad de las personas, de las plantas, de los animales y de todas las buenas semillas portadoras de subsistencia diaria de todos los pobladores serranos en este lugar andino.
- *Ayllu*. Significa lugar o pueblo situado en los Andes.

### *El espíritu de la crecida de los ríos*

El dominio de las aguas va de la mano con la incertidumbre respecto a la presencia o ausencia de lluvias, de las cuales depende el normal desarrollo de los ciclos naturales y la subsistencia humana. Las épocas de sequía son indeseables porque acarrearán el hambre y desnudan los campos de siembra y

aún los de pastoreo. Una relación equilibrada con las deidades tutelares y la observancia de las prácticas rituales que aconseja la tradición, son parte de los mecanismos de seguridad que entran en acción.

### **AGUA BRAVA <R59>**

(Versión de Andrés León G. Contumazá. Recogida en 1990)<sup>47</sup>

Los moradores más antiguos se traían una botella de agua de la brisa del mar, de esa que se extrae de la evaporación de la noche, la recogían en un recipiente y luego la ponían en una botella.

Esta botella se encierra en los cerros más altos. Luego comienzan los aguaceros con abundancia; si con las lluvias la botella no es arrastrada hasta los ríos, no abonanza.

Si no deja de llover, hay que sacar la botella y llevarla a los ríos, para que sea llevada y se la vuelva al sitio de origen.

El agua de mar tiene que regresar a su sitio. Es como un toro bravo que tiene que buscar refugio en su lugar de origen.

Se aprecia que en el pensamiento popular las aguas del mar y las de las lagunas están íntimamente relacionadas, la conjunción de estas aguas con mediación de

las montañas tiene la virtud de propiciar la lluvia e incrementar el caudal de los ríos. Es también importante reparar que tan importante como confrontar las sequías es controlar la fuerza de las lluvias. Las precipitaciones torrenciales son una amenaza por el tremendo poder destructivo que tienen.



Fig. 28: Olcayo u olcaywas, el espíritu de las torrenteras (D. Cossíos 2004).

Para las gentes de Cajamarca, las torrenteras están animadas por un espíritu monstruoso que tiene la forma de animal con cabeza de perro, cola bien larga cual la de un pescado. Otros describen al animal como un burro, caballo, mula, y hasta un chivo. Llamam a este espíritu de diversos modos: *Alcayua*, *olcayo*, *caihuas*, *rapashguash*, *guashguash*, *waka*, y también lo hacen empleando palabras

<sup>47</sup> Publicada en el libro *Todos los tiempos*. Proyecto ASPADERUC. Cajamarca 1990. pág. 83.

castellanas como huracán y volcán. Se dice que el espíritu de las torrenceras sale de las lagunas y se presenta cuando hay bastante lluvia, sale en los derrumbes como un río impetuoso e incontenible. Otros dicen que sale de los ojos de agua.

### **EL GUASHGUASH O ESPÍRITU DE LA CRECIDA DE LOS RÍOS Y ARROYOS** <R60> (Versión de Mario Florián, 1994)<sup>48</sup>

El espíritu de la crecida de los ríos es concebido de manera diferente según los lugares. En la provincia de Cajamarca, por ejemplo, los labradores le llaman Ollkaiwas y le hacen un gigante carniseco con cabeza de perro y cuerpo de gato, que se presenta repentinamente en la época pluvial, arrastrando los aumentos del caudal de riachuelos y ríos. En la provincia de Hualgayoc, el común de los hombres le denomina Olcayuas y le hace un hombre demoníaco y esquelético, provisto de cuernos, desnudo, de piel reluciente, de muslos y brazos blancos, que aparece, de pronto, con la cabellera suelta, lanzando relámpagos, montado en un burro, el cual trota muy tranquilo, sobre el lomo encrespado de las aguas de color barroso. Y en la provincia de Contumazá, el pueblo le hace un animal pequeño y ciego, muy parecido a un perro chusco, al cual nombran Guashguash. Tal ser mitológico es semejante también a la comadreja, animal carnicero y nocturno, de cuerpo largo y pelo pardo y rojizo, que los contumacinos apellidan Guashguash.



Fig. 29: Las divinidades se encargan de dominar y controlar a los seres destructores que suelen asolar la tierra en tiempo de lluvias (Imagen moche, tomada de Golte 1994: 116).

Los *waykos* o *llocllas* causados por el guashguash arrasan con todo lo que encuentran a su paso, “se llevan a los montes paraditos y también a los animales”. Es inconfundible el ruido ensordecedor que producen y por eso, cuando baja el wayko, dicen que viene por delante gritando un burro, un toro bramando, a veces un cóndor o una campana sonando. El guashguash o rapashguash

sale a navegar de las lagunas en las noches de luna llena. Del agua desenfrenada de los waykos se dice que está borracha y que por eso “jala” a cualquiera que se le acerque.

<sup>48</sup> Registrado en su libro *La literatura en lengua hablada de Cajamarca*. Asociación “Obispo Martínez Compañón”. Cajamarca 1994. Pág. 251.

## UN ENCUENTRO CON EL GUASHGUASH <R61>

(Versión de Patrocinio Jiménez, aldeano analfabeto. Recogida en la cordillera de Contumazá en 1940 por Mario Florián)<sup>49</sup>

Del agua mansa me libre Dios, que de la brava me libro yo... Has de saber amigo, que hasta la quebrada más guañulinga cuando crece, en tiempo de aguacero, se pone, de repente más aypa que río bramador. Cuando yo era muchacho, solo o acompaño, me acuerdo que iba corriendo a ojear la llegada del repunte de la quebrada de Tingo, el que siempre gustaba hacerse oír con un sonido de trueno, ¡pururunun!, ¡pururunun!, debido al barro, troncos, piedras, árboles, ramas y animales muertos que traía.

Turbio tronaba y echaba humo rojizo el repunte. A él llevaba las riendas el Espíritu del Repunte y de la Loilla, el Guashguash. A este espíritu fortachón y bravo, que tiene la forma de un pequeño animal parecido a perro, sin ojos y sin pelos, lo vi pasar muchas veces montao en la cresta espumosa del repunte, con más velocidad que rayo. Te cuento, amigo, que una vez lo seguí quebrada abajo, y el Guashguash, en el sitio donde se halló con otro río, se echó a fondo dél en un abrir y cerrar de ojos.

Te cuento, también, amigo, aunque no me creas, que una ocasión en que este Espíritu pasó cerca de mí, lo toqué al vuelo, pero no pude agarrarlo porque su cuerpo era suave y resbaloso como peje. ¡Pa qué lo hice...! Me causó dasdás un pachachari, y durante varios meses estuve con fiebre, dolor de cabeza y mareos, hasta que una curiosa, ña Tulena, me curó con tomas calientes de yulanca, hierba medicinal que siempre le gana la pelea al pachachari.

## 6.2 Yanawanga instructor en artes curativas

Los relatos cajamarquinos recogidos en Llapa presentan a Yanawanga como un *apu* poderoso, una deidad tutelar a la que se encomiendan preferentemente los curanderos, no solamente de Cajamarca sino de una región bastante amplia, que abarca incluso zonas costeras próximas en el norte del país. En general, los curanderos lambayecanos están familiarizados también con el <cerro> Yanawanga.

El ciclo de Yanawanga incorpora de manera definida a los individuos relacionados con esta deidad mediante vínculos y prácticas mágicas. Por lo tanto, los relatos proporcionan derroteros interesantísimos y de utilidad para ayudar a entender el papel desempeñado por la magia y los patrones de adquisición de poder sobrenatural que ella conlleva. De hecho, el núcleo de gran parte de los relatos sobre Yanawanga está constituido por la relación entre un chamán y la deidad/montaña.

---

<sup>49</sup> Publicado por Mario Florián en su libro *La literatura en lengua hablada de Cajamarca*. Asociación "Obispo Martínez Compañón". Cajamarca 1994. Pág. 252-3.

Una oración cantada, para pedir ayuda y el ánimo al cerro negro Yanawanga dice.<sup>50</sup>

Cerro Negro, Yanawanga  
préstame tu gran poder  
para sanar a mi enfermo  
que no se vaya a perder  
Cerro Negro, Shingo Caga  
tú lo vas a castigar  
al Castrejón y al Pitura  
que lo hacen padecer  
Aya ya yay, Aya ya yay  
que salga lo malo,  
que entre lo bueno.

En el mito, la montaña es fuente de poder. Se dice que la montaña tiene magnetita, que atrae a cualquier objeto de metal, lo cual es una manera simbólica de expresarse y que destaca la fuerza mágica de Yanawanga. Aunque el mayor poder se concentra en la propia montaña, también puede sentirse a distancia. El aprendizaje mágico y, por tanto, la adquisición de poder implica que los aprendices de chamán permanezcan por lapsos más o menos largos en los rincones secretos de la montaña, donde dicen que hay una especie de escuela de curanderos.

Mientras en el sur andino es visible la progresiva desaparición de las consideradas altas jerarquías del chamanismo andino, en la costa norte y las zonas de sierra próximas a ella parece mantenerse socialmente vigente el estatus de *kamayoq* (sacerdote servidor del waka/apu) bajo la denominación de <maestro>.

### **HISTORIA DE SILVESTRE Y SU HERMANO EL BURRO DE YANAWANGA <R62>**

(Versión de Flavio Romero Hernández del caserío de Santa Rosa, 60 años)

Yanawanga trabajaba con el señor Silvestre. Entonces dice que entró a trabajar según nos contaba, desde los dieciséis años. Su hermano, según nos contó, vivía en Yanawanga y con él estuvo quince días.

Silvestre Palomino era curandero o yerbatero de los buenos, muy sincero. No podía hacer “daños” para otra persona. Le robaron más de sesenta cabezas de animales porque ya le notaron que no podía hacer daño a nadie, era su ley, por eso llegaron a robarle toda esa cantidad de animales. El no podía hacer ninguna calidad de maldad a nadie. El solamente curaba así, brujerías de otros, de hechizos, eso sí lo desaparecía, eso con garantía lo hacía.

Nos contaba que tenía un hermano llamado también Silvestre que habitaba en el Yanawanga. Cuando él nació, dice que primero nació un burrito, cuando él ya estaba para nacer se fue el burrito corriendo. La madrina que nosotros decimos y

---

<sup>50</sup> Becerra Solís, Alberto E.: *La Minshula*. En *Llapa, mitos y leyendas*. s/f. Pp.249.

que nos recoge del suelo, según nuestras costumbres del campo, es una señora encargada de recoger el bebe, dice que se preparaba a recoger el segundo bebe pero el primero (el burrito) dice que se fue moviendo las orejitas, se fue a Yanawanga.

Cuando el señor Silvestre creció, dice que vivía trabajando en la chacra y con los animales. Con el transcurso del tiempo, a los doce años que tenía él, vino su hermano a verlo, así que le dijo que él era su hermano que ha nacido antes y él es su hermano y que lo quería llevar. Pero en ese tiempo no se fue, le hizo promesa que regrese dentro de año y medio más para que se vaya y él regresó dentro de dos años y medio todavía y de que estaba de quince a dieciséis años ya entonces ahí se fue ya.

El burrito Silvestre lo tuvo quince días a su hermano en el cerro, dentro del cerro, ahí dice que había un pueblo, una bonita ciudad, linda era la historia, pero él no se acostumbraba, poco comía, frutas y demás, cosas que a él no le agradaban y más él se preocupaba lo que estaba dentro del cerro, entonces lo mandó dándole su cristal.

Dice que Silvestre lo había llevado dentro de una neblina a Yanawanga donde vivía. El para empezar a trabajar llamaba primero al cerro Yanawanga. Entonces, así estaban caminando con su hermano que él es Silvestre y tantas cosas lo llevó dentro de una simple neblinita pues no era verano ni invierno, pero recordaron ya en la ciudad adentro, en el pueblo, donde estuvo quince días, al cabo de los cuales lo dejó porque no se acostumbraba.

Ahí le enseñó dice y le dio todas sus herramientas para que trabaje. Le dio su poder y un objeto que era del alto de un envasecito de medio litro de gaseosa; le dio su poder, era un patito, un cristal que nos turbaba la vista, eso se llama "el arte" un patito de cristal que brillaba demasiado, entonces con eso vino y con eso curaba.

El hermano le dijo que no hiciera mal, con eso curaba. El patito brillaba a cualquier hora sea durante el día o la noche. Las curaciones se hacen en la noche y a la luz de las tres velitas brillaba lindísimo.

Silvestre curaba lo que han hecho las maldades los demás, los llamados "maleros" y en mí mismo sucedió esa curación, fue así que me convencí.

Mi señora sufría ya por tres años una enfermedad incurable. Con esa enfermedad me quedé en la última ruina, para pedir limosna digamos, pero yo llevaba de aquí a los médicos de Llapa y de San Miguel. En último de los casos vendí mi vaca, mi caballo, así que ya no tenía con qué llevarlo. Y a la última hora, ya cuando ya decíamos que va a morir mi señora, su papá de mi señora me sorprendía muchísimo diciéndome que para qué ya gastaba y que me estaba yendo a la ruina. Decía que ella ya no va a vivir, pero vuelta pensaba que quizá pueda haber alguna medicina y así un día que estábamos por un cerrito que hay, separé un becerrito, el último que nos quedaba de dieciocho cabezas de res que habíamos tenido, nos quedaba ese solo becerrito, toditita la plata lo gasté, pero como dije en cuestión de farmacias y recetas de doctores. Entonces salí para el becerrito, en un cerrito que hay así al otro ladito. En eso vía a un señor fumando cigarro y botaba, así qué será pues, y recogía unos ornamentos que hay. Entonces dije, este señor es alguien que sabe algo, traté de encontrarlo al señor, me cruzó así, pero

yo le di la vuelta y lo encontré. Estando a su lado le pregunté y sinceramente le dije:

- Mire señor, sinceramente usted comprende algo de enfermedades, por eso cualquiera no lo recoge esta yerbita.

Al principio no quiso decir nada, dijo que me han encargado. Era de San Pablo el señor, no era tampoco de por acá, nada. Este señor que estaba recogiendo yerbas fue el que me dio noticia del señor Silvestre.

Dijo que llevaba para un señor de San Pablo al que no llegué a conocer, entonces yo sinceramente le agité al señor, le rogué encarecidamente: -Mire, usted comprende algo, sino cualquiera no me va a llevar estas yerbas. Tengo un enfermo, por favor -le dije- quisiera que oriente en algo. Me decía que no y no, medio... Yo le exigía, repito, entonces me dice vamos a verlo. Entonces llegamos a mi casa, ese señor se llamaba Felipe Ayay, él me dio noticia, él me lo limpió con un huevito al paciente llegando, lo vació a un vasito y comenzó a decirme: -Usted señor se ha visto en la ruina, uf, me dijo todo, todo lo que había hecho yo mis gastos. Usted, me dijo, con las boticas lo acabará de comprar pero su enfermo jamás va a recuperar, tiene vida me dijo, si tiene vida, pero yo no lo voy a curar -me dijo-, yo le decía lo que me cobre yo le voy a pagar, para que él lo curara.

- No, yo no lo curo -me dijo. Lo que lo va a curar es el tal Silvestre Palomino, él sí lo cura.

Ese señor me orientó para llegar al señor Silvestre, quien vivía acá en Ojos para arriba, en un cerrito más allá de Ojos, hacia arriba a la estancita ahí ha vivido. Silvestre ya ha muerto a la fecha.

Yo me fui a ver a Silvestre con los datos que me dio el señor ese. Me dijo -De usted su señora es un mal hechizo, lo ha hecho un compacto -me declaró al ver mi lastimidad, digamos ya, pues yo sabía estar en la ruina. Me dijo -Don Silvestre lo va curar. Usted se va donde él, yo le voy a dar esta cartita, conmigo somos compadres me dijo.

Yo luego dije, así que el señor no me de una carta pensé. Yo al segundo día, tempranito me fui yo y a esta hora (10 a.m.) ya estaba llegando a su casa de él, preguntando por ahí.

No lo mostré yo la carta primero, al último ya. Entonces le dije: -Esta recomendación también tengo señor Silvestre. El era ya mayorcito, ya era de edad. Su señora me dijo: Pero usted no ha traído su caballo, en qué pues lo va a llevar. Me puedo ir a traerlo le dije. Entonces el tal señor Silvestre me atajó esa tarde. -Usted señor se queda, me dijo.

Pero dije, qué será de mis bebés, en ese tiempo yo tenía mis bebés chicos todos, no había rogado a nadie para que se quede pero dije a la de Dios yo me quedo.

Me dijo, talvez tienes platita, de allá abajo de Ojos trae coquita y trae un par de velitas, velas no tengo. Eso no más, no me traes más nada.

Yo le traje su medito de cañazo de mi parte. A las diez de la noche lo llamó a su hermano pues, y me dijo que sí lo curaba.

- Uf, esto sí lo curo al toque -me dijo. Esto es un mal que sí lo puedo hacer, se va de dos pasadas.

Y lo llevé pues, al otro día me fui, a las cuatro de la mañana salí de ahí de donde el señor y me fui a traer el caballo, alquilando para llevarlo. Entonces lo llevé y lo curó. Esto fue hace unos diez años. El señor Silvestre murió hace como unos tres años, reciente.

Silvestre era muy buena gente, se portó conmigo muy caballero, no me cobró. Como esa gente no hay.

Antes de empezar a trabajar tendía su mesita y allí lo llamaba a su hermano y ahí empezaba. Su mesa era llena de cristales, más que todo tenía bastantes cristales, los guardaba en unas talemillas y de allí lo armaba donde ya llegaba a trabajar.

Yo le he debido mucho sinceramente. A mí me ha pasado. Mi señora quedó sana hasta ahorita, ha criado a mis cuatro hijos que ahora ya están hombres.

Este es un relato construido por el informante a partir de una situación para él muy penosa. Don Flavio Romero refiere que había tenido a su esposa enferma por mucho tiempo y que ello le había llevado a gastar infructuosamente todo su dinero y otros recursos buscando el auxilio de la medicina; en última instancia su caso llegó a resolverse con el auxilio de un maestro chamán. Un día el narrador encuentra circunstancialmente a un hombre que recogía yerbas en el campo, y lo aborda intuyendo que no podía tratarse de una persona cualquiera sino de un “entendido”.

El desconocido, al principio reticente, conmovido por el caso que se le expone, ausculta a la enferma y le dice al interesado que su mujer todavía tiene vida, pero él no puede curarla; no obstante, le da una recomendación a fin de que pueda ser recibido por un caballero llamado Silvestre que sí la puede curar.



Fig. 30: Silvestre y su hermano Yanawanga, con motivos cajamarquinos.

En efecto el Maestro Silvestre llega a curar a la mujer de una manera asombrosamente rápida, en contraste con los fallidos tratamientos que recibiera en los consultorios médicos y los hospitales. De esta manera nuestro informante queda convencido del poder curativo de las plantas pero sobre todo del don y la extraordinaria sapiencia del señor Silvestre. Destaca en el relato la condición ética del chamán, su total incapacidad de hacer daño y, por el contrario, su vocación para enderezar o curar los “daños” producidos por arte de los “maleros” (brujos o chamanes de las malas artes).

### *Los gemelos simbólicos*

Silvestre es un maestro curandero que ejerce un poder conferido por Yanawanga. Es un mediador y, tal como el mito lo explicita, no curaba solo sino que lo hacía gracias a la ayuda de un “hermano” o doble. En términos andinos, Silvestre tenía un *wawqe* o *jilata*, esto es un ser numinoso con el que había establecido un parentesco ritual, quizá desde su nacimiento en la medida en que sus propios padres chamanes así lo hubiesen consagrado. Sabemos que los gobernantes incas acostumbraban elegir como dobles a personificaciones del rayo, al puma, al amaru o serpiente, entre otros. El inca Manco Qhapaq tuvo como su doble o *wawqe* a Wanakawre.

En la versión que trata sobre el maestro Silvestre, el doble es un asno que personifica al apu Yanawanga. Según el mito, el burro que habita la montaña de poder es el propio Yanawanga. Cuando un chamán establece relación con su doble debe realizar un ritual, una ceremonia a través de la cual sella un pacto o alianza, se “compacta” –como dicen en el norte peruano- con la deidad, y a partir de este vínculo ritual el chamán puede contar con la ayuda del *apu* y convocarlo cuando lo considere necesario.

En este imaginario, el relato es si se quiere aún más fantástico. Silvestre era hermano de nacimiento de Yanawanga. Su madre había alumbrado mellizos y Silvestre era el segundo de los hijos habidos en aquel parto. Cuando nació la primera criatura, la “madrina” o partera la había puesto a un lado para atender a Silvestre, el segundo en nacer, pero mientras atendía a éste el burrito que había sido el primogénito se paró, movió sus orejitas y se fue trotando a la montaña, se fue a Yanawanga.

Años más tarde el burrito se encargó de revelar este secreto a su hermano Silvestre porque había llegado el momento de iniciarlo en las artes chamánicas.

Silvestre hablaba con su hermano, lo llamaba cuando necesitaba de su ayuda. El burrito se anunciaba golpeando la puerta con las patas.

Estamos ante un caso de gemelos simbólicos. El mayor se integra a la divinidad y el menor es escogido para ejercer de chamán. Ambos toman el nombre de Silvestre. Para distinguirlos los llamaremos: el burro Silvestre y el maestro Silvestre.

## *Zoomorfismo y transformaciones*

En el mundo andino prehispánico se creía que el espíritu de la montaña podía manifestarse bajo la apariencia de distintas clases de animales, algunas veces como cóndor, otras como halcón, puma, jaguar e incluso zorro. En las sesiones chamánicas actuales todavía se presentan los *apus*, aleteando cual enormes aves que bajan de las montañas. Podemos apreciar que estos símbolos o significantes han ido variando, aunque los significados sigan siendo los mismos. En Llapa (Cajamarca) no es una serpiente, un cóndor o un puma, es más bien un burrito el que representa al *apu* Yanawanga.

Entre los aymaras, un género narrativo denominado la *sallqa* está relacionado con todos aquellos animales que no son del hombre sino de los *apus* o *achachilas*. Los animales domésticos pertenecen al dominio del hombre, los salvajes pertenecen al dominio directo de las deidades tutelares. En la antigüedad los animales más poderosos de la *sallqa* representaban a las divinidades, sea como manifestación directa de estas potencias o como sus mensajeros. La tradición oral puntualiza que los animales de la *sallqa* son paridos por la tierra; pero, en este caso, por el hecho de haber sido parido por una hembra humana, la deidad va a manifestarse como un animal del hombre: como el burro Silvestre.

Pese a todo, el mito subraya la adscripción del burro a la *sallqa* mediante el nombre de Silvestre (salvaje o indómito) que adopta a partir de su pacto con el hombre. Su apariencia es de animal doméstico pero su espíritu es esencialmente sobrenatural. El hermano mellizo es llamado también Silvestre, como corresponde a un doble humano de la divinidad.

### **UNA CURACIÓN SORPRENDENTE <R63>**

(Versión de Flavio Romero Hernández del caserío Santa Rosa, 60 años)

Yo me he ido varias veces a la casa del señor Silvestre. Llegamos a tener una confianza con este señor. Así yo no lo buscaba, se iba él y me llegaba a mi casa prestándose un caballito, solíamos estar dos días o tres, Ya era mayorcito pero se iba.

Ya llegó a ser de setenta y todo, pero lo estimaba con aquel cariño ya, no ve que me hizo ese servicio?

Mi suegro ya murió y mi esposa está sana hasta ahora. Para curarla Silvestre le dio a beber las medicinas de Yanawanga, tenía todo eso, tenía gente que le proporcionaba lo necesario.

Eso usan el cóndor, la trencilla y el ornamento. Eso ya no lo volvía, ya no lo hacía nausear. Por ejemplo, hay dos calidades de trencillas, esa la primera le da pura trencilla, eso le hace nausear bastante. Decía que eso va a limpiar el estómago y se me imaginó que es así, cuestión de comida no le hacía botar tampoco sino una flema diferentes, era lo que lo hacía nausear.

Después ya era lo que a los dos días le daba las plantas que queda en el interior que ya no lo maltrataba. Así. con eso, lo mejoró.

Esas trencillas no hay por donde vivo, eso hay por otro lado, en Yanawanga. El órnamento si hay. Hay romero macho, por ejemplo, para el frío, hay unas chancas para el dolor de estómago. Las yerbas que manejan los médicos no hay. El que sabe lo halla en sitios conocidos.

Algo más sobre Silvestre. Yo me he encontrado con el nieto de él que lo encontró *ayayado* digamos.

Se fue tarde en esos tiempos, había neblina, el aguacero era, se fue para los animales. Entonces lo encontraron mudo, botando espuma, era joven el muchacho. Entonces yo me fui a visitarlo ese día.

Entonces trajeron al muchacho, ya no hablaba, estaba mudo. Entonces el señor me dijo: -Usted me acompaña. Y cómo podía decirle que no, tenía que acompañarlo. Entonces ya se puso a trabajar en la noche y dijo que estaba guapo, que el cerro lo había querido llevar al muchacho.

Entonces dijo el señor: -Si no nos entrega aquí, nos vamos al mismo cerro, eso es un cerro de por ahí cerca de Rodeopampa. Entonces así trabajando, trabajando, llamó a su hermano. Yo me preocupé, porque dicen que a veces el que es medio flojo se afecta su ánimo. Póngase, cuando él hacía llamar podía quedarse nuestro ánimo. De repente me quedo, decía entre solo.

Pero vino su hermano, la puerta estaba bien trancada muy duro, con una barreta. Nos dijo: -No se espanten, cuidadito tengan miedo. Llegó el hermano, lo golpeó fuerte, le dio dos golpes a la puerta. El señor Silvestre salió afuera, conversó y tomó trago con su hermano. Entrando dijo, no se preocupe, no nos vamos. El enfermo ya se restableció. En verdad para el otro día ya tomó desayuno. Eso ha sido para convencerme, personalmente como en este caso del nieto, se llamaba Genaro no, sino Misael, ya se han ido por otros sitios, ya no viven en Ojos. Hoy está viejo.

Ahora hay maestros pero, por decir, usted se va a cualquiera que le dice por las puras que le va a curar, adrede le hace comprar y gastar. Como ese señor, en este sitio ya no hay jamás, en otro sitio puede haber tal vez, pero la sinceridad del señor era grande.

El relato acerca de Silvestre contiene un proceso de iniciación chamánica. Hay un proceso de instrucción del chamán, que hace posible la conversión del hombre común en un elegido. Cuando Silvestre llegó a los quince años, se fue a la montaña con su hermano y allí recibió el poder luego de superar un período de prueba de quince días míticos. En el corazón de la montaña (que como ya sabemos representa a la memoria) conoció una ciudad encantada, pero decidió regresar. Su hermano el burro le otorgó un cristal de poder que tenía la forma de un pato, y que desde entonces paso a ser su operador mágico.

Las ciudades subterráneas, ocultas al interior de las montañas, constituyen un tema bastante difundido en la mitología de los *apus*. Lo encontramos en el caso de Mallmanya en Apurímac, que se dice guarda dos ciudades, una de oro y otra de plata. Para penetrar en la montaña hay que atravesar una puerta que sólo se abre para los elegidos. Si un profano ingresa a la montaña es seguro que no podrá retornar. En los mitos de Yanawanga la entrada a la montaña está referida de manera velada como un paso en medio de la neblina que se abre en las lunas verdes esto es en las noches de luna nueva. De hecho, en muchos lugares del mundo andino, el chamán es llamado “pongo” o *punku*, voz quechua que quiere decir <puerta> o <portero>.

Silvestre preparaba una mesa ritual en la que el patito de cristal ocupaba un lugar especial a la luz de tres velas. Por lo que sabemos, es amplio y antiguo el uso de cristales en las prácticas mágico rituales de la América prehispánica. Cristales de cuarzo han sido hallados en depósitos y contextos funerarios antiguos a lo largo de todo el continente americano. El pato está ligado obviamente a la laguna, esto es a la *sallqa* de la parte femenina de la montaña.

En la *waka* El Castillo (Lambayeque) aparecen patitos dorados, y la gente dice que es oro encantado (Paz Esquerre, 1990: 82). Chullumpi, un ave acuática, representa entre los aymaras al manantial o espíritu cuidador del ganado (Mamani, 1996: 223), su presencia propicia fertilidad y abundancia de animales. No es simple coincidencia que la palabra chullumpi provenga de *chullun* o hielo (Van den Berg, 2001: 38), estado sólido del agua que se asemeja al cristal. Aquí es pertinente recordar que en Qoyllurit'i las antiguas *wakas* de ayllus diversos están representadas por bloques de hielo que cargan ciertos peregrinos.



Fig. 31: Representación moche de llama transportando strombus.



Fig. 32: El Amaru emerge y se remonta hacia el mundo de arriba (Dib. D. Cossíos 2004)

En diversos relatos míticos, los patos dorados son reemplazados por una gallina amarilla y sus pollitos, como ocurre en la laguna Misha de Quiruvilca (Paz Esquerre, 1990: 65). El Curi chuchi (*quri chiwchi* o polluelo de oro), pasea, nada y se sumerge en la laguna de Cerro de Ramos en Loja-Ecuador (Masson, 1996: 374). Gracias al Curi chuchi, los habitantes de Pichis y Cani son bien ricos en ganados, tierras y dinero.

En los más antiguos mitos, los amaru emergen de las lagunas. Actualmente, una de las representaciones míticas más importantes en el mundo andino vincula a los *apus* con los toros salvajes que salen también de las lagunas en franca asociación con los amaru.

### EL TORO DE YANAHUANGA <R64>

(Versión de Flavio Romero Hernández del cacerío de Santa Rosa, 60 años)

Yanawanga tiene muchos secretos. El toro de Yanawanga salía en las lunas verdes de la laguna de Mishacocha. De ahí el toro se iba a los animales. Ese toro era mulato, cintón, decía don Silvestre, él nos contaba que el toro salía en las lunas verdes, pero al quererlo pescar o cuando alguien quería atajarlo no se dejaba tampoco.

El toro se iba bramando, raspando, haciéndose el guapo, haciendo reventar la cola se tiraba a la laguna. Pero salía de tiempo en tiempo, no salía seguido. Así nos contaba el señor Silvestre Palomino. Cirilo Huangal también me dio noticias del toro.

Yo vivo en la Collpa, pertenece a la provincia de San Miguel. De ese sitio sale un río, hoy está muy pesada la lluvia si no hasta truchitas traía de ahí a la señora Toya. Ese río baja del río de la quebradita del Convento más abajo, se llama más abajo el río Jequetepeque.

En la Collpa le gusta a los animales, es como si fuera cemento la piedra, *lluspi*, hay harto, cerrito es para arribita, ahí nace todito el tiempo la *collpita*, agua salada, y los animales sea bestia, borrega, sea cualquiera ganado, todos lo chupan esa agüita que nace saladita. De ahí vivo muy cerquita.

En cierta ocasión, estaba pasteando ganado, sería las diez de la mañana, era temprano, ya me



Fig. 33: El toro cual Amaru impetuoso habita el fondo de las lagunas (Dib. Aspaderuc 1990).

dieron desayuno. El cielo estaba medio atontado, pero *chiripando* así, había un arcoiris algo así que sale pero de colorcitas, así estaba el tiempo.

En eso que estábamos haciendo, en una fila que hay, lo vimos que el ganado se amontonaba balando. Entonces vi un becerrito bailando en una pampa bonita, muy *lluspi*, la collpa, bacancita, bien bonita, ahí corría el becerrito pero las garuítas se ponían más fuertecitas y los animales corría a lamerlo ese día. Entonces a ese señor Silvestre yo le hice la pregunta, y él me dijo eso es *illa*. Yo le conté la situación y él me dijo que este sitio también no es tan pobre digamos y si ha dado este señor, por ejemplo, yo me imagino que los ingenieros de las minas también ya están por ahí, quiere decir que de antemano ya lo veía, lo miraba en los cristales.

Las *illas* viven donde que tiene su riqueza. Ahí me he convencido. Todo lo que me decía el señor Palomino sale todo casi exacto. Decían más antes que el sitio era más malo, que allí se habían perdido dos muchachos, pero ahora ya no. O sea en la neblina se desaparecieron dos muchachos.

Si bien el toro no pertenece a la fauna originaria del suelo americano, cosa que también sucede con el caballo cerrero, ambos animales por el mismo hecho de criarse en las alturas pueden pasar a considerarse como animales de la *sallqa*. Los venados, en tanto animales astados o *waqrasapakuna*, constituyen un antecedente sobre la particular significación que más tarde sería atribuida al toro bravo como animal del *apu*. Se produce una compleja sustitución de antiguas figuras míticas. El toro sale de la laguna, como lo hacían en la antigüedad los fabulosos amaru o sierpes míticas, descritas algunas veces como dragón andino. En el mito, los alados amaru emergen de las aguas y al proyectarse hacia el mundo de arriba se homologan con el rayo (*q'eqho* o *quri*). El toro reemplaza en parte al amaru, en base a sus ostensibles atributos de fiereza, fuerza y a los movimientos de su cola que a manera de latigazos replican el sinuoso curso del rayo. Simbólicamente, la sustitución del amaru se hace completa en los ritos del carnaval o *yawar fiesta*, ocasión en que suele hacerse cabalgar un cóndor a lomo del toro.

El toro sale de Yanawanga y representa a la montaña. Es fecundador. El toro representa asimismo los tesoros que guarda el subsuelo. El becerro de Yanawanga o *illa* –como decía el maestro Silvestre– indicaba la existencia de riquezas ocultas. Hecho que, dicho al margen, tendría oportunidad de comprobarlo el propio informante, pues a la fecha del registro toda la zona quedaba incluida como reserva aurífera aledaña a las grandes minas de Yanacocha y Sipán.

### **EL TORO QUE SALE DEL CERRO <R65>**

(Versión de Nicanor Serna, n. Sabaná)

A mí me contaron mis padres cómo era en aquellos años del cuarenticinco por allí al cincuenta, por esos años debe ser.

Mi madre decía pues que en la luna verde el toro sale y baja a la playa El Tambo.

El toro salía especialmente en la luna verde. Nuestros padres escuchaban que bajaba haciendo ruido. Cuando el toro salía, el ganado también se reunía a todo su alrededor en la playa. Entonces, ahí el toro se veía como un espejo dentro del ganado a pelearse con el resto de los animales.

El toro era barroso "cutulu" y para el siguiente día amanecían varios toros rajados las costillas y cachos. Ahí detectaban pues que efectivamente el toro del cerro los pegaba.

Si nacían crías de las vacas, eran barrocos y "cutulus" y mulatos también, no tenían cola con cerda, eran cutulus, o sea altito no más tenían la cerda. Esa era la historia. También lo llamaban *illa* al toro que bajaba pitando y que escandalizaba y al fin y al cabo dicen que el toro se desapareció y que unos brujos lo voltearon al sitio de Udimá.

Porque el toro se ve de un sitio así cruzado de unas piedras, una piedra parecida a toro se ve de lejos, efectivamente tiene esa forma. Pero viniéndose a su lado es una simple piedra como cualquiera. Donde vive hasta la fecha, el cerro se llama Wakarumi. Mi padre siempre conversa que donde está la piedra en esos tiempos era una hacienda, el hacendado obligaba que los hombres del campo vayan a ese lugar a hacer el "rodeo" del ganado para que no lo roben.

Dice que los cuidantes del ganado iban de noche y quisieron botarlo al toro del cerro, hacer rodar la piedra con barretas y despeñarla, pero no podían, así permanece hasta ahorita. Esta está en la parte alta de Sabaná, como a dos horas de Sabaná, y cerca a las minas de donde están sacando mineral ahorita. El toro está ahí cerca, a unos quince minutos y casi pegado a la mina; se nota a larga distancia y se le ve incluso desde El Empalme.

También dicen que en ese lugar habían carneros antes, carneros con cuatro astas y que entraban de noche a los corrales de las ovejas y decían que las ovejas nacían "weqros" (torcidos) sus pescucitos, o sea que era illa y que el Wakarumi lo ha pegado y que por eso nacían torciditos.

También de mi mamá nació su becerrito una vez con dos rabitos y decían que era por el illa. Una vaca también parió una cría sin huesos oiga, y padeció para parir, lo sacaron a la fuerza. Ahorita esas cosas ya no se ven.

Mi papá cuenta que una vez de muchacho salió a las dos o tres de la mañana, porque más antes no había radio, no había reloj. Tenía que madrugar temprano en Sabaná a media hora el peón y tenía que madrugar antes que cante el gallo. Entonces le dijeron ya cantó el gallo, sus hermanos, anda abajo a ayudar a trabajar al papá. Cantó el gallo, salieron de la casa, podía la banda de música dice, el bombo y las queñas se oían. Eso cuenta mi papá como si fuera ahorita, dice que se escuchaba ese movimiento y mi papá se regresó deste lado del río que le dicen río Wakarumi. Se regresó a la casa de nuevo hasta que amanezca. Todavía dice que se escuchaba la música, pero conforme amanecía se fue desapareciendo. No era fiesta, ni carnavales, sino que en el cerro se escuchaba la música. Ahí no había nada, ni gente, por eso no era natural.

Ahorita ya no hay nada oiga, está poblado. Dicen también que antes se borraba el camino de noche. Para ir en la noche, una persona ya no encontraba el camino,

se volvía todo peña, y dicen también que salían perros a morder y que no dejaban que ande la gente a ninguna parte, era “guapo” (temible). El cerro ha sido bien malo, pero ahorita como está bien cambiado, no hay nada. Ahorita la gente puede andar a cualquier hora, ya al menos ahorita con las minas hay de día y de noche.

### 6.3 Los hijos de Yanawanga

Una vieja tradición de la región moche vincula a los enanos con una antigua humanidad. Se dice que en tiempos primordiales los peces habían sido seres humanos, un pueblo de enanos que habitaba en ciudades lacustres, gente que sólo salía de sus moradas luego que el Sol se ocultaba al caer la tarde (León Barandiarán 1938: 4). Por otra parte, en el mundo andino se considera a los enanos como particularmente dotados para dedicarse a la atención de las *wakas*, ellos mismos son considerados *wakas*, en cuanto a su apariencia poco común o extraña.

#### *Un enano protegido por Yanawanga*

En Llapa y seguramente en otros poblados de Cajamarca se tiene la impresión de vivir en contacto cotidiano con prácticas chamánicas. En 1998 llegamos a conocer y entrevistar a un especialista que nos impresionó de manera particular y que decía tener tratos con Yanawanga. Se trataba de un enano llamado José Mercedes, que había nacido -según dijo- en 1906 y que debía tener por tanto

unos noventa y dos años, pero que representaba apenas unos cincuenta y tantos años o quizá menos.



Fig.34: José Mercedes “Meshe” en su espacio doméstico (Sobredibujo R. Sánchez).

Las especiales dotes de José Mercedes eran muy del dominio de los lugareños. Se trataba de una persona asequible y a nuestro juicio muy inteligente, un enano de buenas maneras, con cierta deformidad en los pies que no le impedía caminar y que no afectaba para nada su carisma.

A raíz de nuestras conversaciones con José Mercedes y dado su oficio de maestro curandero, nos interesamos por ahondar en el imaginario andino respecto a las personas enanas. Ciertamente, en diversos lugares de los Andes se cree en la existencia de una ciudad o pueblo de enanos. Para ser explícitos, podemos señalar los casos de la región altiplánica de Bolivia y de la

costa central y norteña del Perú.

Las gentes de la serranía de Sutilaya (Bolivia) consideran que unas ruinas existentes en Sullka Charazani son los restos de una ciudad habitada por enanos, a juzgar por el tamaño diminuto de las construcciones que se conservan. Para los Kallawayas, las almas de los muertos se vuelven pequeñas y no les es difícil introducirse por las rendijas de cualquier ambiente. Desde este punto de vista, los enanos resultan vinculados con los espíritus de los ancestros.

### **POBLACIÓN DIMINUTA <R66>**

Versión de Alfonso Canahuire, 1999.<sup>51</sup>

La tradición cuenta que habitaban en aquel territorio dos clases de gentes: unas de gran estatura llamados *Warilajas* o *Warirunas* y otros de baja estatura llamados *Egeqos Thilirunas* o *Sikulajas*. La capital del reino de los egeqos se llama Sullka Charazani. Población diminuta cuyas ruinas se encuentran en la serranía de SUTTILAYA, Sullka Charazani se halla rodeado de una muralla y tiene una sola puerta de ingreso, las ruinas se encuentran bien conservadas, existen algunas torrecitas intactas y casitas pequeñas con puertas planas de piedra, muchas viviendas están perforadas en roca y su tamaño hace pensar que allí vivió gente menuda.

En lo religioso, los Callahuayas, creen que las almas de los muertos tienen la virtud de volverse pequeñas, por cuya razón penetran a las habitaciones por las rendijas con suma facilidad. Es posible que la creencia de la *machula* tenga relación con el Egeqo. Los amuletos que fabrican los callahuayas en monolitos de miniaturas que son vendidos en Tiahuanaco por los chicos, puede ser que tengan relación con el egeqo, tanto los unos como éste último, atraen la buena suerte, auspician la correspondencia de amor y proporcionan la paz y la felicidad en los hogares.

Al parecer, el mito altiplánico sobre el pueblo de los enanos tuvo una mayor difusión en el mundo andino antiguo. En el departamento peruano de La Libertad, por ejemplo, se ha registrado una versión sobre enanos que habitan el mundo subterráneo, específicamente el <corazón de las montañas> lugar paradisíaco y de abundancia. Estos enanos se distinguen por su laboriosidad y se muestran amigables con las personas afligidas por la necesidad y el hambre.

### **UNA CIUDAD DE ENANOS <R67>**

(Relato de Olga Romero Cano. Recopilado por José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos).

Cuentan que una señora de Patazca, en época de hambruna, salió en busca de alimentos para sus hijos. Fue por un camino muy largo hasta que llegó a un peñasco; ese peñasco tenía una boca en forma de cueva; la señora penetró en

---

<sup>51</sup> CANAHUIRE, Alfonso: *Evolución histórica y social de las naciones collas*. CTAR Puno, 1999. Pág.24-5.

ella, y dicen que era como un túnel; siguió por el túnel y al terminarlo, se encontró con una ciudad muy grande y hermosa que era habitada por unos hombrecitos de unos 60 a 70 centímetros de altura. Entonces la señora al ver esto se impresionó mucho; y todos los hombrecitos salieron a su encuentro y la recibieron con gran alegría y cariño, y dijeron a la señora, que llevara a toda su familia, que allí no les faltaría nada, que tendrían abundante comida. Vio como hacían la siembra; con gran cuidado araban los surcos y en vez de bueyes tenían un par de carneros que les servían para arar las tierras.

La señora salió de esa ciudad con el propósito de regresar con todos sus hijos y toda su familia. Al llegar la señora a su casa con los alimentos que llevaba, contó lo sucedido a sus hijos y a todas sus amistades. Todos los que oyeron la noticia se dirigieron a la ciudad de los enanos; pero al ver que tanta gente de ese pueblo desaparecía por el túnel, taparon la boca del peñasco. Y no se supo más de las personas que penetraron en ese túnel.

Como se ve, la existencia de un mundo poblado por enanos es una creencia que viene de muy atrás. Para las gentes de todos los tiempos, los enanos han sido una manifestación poco común y este su carácter extraño ha motivado la búsqueda de explicaciones en armonía con la concepción del universo. Las sociedades andinas han denominado y denominan de diversas maneras a los enanos, tal como se desprende de los registros lexicográficos disponibles:

En Bertonio (1984: 353, 355)

*Tinri umutu*: enano.

*Chocollo tteque*: enano, pequeño.

*Tteque, ttattacar*: Anchi corto, pequeño de cuerpo.

Deza (1989: 172)

*Teqeru*: Persona gorda, de pequeña estatura.

González Holguín (1989)

*Teqhe*: Enano (Ibid.:501)

*Tinri* o *umuto*: Enano (Ibid.:343).

*Muqqi*: Encogerse, callar (Ibid.: 251).

Cusihuamán (1976: 229)

*Eqo, pacha tayankā*: Enano.

*Tanka, waña machu*: El enano varón.

*T'ustu, tulaka*: La enana mujer.

La AMLQ (1995: 123)

*Eqosqa, ch'ukchu*: El enano varón.

*T'ustu*: La enana mujer.

Parker (1975: 242)

*Pazca, uru, siti, shiti*: Enano.

Cerrón (1975: 199)

*Putrqu, waka*: Enano.

Una muy importante vertiente es la que llama a los enanos con términos que los asocian con actividades importantes de orden ritual y mágico religioso. El vocablo *umutu* se enlaza directamente con *umu* que quiere decir hechicero (Bertonio 377). *Egego* o *iqiqu* denominan a una divinidad que lleva felicidad (Ibid.: 58). *Tata caru*, se relaciona con *tata* que significa igualmente hechicero. *Thili*, es un término que se aplica a la cópula de animales, especialmente de los perros y, como sabemos, los sacerdotes o ministros de las wakas eran llamados *alqos* o perros por hallarse al servicio de sus respectivas divinidades. Finalmente, la voz *chocollo* se traduce como carámbano, agua clara o cristal, lo cual nos recuerda el mito de la persecución de la *wakas* por el temible Thunupa, dando lugar a que las wakas huidas se transformaran en carámbanos al refugiarse en las altas montañas nevadas; cabe añadir que en el altiplano puneño se llama también *chocollo* a los perros, lo cual tiene consonancia con el vocablo *thili* ya comentado. Ch'iti y ch'ititi, se aplican a las personas caracterizadas por su diligencia y habilidad, generalmente a los rapazuelos muy inquietos y por extensión a los enanos. Todos estos términos configuran un campo semántico que describe a los enanos como seres dotados de poder o como intermediarios entre las divinidades y los hombres.

Hay otra vertiente en la que los términos se enfocan a la descripción de las características físicas de los enanos. Tenemos así *tegeru* que significa persona gorda, de pequeña estatura. *Siti* o *sete*, se aplica a toda cosa u objeto que se encoge, en este caso a los enanos por su pequeñez; lo mismo puede decirse de la voz *muki*, en una de sus acepciones. Se llama también *egego* a las representaciones en miniatura y *ego* a los pasmados en su desarrollo. A la persona de cuerpo pequeño o anchi corto se le dice *t'eqe*, lo mismo que a cualquier cosa apretada o embutida.

Finalmente, una tercera vertiente concierne a términos que enfatizan el hábitat o las costumbres de los enanos míticos. Tal el caso de la voz *muki*, que designa a hombrecillos que habitan los socavones de las minas y que transitan las galerías abandonadas o silenciosas; otras versiones indican que los *muki* son enanos muy forzudos que viven en los viejos molinos y que a veces son vistos tocando un tamborcito bajo el agua; también se les suele ver en los manantiales o *pukyos* y se dice que cuando orinan se manifiesta el arco iris. Los *ichiq ollqho*, son enanos peludos que emergen de las chullpas o antiguas tumbas, viven en cuevas o detrás de las caídas de agua y asustan a las gentes.

Se aprecia, entonces, un imaginario vasto y a la vez sugerente, que debemos tener en mente al momento de ocuparnos de una figura sugerente como lo es a nuestro juicio el maestro José Mercedes, más conocido como "Meshe", un protegido por Yanawanga.

## **JOSE MERCEDES O "MESHE" EL ENANITO DE LLAPA <R68>**

(Relato autobiográfico de José Mercedes Hernández, n. Llapa. Versión recogida en 1998).

Nací y me crié aquí en Llapa. Soy del año de 1906, del 24 de setiembre, por eso a mí me pusieron por José Mercedes, y a mi hermanito mellizo, que murió, le pusieron Pacífico.

Hemos sido dos mellizos, mi hermano era más chiquito. Él le había sacado más la piel a mi viejo, yo le había sacado más la piel a mi vieja. Mi vieja medía un metro noventa de altura, y mi padre medía cincuenta centímetros, él me quedaba por acá (se señala el hombro).

Yo mismo me sonreía cuando se paseaba mi hermanito por mi lado, él es un enano decía yo, yo no me pasaba que era un enano, sino que yo miraba a mi hermanito bien detallosito y chiquitito, por eso le llamaban Pacífico. Hace quince años que se murió mi hermanito Pacífico. Sí, recién pasa ese tiempo de su muerte.

Mi papi se llamaba José Anastasio Hernández y así le habían puesto la familia quien lo ha apoyado, quien lo ha criado y eso, como le vuelvo a repetir, él era de otra... más claro, de otro planeta donde existía su familia.

Ahí donde hay un país, una nación de enanos, un sitio especial donde todos son enanitos, todos de mi tamaño. Eso es. Ya motivo de eso, ya lo trajo un señor, un gringo, para acá al Perú y lo dejaron acá.

A motivo de eso, unos señores Hernández lo habían criado a mi padre, y cuando pasó el tiempo y al verse ya convertido en un señor, pensó que debía tener su propia familia y se conoció y salió con mi mamacita que era una señora bien alta, medía un metro noventa, pero mis abuelitos no querían, mi abuelita no quería, se llamaba Flora Revilla. Ella, disculpe, no quería a mi mamacita, la castigaba para que no se vaya con el chiquito y dice que le decía: -¿Cómo te va mantener el chiquito? Con él vas a carecer de alimentos tú.

Pero, cómo son las cosas de la naturaleza y del amor, que se dice que no hay barrera ni tranca que lo impidan, ellos se unieron.

Escuche señor, la partera de nosotros, que mi mamacita ya estaba en cinta y nosotros ya estábamos en su vientre de mi viejecita, entonces dice que le dijo a mi papá: -Oye Anastacio, te acuerdas—porque parte de los campesinos se tratan de compadres, comadres, ¿no?-. Entonces dice que le dijo: -Oye Anastacio anda a mi comadre, dile que venga a acomodarme mi piel, porque siento un dolor a mi estómago, a mi vientre, o sea a su barriga.

Entonces dice que se fue y vino mi madrina y dice que después de verla se paró un momentito y le dijo a mi viejito: -Compadrito, mi comadrita está en cinta y lleva dos -dice que le dijo- Y ahorita ya va a coronar uno y después vendrá el otro.

Entonces dice que le tomó la mano a mi viejito y le hizo tocar la barriga de mi madre. -Aquí hay dos cabezas duras, a cada costado -dice que le dijo-. Mi papacito curioso, dice que me puso su dedito y tocó una cabeza dura, al otro costado por lo consiguiente y entonces fui naciendo yo.

Entonces, al momento que yo he nacido, mi mamacita dice que le dice: - Comadrita, al sitio que ha estado colocado mi hijito en mi vientre, acaba de colocarse otro bulto. ¿Qué cosa será comadrita?

Entonces ella, por no darle preocupación a mi viejita dice que le dijo: -Comadrita, esa es la sangre -dice que le dijo- pero ella ya sabía que había otro. Por eso mire que mi mamacita había dicho: -Al sitio que ha estado colocado mi hijito que acaba de nacer, qué será, se colocó otro bulto. Entonces, ella no le declaró de frente, sino que le dijo: -Eso comadrita, es la sangre, no pasa nada, y pasa otro momento y nació mi hermano menor. Por eso también él era más bajito, más chiquito. Entonces así íbamos creciendo, creciendo así, digamos, porque nosotros hemos andado a los treinta años de edad. La partera dice que nos pasó de abortos, pero nosotros no éramos abortos, sino que éramos normales, sólo que por descendencia éramos enanos.

Así señor iban meciéndonos en una sola hamaquita, y así hasta que al fin pudimos andar a los treinta años de edad. Yo también he tenido dos enanitos y se me han muerto cuando ya estaban de ocho años, pero todavía no se sentaban ni andaban, eran como unos bebitos. Criar enanitos es bien difícil. Diosito, mi mamacita ha luchado verdaderamente como madre.

Entonces así fuimos creciendo poco a poquito y ya un señor millonario del lado de Yanahuanga, esos tiempos habían patronos, dice que le dijo a mi papi: -Te regalaré tu burrito.

Entonces, en burrito, a cada lado, dice que hemos andado, en una alforja, uno a cada lado. Mi papi nos llevaba a San Pablo, a San Miguel, porque en esos tiempos no había otra movilidad, sino que a pie no más se andaba. Sí señor.

Escuche, y después, como era “entero” se hallaba malcriadito, encontraba una burrita, hacía su física y nosotros nos caíamos alforjaditos los doscitos. Sí claro. El burrito, disculpe, hacía lo que sus necesidades que se puede decir, montaba según su signo, y entonces nos tumbaba alforjaditos a los dos, nos caíamos al suelo como dos chiclayos (calabazas).

A esa hora corría mi viejita y nos ponía nuevamente en el burrito y entonces un señor de Janco más arriba, aquí en la Capellanía dice que le dice: -Oye enanito, a tu burrito yo le voy a hacer extraer sus compañeros y va a ver que va a ser un buen amo para ti. Entonces mi papá lo dejó el burrito y, cuando volvió a los ocho días, encontró ya sanito al burrito y andaba desde entonces como una criatura. Sí señor.

La descendencia de los enanos, de mis semejantes, disculpe, allí dice que las mujeres por dar a luz mueren, son bien chiquitas. Yo señor, y no es por ser cobarde y se vaya a ofender, yo ya he salido un cruce. Es como anteriormente había un ganado nacional, verdaderamente nacional, parte de ovejas que de un contrasuelo se mataban ellas solitas, hoy vaya usted a verlo a estas ovejas, un cordero está de un día parece que estuviera de ocho días, tiene mucha sangre ya, lo mismo el ganado vacuno también, un burro está de ocho días y parece que tuviera dos o tres meses porque esos es pura sangre y así es semejante también con nosotros, por eso ya yo he salido cruce ya, efectivamente si mi mamacita

hubiera sido al porte de mi viejo yo hubiera salido verdaderamente chato de los chatos, más chato de lo que soy, de más corta estatura.

Hubiera nacido seguro más parecido a mi padre, que era verdaderamente un señor. Cómo no estuviera aquí un señor Israel, un millonario, ese lo sabe todo de la vida de mi viejo, para que no se diga que yo soy un mentiroso. Acá hay un señor que es un archimillonario, el señor Israel Hernández, ahicito vive en la bajadita, por donde hemos venido, ahí está su terreno cercado. Si lo ve, pregúntele.

Mi padre era más bajito que yo, como vuelvo a repetir, yo ya he salido un cruce a mi vieja, por eso le digo que a mi propio hermanito yo me sonreía porque era más chiquitín, o sea que él jalaba más a mi viejo, por eso se llamó Pacífico.

En el país de mi padre, existe un ave de dos cabezas, entonces los llevaba a los enanitos a un sitio que se llamaba “Las Calaveras” o sea ahí lo comía a los enanitos, pero esos chiquitos tienen su defensa, tienen unas canastitas con que se cubren la cabeza. Pero hay veces que alguno está descubierto y ahí mismo como que los *chapa*, cuando están al descuido, pero digamos que eso es también como un factor de lo que puede suceder, una semejanza a lo que también a un ser humano normal le puede suceder en algún tiempo.

Escuche padrecito, yo soy real, soy hombre que va a dar cuenta a Dios, yo no sé otros detalles, sólo las cosas que contaba mi viejo, yo no conozco más. Sólo le puedo decir lo que recuerdo de lo que mi padre contaba, al motivo de eso yo le doy a conocer la historia.

Entre los diversos aspectos que involucra este complejo relato, destaca la alusión a un país de enanos, idea que se articula visiblemente con la extendida creencia panandina sobre la existencia de pueblos de enanos. En el país del padre de José Mercedes existía dice un ave de dos cabezas, tal como el águila bicéfala que mira al poniente desde las alturas de Oyotún, allí donde la cordillera flanquea al Valle de Zaña. Martín G. Herrera contaba que al acontecer un eclipse solar, en los tiempos en que nacía el imperio inka, el águila que sobrevolaba la costa se posó por Oyotún creyendo que llegaba la noche eterna, quedando petrificada para siempre (León Barandiarán 1938: 48). No es mera coincidencia que en Jolluco de San Benito-Contumazá exista un cerro con yacimientos arqueológicos llamado Las Calaveras.

#### **DE LAS VICISITUDES EN LA VIDA DEL ENANO MESHE <R69>**

(Relato autobiográfico de José Mercedes Hernández, n. Llapa).

A la primera de mis señoras, yo lo robé, era de arriba de San Lucas, me rozó con su pañolón, la primera vez me quitó su tío de la “Empresa Quispe” que había en esos tiempos, de Bambamarca a Cajamarca, entonces el tío se había ido a Las Chinalindas, en esa bajada había un bar donde se metió, era contra el tránsito. En toda su carrera se le enredó el pie del chofer y toditos nos fuimos sobre los asientos y entonces al verme dijeron:

-¡Qué cosa tiene ese animal! -dijeron.

Entonces él dijo: -El enano se está llevando a mi sobrina.

Entonces un abogado dijo: -Pero qué tiene que hacer él, son cosas entre ellos (la chica y Meshe) si se han conseguido.

Entonces se bajó, llamó a un policía que le chicoteó con un palo, cuatro o cinco veces bien feo y le dijo: -Tú te vas ahorita a tu casa y si no ahorita te llevamos a Cajamarca para que descanses más tranquilo, le dijo.

Entonces el señor se hincó de rodillas y dijo: -Señor disculpe, por favor no me lleve.

-Entonces, pórtate tranquilo, son cosas de ellos, qué vamos a hacer, son cosas de ellos, le dijo. Tu sobrina quiere tener una confianza con el señor, qué cosa podemos hacer nosotros. Digamos lo convencieron y el hombre se fue. Yo me fui nuevamente a Cajamarca en la misma Quispe, de ahí agarré la Diaz, esos tiempos había la Empresa Diaz y había un señor Arturo que era el gerente, el otro se llamaba don Sebastián Diaz de Cajamarca.

Entonces me dijo: -Hermanito, yo te mando a Trujillo y me mandó a Trujillo. A la semana de allí me fui a Lima y de ahí me regresé y vuelta me fui al norte para Tumbes, Talara, por acá a Sullana, por esos sitios solía estar.

Ya allí comencé a vivir con mi señora y disculpe, tuve con ella cuatro hijos, un parto de mellizos y dos normales que ahora están por la carretera a Bambamarca que baja a Cochán, un sitio que dicen Coshpe por arriba.

Ahí tuve cuatro hijos, dos enanos y dos normales, una mujercita y un varón, que viven por Cajamarca. Ya son mayores, trabajan y viven con sus familias.

A los enanitos me los querían comprar en Lima, en dólares, para que lo lleven a otro país a mis hijitos. Y disculpe, al venderlos hubiera pasado por ser el último de los hombres de Dios y de la naturaleza que nos ha creado, no podía venderlos.

Los señores interesados me seguían a donde era mi posada, pero yo tenía una pozada donde un paisano contemporáneo de estudios. Ellos me seguían y yo tenía que ocultarlos a mis hijitos para que no los lleven.

Ellos eran bien chiquitos y se murieron, cuando apenas se sentaban, no llegaron a caminar. Mi esposa también murió.

A los años me conseguí otra compañera, pero disculpe, no conectaba la sangre, yo tengo el error, no ella, era como una criatura, verdad que a su edad ella era una persona como para que sea responsable, pero le faltaba entendimiento. Ella no murió, nos separamos.

Entonces, la otra, la que tengo hoy, la mami de la bebida que tengo hoy (una jovencita de unos trece años). A ella la saqué de doce, casi me llevan a la chirona, pero motivo señor que descubrí unas cosas que nadie lo había descubierto, yo lo descubrí. Entonces, disculpe señor, yo no ocupé padrino ni

testigos, sino que solito, pero me apoyaban mi fe, espiritualmente, eso es lo que me apoyaba, porque si no yo era lo peor, hubiera estado muerto.

A la tía que iba a oponerse, le dijeron: -Si vas a hacerlo castigar, absolutamente tu solita te castigarás sin que nadie te castigue.

- Verdad mi sobrinita es una criatura mocosita, con el señor ya mejor calladito vamos a arreglar.

Entonces yo solito salí para adelante. Entonces qué bonito es cultivar una planta a su tiempo, una planta cultivarlo a su tiempo papito no hay otra cosa mejor.

Disculpe la confianza, a mi corta distancia, a mi corto saber, porque yo también soy criado, para que pudiera asistir a la escuela aquí en Llapa. Mi papá nos daba medio, entonces mis hermanitas tostaban la harinita de cebada en su mantelito, de estos costalitos la mitad lo amarraban como en un mantelito, y allí lo amarraban y esito me daban, sin desayuno como hoy. Más antes era diferente, hoy el azúcar y el arroz lo prueba el más corriente, el más pobre, pero más antes no existía eso, eso han comido sólo los gamonales, los archimillonarios, esos sí lo han probado al azúcar y al arroz.

Digamos que el arroz lo compraba un pobre para alimento por libritas, por medio de libritas, no por kilos, hoy por kilos oiga usted. Hoy por quintales, y eso el más pobre, qué serán de esos que tienen.

Entonces llegábamos a la escuelita y veníamos por acá, a donde don Is raelito, a él, a su esposa, lo mismo a su cuñado que es Carlos Rojas y llegábamos y nos daba señor una media libra de azúcar nos regalaba, entonces nosotros la echábamos a la harinita. Nosotros llegábamos a la escuela sin probar nada, no como otros que tomaban su desayuno, y entonces a otros, a unos amigos de Sabaná, porque algunos que salen al pizarrón parecía que la terciada les daba, entonces nosotros nos soplábamos pero el profesor no nos disculpaba, nos castigaba, pero nosotros no lo hacíamos por orgullosos, porque Dios nos haya dado ese don de tener inteligencia o digamos en ser una persona más hábil en nuestra fe que nos apoyaba, no lo hacíamos por eso sino por la necesidad del hambre, porque en eso les soplábamos a algunos señor, porque ellos traían buenos alimentos, hay veces traían alimentos con salcita, entonces tenían más energías al comer sus comiditas, para nosotros era golosina y más que golosina, porque esa gente tenía buenas invernadas, buenos pastos.

Yo he conocido papito cómo ha cambiado esta zona, no le digo que Chiclayo era un pedacito chiquito así. Hoy Chiclayo, disculpe, ya no lo puedo caminar y ha crecido demasiado y todo el Perú a la vez, sí señor.

Agradecemos pues señor a todas las personas que tienen un cráneo, porque después de Dios son ellos. Disculpe señor, porque ellos nos orientan por el camino de la luz no de la oscuridad, sí señor.

Yo entré a la escuela aquí en Llapa, cursé sólo hasta el cuarto año de primaria porque mi viejecito ya murió. Él nos puso a la escuela, si él estuviera presente quiere decir que si yo iba a tener obligación, ¡uf!, sería para que me ponga a la punta, yo he tenido por medio de eso chicotes del tiempo de la naturaleza.

De los que estudiaron en la escuela conmigo, varios están en Estados Unidos, de acá del señor Israelito su hijo se llama Marcos Hernández Rojas, él estaba más adelantito que yo, como era de buena familia, criado en buenos pasos, sí señor, más claro a toda leche.

Otros, la mayoría están por Cajamarca, están por Trujillo, ya por acá, por San Miguel, de los tiempos de mi descendencia ya no están. De mi época ya no hay.

Yo vivo en Ventanilla porque allí me ha dejado mi viejo, y como usted sabrá perdonar y sabe que los seres humanos no siempre caminamos a nivel, sino que siempre tenemos altos y bajos, hay golpes y chicotes que nos acompañan en la vida que llevamos.

Mire señor, cuando mi papacito y mi mamacita murieron ya nos dividimos con mis hermanos, ya cada uno para ver cómo iba a ser el tiempo y la vida de cada uno. Motivo de eso, cada uno empezó a vivir solito.

Tengo noventidós años, soy del seis. Mi padre vivió ciento cincuenta años. Cosa anterior ha sido natural, el aire, la bendita tierra no ha tenido daño, por eso andamos incluso sin calzado. Si usted anda sin calzado le hace daño.

Antes, en Chiclayo, a las dos de la mañana solía estar ya en la ducha fría. Desde que me he caído, me baño ahora a las seis o siete de la mañana.

Tuve un accidente debajo de Jancos, por el lado de la Mischca. La tragedia fue el volquete de Llapa que trasladaba material noble, cemento, y entonces en La Conga me encontré con el chofer con quien me bromeo, le dije: -Oye sambito, ¿me llevas o no?. ¡No! -me dice- está muy cargado el volquete. Pero subí, porque yo me bromeo con él, así es cuando es para que suceda.

En Jancos, como que nos encuentra el hambre y el sueño, son primos hermanos de la victimidad. Eso me pasó también en el 63, hubieron 18 muertos, aquella vez me volqué por San Juan cuando la carretera era todavía corta, como una serpiente, no era ampliada, el camión fue de Lambayeque del lado de Chiclayo, se llamó Juan Rubinas, entonces el señor se había asomado por acá (señala su pecho), entonces toda esa sangre caía a mi piel, yo estaba abajo entre los fierros y así jovencitas de esas que solían irse esos tiempos a Cayaltí, Pomalca, Pátapo, Pucalá, que eran haciendas donde se iban a trabajar, esas nos convidaron su fiambre, todos se habían quedado moraditos. Yo decía: -¡Dios poderoso!

Entonces asomaba el timón, por la parte de su piel delicada del señor Juan Rubinas. Entonces le digo: -Oyga papito, sálveme de la muerte. Y me dijo: -Resiste hermanito que vamos a salir de acá.

Entre el resto, hubieron dieciocho muertos oiga y seis heridos. Por eso yo ya he tenido dos golpes del tiempo. Carambas, son hechos como cosas pesadas y quiera quitarlo como así y no se puede me parece.

Así me dieron a conocer acá en Cajamarca y me dijeron: -Enanito, tienes que ir, anda a Lima para que te hagan un buen chequeo, aquí si hay alguna cosa te vamos a apoyar. Eso fue en el segundo accidente, en el volquete. En esta ocasión quedé inconsciente, tengo tres puntos que hasta ahora fastidia un poco, me recuperé solo, con la fe espiritualmente.

Como entonces mi padre me dejó un don que, como vuelvo a repetir, ese ya me apoya a mí, y si no todito ya me pasaba, ya no hubiera existido. Mi esposa un año me cargó porque estaba afectado.

¡Uf!, me han pasado cosas en la vida, tengo para contarle muchas historias, pero como el tiempo es corto me llevo en mi mente un recuerdo muy grande señor.

### **CÓMO SE CONSIGUEN LAS VIRTUDES O DONES <R70>**

(Relato autobiográfico de José Mercedes Hernández, n. Llapa).

Sí señor, disculpe, quizá uno nace con un don, pero en la escuela se despierta, porque sin la educación por más valientes que seamos es diferente, la educación nos da más apoyo, incluso al inteligente o guapo.

Uno que no tiene inteligencia puede valerse a lo terrenal, al dinero, la riqueza, que hay algunos, no lo digo que algunos hijos de hacendados se sacuden y nosotros pobres digamos, pero hay un Dios del alto que él reparaba para sus semejantes y nosotros soplábamos, por eso lo hacíamos porque nos apoyábamos a ellos, porque ellos tenían la bendición del pan del día, mientras que nosotros ya no.

Entonces nosotros, más claro, a seguridad nos hacíamos castigar pero para nuestro bien, recibíamos el mensaje agradeciendo.

Yo he puesto también a mis hijos a la escuela, esa mi hijita este año va a cuarto año de primaria. Los mayores también estudiaron pero ellos ya son emancipados.

Yo soy un hombre trabajador, mi viejo me dejó un terrenito y así lo hemos formado inverna, entonces le digo a mi esposa: -Hijita, vamos por el camino, en el camino está la industria, le digo. -Cuál es José? -me dice.

-Tú me vas a seguir no más -le digo. Con mi hijita vamos.

Entonces hago la barrida, hay un abonito de las ovejas, así del ganado y todito eso lo hago arrojar. Y vaya a ver los pastizales, cosa que si yo me meto al pasto no puedo salir. Así toditos mis vecinos han tomado esa medida, cosa que mi esposa dice: -Si tú Meshe andabas de cabeza, ellos también aprenden a andar de cabeza (se ríe).

Ya verdaderamente la persona vieja, ciega, pero ni así, un viejecito vaya a verlo cómo a uno que tiene la vista natural lo gana en contar, cómo tiene su habilidad, esa virtud, ese don que le da. Sí señor, así es.

Entre mi don de curar, para eso estamos, primeramente yo a la luz clara, de mí mi trabajo señor no es de alcoholismo, de mí mi trabajo es los miércoles y sábados, porque ahí, sí usted va, puede despejar cómo es mi fe, espiritualmente.

Cuando trabajo lo hago hasta las tres de la mañana. Empezamos desde las ocho de la noche. Nada como otros. Solo se compra agua de Cananga, agua de Florida y media botella de cañazo, no para que usted aproveche su cañazo sino para hacer un entrevero entre el agua de Cananga y agua de Florida. De mí mi

trabajo es a la luz clara y sanito oyga usted. Después que he tenido mi trabajo es para aprovechar un cafecito y con ello ponemos punto final.

Para yo poner espiritualmente mi fe, desde ese momento llega a ser como una planta. Donde quiera yo lo tengo garantizado esas cosas. Sí papito. Como le vuelvo a repetir, sin nada de droga, sin alcoholismo. Sí señor, por la fe papito le doy a conocer que se apoye y será espiritualmente superior.

Soy religioso, la religión y toda cosa sólo puede llevar a error a la persona cobarde, pero para el ser humano que tiene los cinco conocimientos normales difícil. En qué manera podría confundirnos?

Porque, disculpe, la serpiente que viene por acá, que es animalito de los animales, va por su camino, pero si usted quiere ofenderla, ella sabrá cómo defenderse, pero si usted no la ofende pasa por su piel normal, no le pasa nada. Si eso ocurre con un animalito, qué será con un ser humano que lo tenemos conocimientos naturales ¿no será así? ¿qué dice usted señor?

Yo llegué a saber estas cosas por una virtud o don que me Dio mi viejo. Mi viejo ha sido archimillonario en su inteligencia o en su virtud que nuestro señor le ha creado o apoyado a él. Así lo mismo me sucede a mí también.

Es así cómo puedo hacer cosas por los demás, disculpe, así fue cómo a las hermanas de la señora M.. y a su hija, que nos atendió en el desayuno, yo le aseguré para que tuviera su don. Son las tres casadas, las he apoyado, ellas solitas se desviaban pero les ha valido mi trabajo. Ellas me consideran por eso, si no papito qué va a ser así.

Disculpe señor, hoy no hay amor sin interés. Por una parte está bien, porque mire, si usted es un señor, digamos así turista, o Dios le ha dado su don, su virtud para que conozca distintos lugares o departamentos o países, ese es un don que nuestro Señor le ha signado y así también a cada criatura le da ese don, para que pueda tener un apoyo, si no estamos nulos y más que nulos. Así es amigo.

Las plantas tienen poder, sí señor. Conozco de ello, mayormente de las tres regiones. Las plantas de la selva y jalca son poderosas, en el Perú somos ricos para la persona que lo sabe aprovechar, que es como el chanchito en engorde.

La tierra tiene vida, buena vida, es viva. Por medio de eso es que renace y tienen vida las plantas y nosotros. Si no fuera así, quizá no viviéramos nosotros.

La tierra tiene una especie de electricidad, tiene fuerza natural. Los que tienen buena fe espiritual hay un don para que se apoyen en la tierra, pero el palo podrido con la pintura encima brilla pero lo interior es malignado, peor que cochinada.

El chanchito en engorde está feliz con dos comidas, almuerzo y comida, pero el chanchito de mala idea puede comer tres y cuatro veces pero sigue malignado.

Nosotros podemos agradecer, agradeciendo primeramente a nuestro creador que lo ha creado la bendita tierra y el mundo creado en seis días que dice la historia, dándole agradecimiento por habernos puesto a una tierra que por medio de ella

somos y estamos presentes, porque nuestro cuerpecito ha sido de esa bendita tierra.

Ay papito, toda cosa puesta por el creador tiene motivo, lo malo también existe para que se demuestre a una semejanza y para el peligro. No vamos a decir que no tiene poder, también existe. Me parece que para la maldad, el ángel malo más rápido se apoya, sí.

Espiritualmente, según su debilidad de cada semejanza que lo apoya, como lo vuelva a dar a comer, solito somos fregados o castigados.

Cuando miro a una persona, conozco al momento, si es una persona que me va servir de peligro solito lo advierto, pero si es una persona de bien antes es mi orgullo, mi encanto. Caso de usted señor, a la hora que nos encontramos sentí una paz, un orgullo. Hubo una señal más, lo digo como que soy un hombre que va a dar cuenta a Dios, al mirar a la persona correcta una fuerza peor que la electricidad en la piel me ha entrado, eso le doy a conocer, a la persona de corazón limpio lo aceptamos, del hombre de corazón duro nos apartamos, todova por su línea, por su derecho.

Si me visita, no será una molestia papito, no ha de faltar una bendición mayormente para usted que Dios le ha dado un don de viajar, me gustaría que me visite un sábado, sábado gloria es el día de la paz, puede venir para que se quede en mi domicilio, entonces ahí yo le contesto todo.

Estamos para apoyarle señor, usted puede ser como una planta que renace con fuerza diferente.

### *El enano que fue hijo ritual del Inka*

Los chamanes del norte andino gozan de un prestigio particular en el ámbito peruano, tanto los de la costa como los de la sierra de los departamentos de Piura y Cajamarca. Al parecer dicho prestigio viene de muchas centurias atrás y, como en muchos otros contextos andinos, los enanos fueron individuos considerados especialmente dotados para la práctica de las artes mágicas.

El cronista Betanzos registra un suceso interesante, ocurrido cuando el Inka Wayna Qhapaq entró como vencedor a una aldea de los Yawar Uchu (Yagua-reoche) estando en una de sus largas campañas por el extremo norte del Chin-chaysuyo. Buscando el Inka al kuraka de aquel pueblo, encontró a un enano bajo una pila de mantas, y sorprendido por el gracioso encuentro, que tomó como buena señal tras su victoria, y más aún por la forma de hablar de aquel pequeño hombre llamado "Chimbo Sancto", lo adoptó como su "hijo" ritual. Al parecer, dicho enano pertenecía al grupo étnico cañari según Urbano (1989; 1992) o tal vez a los cayambi, como lo sugiere Ziolkowski (1996: 146).

El cercano parentesco "ritual" establecido con el Sapan Inka pudo haber permitido que el enano Chimbo Sancto asumiera el cargo de "*Sasiri Capaca*", cuya función era la de sustituir al Soberano en los ayunos rituales de la guerra. En

efecto, el *Sasiri Capaca* realizaba ciertos rituales que contrabalanceaban las muertes que el Inka causaba en sus campañas bélicas y, por medio de los mismos, lo liberaba de cualquier obligación reparadora (Bertonio 1984: 311). Por otro lado, el ayuno sustitutorio tenía virtud reparadora del desgaste de la *kallpa* (fuerza o poder físico y mágico) que el guerrear suponía para el Inka.

Según la duración de la guerra, el cargo de *Sasiri Capaca* se hacía más o menos riesgoso, por lo forzados y reiterados que habían de ser los rituales del *sasiy* (ayuno), que podían devenir incluso en situaciones de muerte. Por eso es que la función se encargaba a parientes biológicos benevolentes del Inka (generalmente un hermano) o a otros individuos con los cuales éste establecía parentesco ritual, como en el caso del enano Chimbo tomado como “hijo” por Wayna Qhapaq.

### **EL INKA WAYNA QHAPAQ ENCUENTRA UN ENANO Y LO HACE SU HIJO MAYOR <R71>**

(Versión de Juan de Betanzos 1551)<sup>52</sup>

“... Guayna Capac y la gente que llevaba arremetieron a los enemigos con tanto ánimo y como ellos venían desbaratados siguiendo a Atagualpa y Guayna Capac se encontrase con ellos viniendo con la pujanza que venía venciéndolos y sujetólos y siguiendo este alcande el mesmo Guayna Capac como entrase en un pueblo do eran las casas de aquel cacique su enemigo entró dentro en ellas pensando de prenderlo y como entráse en ellas halló un rimerero (sic) de muchas mantas unas sobre otras y pensando que estuviese debajo dellas aquel cacique trás quien él iba él mesmo por sus manos empezó a quitarías y a deshacer el montón dellas y halló debajo un indio enano y muy pequeño y como Guayna Capac le descubriese dijo el enano quien me descobija que yo quería dormir y como Guayna Capac oyese las palabras y viese el altor del enano holgóse en tanta manera que tuvo en tanto haber él topado con el enano como de la victoria que ansi había habido de sus enemigos y luego mandó a todos los suyos que porque él había habido aquel enano en aquel reencuentro que todos le tuviesen por su hijo mayor y ansi de allí en adelante todos le llamaban el hijo mayor del Ynga y el enano llamaba a los hijos del Ynga hermanos y hermanas”

Para Urbano, este es un típico relato mítico o mito-histórico, que habría servido, entre otras consideraciones, como justificación ideológica de la presencia y funciones de los mitmaq cañaris en el entorno cuzqueño (Urbano 1992: 15).

Está claro que Chimbo Sancto era un cacique (*kuraka*) norteño tomado preso y que, mientras vivió el Inka Wayna Qhapaq, desempeñó un importante cargo de carácter mágico-religioso. También es evidente que su condición de enano fue, precisamente, una de las razones por las que pudo haber sido escogido para cumplir tan delicada función ligada al propio Soberano, puesto que las perso-

---

<sup>52</sup> BETANZOS, Juan de: *Suma y narración de los incas [1551]*. Parte I, Cap. XLVIII. UNSAAC, Cuzco 1999. Pág. 184.

nas con defectos genéticos eran consideradas “hijos del Rayo” y especialmente aptos para el ejercicio chamanístico.

Al ahijar a Chimbo Sancto, el Inka estableció con él una relación de “parentesco ritual”, que no cambiaba sin embargo su situación social. Así se explica que más tarde, a la muerte del Inka, el enano apareciese entre los presos que acompañaron la procesión funeraria de Wayna Qhapaq rumbo al Cuzco.

Lo que sucedió entonces, según relata el propio Betanzos, arroja otras luces sobre la personalidad del enano Chimbo y sobre por qué el Inka Wayna Qhapaq pudo haber decidido adoptarlo como su “pariente ritual”.

### **LO QUE OCURRIÓ CON EL ENANO CHIMBO SANCTO A LA MUERTE DE WAYNA QHAPAQ <R72>**

Versión de Juan de Betanzos [1551]<sup>53</sup>

“... iban llorando el cuerpo de Guayna Capac y su fallecimiento el cual cuerpo entró en sus andas en la ciudad del Cuzco y delante de las andas iban los señores caciques que él prendiera y sujetara en el Quito entre los cuales iba un enano que se llamaba Chimbo Sancto el cual ansi mismo el Guayna Capac había preso en un pueblo de los de Yaguareoche entrando en la casa del señor de las de Yaguareoche todos los cuales prisioneros y el enano entraron como hombres habidos en la guerra y prisioneros del Guayna Capac que los traía delante de sus andas y como los señores y señoras del Cuzco y flacas y pallas viesan el enano y le viesan venir delante de las andas vestido de aquella vestimenta colorada y con sus borlas hasta en pies conocieron que era prisionero y conociéndole por tal todos ellos y ellas con un gran alarido y lamentación arremetieron al enano a le hacer pedazos en el cual alarido y llanto le decían desventurado hombre sin suerte de ser de hombre cómo permitió el sol de nos llevar a nuestro señor y padre que tanto amor nos tenía y tanto bien nos hacía y nos dió en su lugar un tal vil de tan poco ser como tú y viendo los señores que traían las andas y las acompañaban el arremeter de las señoras del Cuzco y con la intención que venían a matalles (sic) el enano pusiéronseles delante y estorbáronselo y ellas como viesan que se lo quitaban a grandes voces hacían su llanto y lamentaban la valerosidad y gran ser deste buen varón Guayna Capac y luego los señores metieron su cuerpo en Caxana casas del mismo Guayna Capac y esto hecho mandaron que los prisioneros que ansi habían venido delante las andas (sic) publicado sus delitos y abatimiento y el enano con ellos fuesen echados en la carcel donde era costumbre de ser echados los tales para que los tigres y leones y osos y culebras sierpes los comiesen y estuvieron los tres días en la prisión ya dicha y los animales no les hicieron cosa ninguna y luego fueron sacados a los cuales salidos de allí les fue hecha mucha honra por los señores del Cuzco y mandáronles poblar en el valle del Yucay y al enano entre ellos dándole mujeres para que del tuviese memoria el cual enano hubo ciertos hijos y entre ellos hubo dos hijas enanitas y los demás fueron hombres de buena estatura y persona”.

---

<sup>53</sup> BETANZOS, Juan de: *Suma y narración de los incas [1551]*. Parte II, Cap. I. UNSAAC, Cuzco 1999. Págs. 191-2.

Cuando la comitiva funeraria llegó al Cuzco, las mamakunas (señoras) identificaron al enano y al considerarlo responsable de la muerte del Inka quisieron ajusticiarlo por sus propias manos. Ellas no podían aceptar que su señor, el Inka, tan poderoso, noble y *wakcha khuyaq* (amoroso con su pueblo) hubiese muerto, dejando en su lugar a un sujeto despreciable como les parecía el enano. Considerando que Chimbo había fungido de *Sasiri Capaca* o “redentor ritual”, era de suponer que debió morir en lugar del soberano; por lo tanto, al haber sobrevivido al Inka, el enano se hacía merecedor de todo desprecio.

En efecto, Chimbo y los demás prisioneros fueron echados al *sankay wasi* o cárcel de tortura, lugar subterráneo donde pululaban las alimañas, pumas y otorongos feroces y hambrientos (Guamán Poma, 1993 T. I: 229; González Holguín 1989: 323). El castigo de los prisioneros de guerra era servir de alimento a las fieras. Resulta, sin embargo, que tres días después Chimbo y los demás prisioneros fueron encontrados vivos e indemnes, por lo que no sólo fueron perdonados sino que se les honró y dotó de tierras en el Valle de Yukay.

Los antecedentes del enano Chimbo se suman a la forma sorprendente en que él y los demás prisioneros se salvaron de morir en el *sankay wasi*, saliendo airosos en una especie de juicio de Dios o favor de las poderosas wakas. Chimbo (halo o arco del sol o de la luna), como su propio nombre lo indica, no debió ser un hombre común, sino un kuraka sacerdote o chamán, supuestamente poseedor de poderes o atributos mágicos. Cabe recordar, por ejemplo a Chimpu Qhawa, el sacerdote de la Waka Sañu, en el ciclo mítico de los Hermanos Ayar.

*Chimpu*: (Q.) Señal de lana, hilo o borlilla de colores (Gonzales Holguín 1984: 110)

*Intipchimpan*, *Cuychin quillapchimpan*: (Q.) Cerco del sol o de luna (Ibid. : 110)

*Chimpu*, *Sanampa*: (Ay.) Señal de la medida que ha de tener algo (Bertonio 1984: 82).

Hombre precedido de algún prestigio, Chimpu, salva de la muerte en el *sankay wasi* del Cuzco, como lo hiciera el profeta Daniel en Babilonia al ser echado a los leones por el rey Belsasar, hijo de Nabucodonosor (Dan. 6: 1-28). No es arbitrario que Betanzos haya llamado Sancto al enano Chimbo, utilizando este vocablo indiscutiblemente castellano que como tal lo registra, por ejemplo, Gonzales Holguín [1608].

*Sancto*: (C.) Sullulmanta Diospayanan o Diospaquemiquirun Diospa añay, o añallay ñinan Diospa huñinan (GH., 1989: 666).

A mayor abundamiento encontramos el vocablo como préstamo en el aymara:

*Sancto cancaña*: (Ay.) La sanctidad (Bertonio 1984: 308)

*Sanctochatha*: (Ay.) Hazer que vno sea sancto, y sanctificar (Id.: 308).

A estar con la significación ofrecida por González Holguín, Chimbo Sancto o, mejor, “El santo Chimbo” podría ser identificado como un sapiente colaborador o servidor de las wakas, un *qqemiquiru* o *q'emikiru*, esto es un escogido, cualidad relevante de los chamanes. Chimbo Sancto debe entenderse entonces como “El santo Chimbo”.

Finalizando esta parte observemos que la muerte de hambre de un cercano “pariente” (ritual y/o biológico) parece en cierta manera relacionarse con el más atrás citado mito de los hermanos Ayar, en su parte relativa a la muerte de *Ayar Cachi*, encerrado en la cueva de Tampu T'oqo. El mismo motivo aparece también en la historia de Yawar Wakaq, en la versión proporcionada por Sarmiento de Gamboa.

#### **6.4 Identidades y relaciones en espacios de intercambio**

A medida que se avanza en el examen de los ciclos mitológicos propuestos, es cada vez más visible que los relatos del sur andino trasuntan una cuestión de espacios, o más propiamente de relaciones en espacios de intercambio. Los mitos de Mallmanya, por ejemplo, proponen articulaciones a gran distancia, sugiriendo incluso la existencia de una suerte de corredor entre Pachacamac en la costa y Tiawanako en el Collasuyo. Los hechos que se atribuyen a los apus Awsangate, Qhoropuna y Mallmanya expresan interacciones entre espacios muy amplios, que conjugan grandes recorridos con la presencia de diferentes etnias vinculadas ya sea por razones religiosas o a través del comercio, lo que de alguna manera induce a evocar horizontes que les han impreso cierta homogeneidad, como podrían ser lo wari y lo inka.

Cada universo de relatos propone temas o caminos que tratamos de capturar. En unos apus la cuestión central es la organización jerárquica, así como la participación diferenciada en el aprovechamiento de recursos e intercambio de productos; en otros, como Qhoropuna, lo central es la relación con lo extramundano, con el lugar o el mundo de los muertos. El ciclo de Yanawanga nos muestra algo distinto, wakas/apu que cumplen funciones específicas, que van de la mano con una preferencia por los ríos antes que por las montañas.

En efecto, los conflictos entre Chaparrí y Yanawanka tienen de por medio el control de las aguas, lo cual impone el asunto de los ríos y de la arquitectura hidráulica. De los mitos y de la nomenclatura geográfica actual se desprende que Yanawanga tiene que ver con múltiples espacios circunscritos a cuencas específicas. Ciertamente hay varios Yanawankas, hasta podríamos decir que alguna vez existieron entre Lambayeque y Cajamarca tantos Yanawangas como cuencas o microcuencas administraban las sociedades hidráulicas locales-regionales. De hecho, dentro de una caracterización común de los ríos que corren por la vertiente occidental de los Andes del norte, es posible reconocer un comportamiento distinto de las aguas que circulan por cada cuenca en particular. Si a esto le añadimos un dominio histórico señorial por cuencas, fácilmente

llegaremos a concluir la necesidad de disponer de *wankas* protectoras en cada cabecera de vertiente. Además, siendo cierto que los ríos nacen en las montañas, no lo es menos que también se originan visiblemente en lagunas, y éstas se homologan de manera natural con el mar o gran lago. El agua circula entre la región de arriba y la de abajo y debe hacerlo de manera controlada. En casos de desequilibrio, su fuerza puede desatarse incontenible y destructiva; de allí que los pueblos deban preocuparse por mantener un pacto de reconocimiento y reciprocidad con los agentes de las aguas.

Las referencias o recuentos sobre huaycos, *lloqllas* o *wayq'okuna*, ocurridos de 1536 en adelante ponen de manifiesto cómo es que las estructuras o mecanismos sociales que servían para manejar estas manifestaciones de desequilibrio en la época prehispánica, fueron dejando de funcionar adecuadamente porque los españoles no cumplían con las prescripciones que la gente esperaba al tratar de resolver los problemas causados por un huayco. Pero, aquí estamos más interesados en entender la estructura mental con la cual la gente explica estos huaycos. En este sentido, la recurrencia de los mitos sobre deslizamientos del suelo e inundaciones y destrucción de pueblos remite a un espacio liminal, físico y simbólico, situado de un lado en el flanco superior de los Andes y de otro en el manejo de especialistas capaces de prevenir los desequilibrios, afrontar sus consecuencias y eventualmente restaurar el orden perturbado. Una *wanka* particular asentada en el origen de las aguas, junto a un *puk-yu*, una *qocha* o un pantano, es la representación de una fuerza y poder especial capaz de sujetar y dominar a los seres de la noche que transportan el agua. En este sentido, Yanawanga mantiene las fuentes o laguna de la cuenca; pero, son unos sacerdotes curanderos los que controlan la relación de la gente con las fuerzas del lugar.

Los chamanes del norte se mueven en espacios sagrados imaginarios, entre varios mundos; y la gente se siente más obligada a depender de estos especialistas porque es a través de ellos que pueden acceder a la comprensión y el dominio de la realidad intangible. El especialista interviene necesariamente en la relación entre el espacio sacralizado y la gente. En los espacios imaginarios los especialistas son los que tienen el manejo de las fórmulas de acceso entre los mundos, y la capacidad de sortear los peligros y maleficios que este tránsito supone, como ocurre actualmente en las comunidades nativas de la selva. En el imaginario andino amazónico del norte es frecuente hallar espíritus de la noche o del inframundo que caminan sobre la tierra y, en general, todo lo metafísico se da en la tierra. De hecho, en el ciclo de Yanawanga, a diferencia de los ciclos del sur, se encuentran presentes formas mucho más afines a los contextos selváticos. Al parecer, en el espacio norteño, la frontera entre pueblos andinos y etnias amazónicas quedaba por Chulucanas y, en la época moche, estaba en Vicus, expresado por un espacio interétnico prácticamente enclavado en la costa con palacios moche y *malocas*.

En moche es visible que hay algo así como un espacio liminal, en el cual los enfermos, los ciegos, los enanos, los tullidos, los sin extremidades, son gente asignada a una función de enlace o de tránsito. En las pinturas moche se puede

ver que la playa y el mar son de la noche, y que la tierra es del sol, entre ambos dominios el espacio liminal aparece articulando lo salvaje y lo humano. En los mitos de Cajamarca, los enanos pueden también reclamar una posición mediadora entre las fuerzas sobrenaturales y los hombres, explicitando diversas formas de parentesco con las divinidades, como son los casos de Chimpu Sancto y el pequeño José Mercedes más conocido como Meshe.

De lo hasta aquí registrado surge un tema que no se había manifestado antes con la misma insistencia: la inestabilidad. Hay un universo binario, cielo nocturno-cielo diurno, cielo-mar, muertos-vivos, cordillera occidental-cordillera oriental, que se describe mediante opuestos homologables. Dentro de este universo binario, la cordillera oriental de los Andes del sur, representada por Awsangate, es homologable con el lugar donde nacen los vivos; la occidental, con Qhoropuna de arquetipo, es homologable con el lugar de los muertos. Hay un orden en este universo binario de opuestos complementarios del que hablan los mitos de los *apus* del surandino. En el ciclo de Yanawanga, por contraste, surge como centro de atención la inestabilidad, que alcanza inclusive a la tierra, porque hasta los cerros pueden caminar y pueden abandonar sus sitios.

El control de una amenaza latente de inestabilidad en *kay pacha* parece tener que ver con la necesidad de petrificación de una fuerza equilibrante. Se petrifica algo y eternaliza de este modo un contrato entre dioses, un equilibrio entre fuerzas opuestas. Entonces las fiestas y ritos de agua, recuerdan que las *wankas* petrificadas (*wankas*) han quedado como testimonio de un contrato entre humanos y una divinidad que da origen al agua. En este sentido, no parece ser casual que Yanawanka sea precisamente una wanka, una petrificación de algo que se ha estabilizado. Algo similar podría atribuirse a las *illas*, en cuanto a su carácter de petrificación del rayo. El rayo, Illapa o Santiago, vendría a ser una especie de unión repentina de opuestos, que se petrifican en una *illa*.

Si bien una unión repentina de los opuestos crea desorden e implica un peligro de gran envergadura, la petrificación domina las fuerzas destructoras y las transforma en creadoras. Si se posee un pedazo de fuerza petrificada, una *illa*, y se la pone en la tierra, ésta se hace fecunda; tal acto, por relación metonímica, será como tomar una porción del rayo e introducirlo en la tierra, exactamente como lo sugiere el nombre de la waka Chuquisuso o Chukisucso (horadada por el rayo). La fuerza que desata una tormenta de rayos adquiere propiedades generatrices en cuanto se petrifica. La *wanka*, y en su dimensión la *illa*, testimonian el equilibrio de una unión entre los opuestos.

En los mitos cajamarquinos, y en general en los Andes del norte, todos los cataclismos son manifestaciones concretas de inestabilidad que generan momentos en que se juntan las cosas (las piedras chocan unas contra otras) y la aparición de animales monstruosos que se tragan lo que encuentran a su paso (como en los mitos de Huarochirí en que las llamas persiguen a los hombres y los venados intentan comérselos), todo lo cual desata el desequilibrio sobre la tierra. Aparece el washwash u olcaywas, animal mítico con características similares a las del rayo que junta repentinamente los opuestos, y a su paso por las

quebradas se escucha el sonido del trueno. Ahí está el río desatado, y el que por cualquier circunstancia llegara a ser tocado por el olcayhuas es presa de fiebre y enferma, le da el *pachachari*, que es como si la tierra desatada se incorporase a su cuerpo. Un encuentro en la quebrada con el olcayhuas es como presenciar la desestabilización de la naturaleza en el *tinku*, con el sonido del trueno que produce el *pachachari*. De este modo, este ciclo mítico, que va de Yanawanka al olcayhuas, tiene que ver con el desequilibrio ya que se manifiesta propiamente una despetrificación que desestabiliza el mundo, y una vez que éste se desestabiliza hasta los cerros se ponen a caminar. En una *lloclla* o avenida, el propio Yanawanka que está fijo arriba empieza a caminar y se dirige hacia el mar, destruyéndolo todo a su paso porque no hay nada que lo detenga. En el mito llapino, los kupish o ñupas, gente que no sabía el origen de los illapas, se comportan de manera opuesta a las costumbres y desatan el desequilibrio, como ocurre cuando se rompe un contrato.

Mientras los mitos del sur andino describen un mundo más o menos ordenado, el ciclo de Yanawanga explica la desestabilización empleando los mismos elementos y presentándolos en situación de desequilibrio. En el norte, los relatos se detienen más a considerar el origen del desorden, puesto de manifiesto por la presencia de monstruos del mar en la tierra. Tenemos la licuificación, por un lado, y, por otro, la petrificación. En forma extrema podemos decir que los *apus* del sur son una petrificación del orden y que los *wayqos* del norte son como una despetrificación del orden. A la vista de uno y otro ciclo, se puede decir que el desorden se homologa con el orden.

Los *apus* del sur aparecen como una manifestación petrificada, es decir como una expresión del mundo ordenado. Cuando hay catástrofe es porque se ha producido un cierto desequilibrio y, en el norte aparece el olcayhuas. La cosmogonía china tiene términos parecidos, cuando hay desequilibrio los dragones abandonan las cuatro esquinas del mundo y salen destruyendo. El *unu pachakuti* o *lloqllaywanko* es como el mundo en el que corren los dragones. El mito moche de Chaparrí y Yanawanga va en esa misma dirección, sugiere la inestabilidad.

Las mesas de los curanderos del norte suelen tener una piedra bezoar que procede del estómago de los lobos marinos, animales que la mitología moche asociaba a la noche, la luna y el agua. Conforme a los relatos actuales, la brisa del mar le hace recordar al cerro que el agua es de más abajo, y así se desata la lluvia. Es suficiente la brisa, porque el agua del mar sería muy potente y la lluvia incontenible. Solo el rayo petrificado es capaz de controlar el huayco, Yanawanga petrifica a los olcayhuas como el hijo de Pariacaca lo hizo con Lloclaywanko. En este sentido, los ciclos míticos expresan también una forma más abstracta de pensar sobre el cosmos.

El ciclo de Yanawanga sugiere, de otro lado, que la relación de la divinidad con el hombre también implica una despetrificación. Así como las aguas despetrifican el suelo y aparece un monstruo atronador con cabeza de perro, burro, toro u otro animal horrendo cuando ocurre un cataclismo, así también se despetrifica el apu

Yanawanga cuando viene al mundo de los hombres para nacer como hermano mellizo del chamán. En el mito de Silvestre, Yanawanga es un burrito tierno, no la bestia atronadora del río sino una criatura que a semejanza de la *illa* es solo un pedazo de una fuerza mayor.

En la misma tradición del dragón amaru o el toro de las lagunas, el burro representa al espíritu de la noche. En situación de desequilibrio el burro u *olqaywas* atruena con terrible rebuzno, cual lo haría el amaru de los moche a cuya espalda iba la trompeta *strombus*. En el lecho del río el *olqaywas* retumba fuerte y amenazante toda la noche, desatando así las fuerzas que traen la lluvia. Gritos terribles, sonidos que no coordinan, expresan el desorden que convoca la furia salvaje del agua.

En el dominio chamánico la potencia controlada de la *waka* puede manifestarse como manso dragón o burro. Maestro ahora de las artes chamánicas indispensable para curar los desequilibrios del espíritu, el dragón puede manifestarse como un dócil burro, pero después de todo llamado Silvestre para seguir la tradición de los animales de la *sallqa*, como el cóndor, halcón o zorro, en los que metamorfosean ordinariamente las *wakas/apus*.

## VII. LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO Y LA VENERACIÓN A LAS DEIDADES MONTAÑA

En tanto sistema de comunicación, el mito puede ser trasvasado a cualquier lengua y mantenerse. Si bien no es posible afirmar que el mito sea un complejo cultural transhistórico invariable, ya que no constituye una realidad independiente de la sociedad y la cultura, puede constatararse que en su discurso persisten recursos de formulación y al mismo tiempo contenidos diversos, esto es significaciones con una larga profundidad temporal.

El hecho que podamos distinguir el sentido del mito de sus recursos formales, no significa que el discurso constituya una impostura, sólo expresa que hay una relación estructural-funcional entre continente y contenido. Se trata entonces de entender la manera en que están construidos los ciclos míticos estudiados y la lógica que subyace a esta arquitectura.

Hemos dado una mirada más o menos exhaustiva a los ciclos míticos de un grupo importante de dioses montaña. Nuestro propósito no estaría plenamente satisfecho si no lográramos pasar de estos discursos fragmentarios, en los que se plasma la memoria de pueblos específicos, a ideas que hagan posible capturar el gran discurso que los mantiene unidos y con sentido.

Más que reunir fragmentos interesa encontrar el sentido de las ideas existentes sobre estas montañas hambrientas cuya existencia ayuda a esclarecer la significación de las cosas y seres percibidos e imaginados, con los que fue posible construir en los Andes un universo vivo cuyas tensiones son prueba de continuidad y renovación permanente.

En capítulos precedentes se ha mostrado que el mito se manifiesta a través de un discurso coherente y que, como tal, es un fenómeno significativo para las comunidades que lo producen. Es visible que los significados que contiene el discurso mítico nunca son completamente arbitrarios; mientras la cultura mantenga sus formas básicas de reproducción, el sistema de códigos con los que se construye el discurso mítico puede seguir en operación, asimilando los cambios de acuerdo a nuevas condiciones históricas.

El modelo de comprensión propuesto y empleado ayuda a identificar representaciones básicas que sirvieron y sirven aún para medir el tiempo y organizar el espacio y, al mismo tiempo, para reconstruir el sistema de clasificación andino. Las coordenadas trazadas por el modelo han permitido apreciar cómo opera la homologación de la naturaleza sobre lo social y de lo social sobre la naturaleza en los ciclos de los dioses montaña, cuya unidad no se halla exclusivamente en la identidad de cada personaje divino o héroe protagonista, sino en la significación cósmológica de los episodios que registran sus hechos. Consideramos asimismo que el modelo debe permitir remontar de estas unidades discretas a la representación aglutinante del mundo, la naturaleza y el orden social en su conjunto.

Con esta expectativa y parafraseando a G. Durand podríamos decir que “no hay una clave de los mitos sobre los dioses montaña de los Andes, pero en su conjunto y a través de sus estructuras coherentes, éstos manifiestan una realidad cuyo sentido global es posible discernir”.<sup>54</sup>

Si aceptamos que el mito es una representación interpretativa de la realidad, de lo existente en sus orígenes primordiales, así como en su presente y en su acontecer futuro, convendremos en reconocer que el tiempo propio del mito aparece como un tiempo a la vez originario y final, anterior y superior al tiempo histórico, pero presente en él. Al situarnos así nos es más asequible el hecho que las narraciones míticas se enuncian en términos supratemporales y de permanencia, como un continuo acontecer válido para todos los tiempos; dicho de otro modo, nos sentimos más cerca de la manera en que el mito fija una situación cósmica o una estructura de lo real ubicándolas más allá de una temporalidad limitada.

Hasta aquí se ha examinado con alguna exhaustividad el posicionamiento de las deidades montaña en la interfase de los espacios conformantes del mundo, desarrollo que conduce a la necesidad de explicar cómo es que se entienden tales mitades del macro universo en cuya conjunción juegan los *apus* un papel tan preponderante. En este tipo de visión holística de la realidad, es posible una aproximación más específica a las características que los andinos atribuyen a los dioses de las montañas y a la relación de parentesco que los une con ellos. Finalmente, se podrá entender cómo las partes del macrouniverso y de la realidad en general no sólo interactúan constantemente para sostenerla y recrearla sino que se muestran vinculadas por conectores espacio-temporales que bajo circunstancias especiales son accesibles a ciertos agentes o entidades.

## 7.1 El mundo de arriba en la cosmovisión andina

En el modelo que venimos desarrollando, es central reconocer con Golte (1996; 2004) que el cosmos andino está constituido por dos grandes espacios primordiales: *Hanaq* y *Ukhu*, los cuales contactan e interaccionan a través de una interfase en la que se desarrolla la sociedad viva. Lo singular en esta tesis es la prevalencia de la relación adentro-afuera, con una zona interactiva que es *kay pacha*. En su aparente simplicidad, esta idea es un adelanto verdaderamente significativo para la comprensión básica del pensamiento andino. Quienes no se desprenden de la visión tripartita occidental cristiana, se mueven por caminos estrechos que no necesariamente conducen a entender cómo está construido el mundo en la cosmología andina.

---

<sup>54</sup> Gilbert Durand en su libro *Las estructuras antropológicas del imaginario* (2004:386) se refiere a la clave de los sueños.

Es claro que la búsqueda de afinamientos teóricos es un signo de este tiempo. Aunque los resultados todavía sean escasos y se muestren en grados diferenciados de elaboración, se puede constatar que algunos estudiosos se hallan muy cerca del sentido advertido por Golte, como es el caso de J. Estermann (1998: 156-9) para quien los andinos habrían conceptualizado *kay pacha* como una "zona de transición" entre *hanaq pacha* y *uray pacha*, esto es como un puente cósmico por excelencia.

De otro lado, es bastante solitaria la observación de Flores Ochoa (1988: 237) quien refiere que el espacio en el que se desarrollan las acciones de los mitos entre llamichos y pacoheros de Cuzco y Puno comprende exclusivamente dos mundos que se complementan e integran: *kay pacha* y *ukhu pacha* (apreciación comentada por Greslou 1989: 20-21; y Palacios 2004). Ya con anterioridad (Flores 1968: 103), había señalado igualmente que los mitos por él examinados consideraban sólo *kay pacha* y *ukhu pacha*. Quizá este convencimiento se haya debido a la escasez de referencias al mundo de arriba o al supuesto de que el supramundo sea exclusiva consecuencia de la evangelización cristiana. Ciertamente, el espacio del universo más afectado con la evangelización fue *hanaq pacha*, ya que aquí la intrusión de lo cristiano europeo ha sido más intensa y profunda, de manera que las ideas acerca del dios creador cristiano, la trinidad y los santos, resultan acaparando aparentemente el supramundo en el presente. Sin embargo, este hecho no es razón suficiente para aceptar que la reflexión de los andinos sobre el mundo de arriba haya sido lo débil que ahora aparenta ser, aunque la tarea de pesquisa para reconstruir el imaginario sobre el supramundo se muestre más ardua de lo imaginado hasta este momento.

Es desconcertante comprobar que de alguna forma el mundo de abajo es más comentado en las diversas aproximaciones a la cosmología andina. Al revisar los trabajos más acreditados en la temática, es poco lo que se encuentra sobre la conceptualización del supramundo y su relación con el origen y estructuración del universo en la concepción andina, por ejemplo, Bauer y Stanish (2003) le dedican apenas unas líneas al asunto. Por lo tanto, es comprensible que el aporte iconográfico en este aspecto tenga que ser mucho mayor que en cualquiera de los ya vistos, lo cual concierne a imágenes producidas por los diversos pueblos prehispánicos que dan cuenta de su modo de ver y explicar el universo.

A partir del siglo XVI, hay desde luego información escrita sobre la percepción etnoastronómica, la identificación de constelaciones en la bóveda celeste del hemisferio sur, las ideas acerca de la aparición de cometas, lluvias meteoríticas y caída de aerolitos, así como sobre la ocurrencia de otros fenómenos astrales. Sabemos que la Vía Láctea, las constelaciones estelares y los fenómenos atmosféricos se explican de manera particular en la visión andina y que el entendimiento del acontecer en el supramundo juega un rol significativo en la organización de la vida social y la configuración del calendario productivo anual.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Los interesados encontrarán útiles las contribuciones de María Ester Grebe (1994), quien hace reflexiones teóricas importantes sobre la construcción del mundo, entendida como un proceso cognitivo y representacional a la vez. Grebe enfoca el tiempo como fenómeno cogniti-

De la información disponible se desprende que todo el conjunto astral tuvo implicancia directa en el control del tiempo, la distribución del espacio y, en cierta forma, en la dotación de señales sobre el acontecer venidero. Esta significación relevante del supramundo, no sólo en la tradición andina sino en la de otras tradiciones culturales originarias de América, concuerda con el planteamiento de Golte y reclama un esfuerzo adicional que ayude a fortalecer un modelo de comprensión de las ideas prehispánicas sobre el supramundo, particularmente sobre sus implicancias en la cosmogénesis y, por lo tanto, en la generación del orden primordial.<sup>56</sup>

### *Estructuración remota de un modelo cosmológico panandino*

Como punto de partida, conviene tener presente los rasgos fundamentales de un modelo cosmológico panandino compartido en buena parte con sociedades tribales y aldeanas de otras regiones de las Américas, y el hecho que algunos de estos rasgos pueden haber surgido incluso antes de la inmigración por el estrecho de Bering (Golte 2004: 170):

- La relación de los fenómenos celestes con el mundo primordial;
- La ligazón entre las especies y el mundo inorgánico, convencimiento que puede tener una profundidad histórica muy grande;
- El establecimiento de una relación de parentesco entre las especies;
- El reconocimiento de seres fundadores con una gran capacidad de transformación;
- La idea de que el pasado primordial crea las reglas del presente y que el presente está relacionado parentalmente con el pasado primordial;
- Las categorías duales de organización social.

Ya se ha examinado suficientemente cómo la cosmología incaica se desarrolló a partir de un sistema religioso y sociopolítico amplio que asociaba "ánimas" poderosas, procedentes principalmente del inframundo, con montañas, cuevas,

---

vo y simbólico, cuya existencia en la mente y quehacer del hombre está mediatizada por la cultura.

<sup>56</sup> Un buen ejemplo de juego político para la perpetuación de aspectos importantes de la tradición religiosa prehispánica lo proporciona Ziolkowski (1994), al tratar sobre las contradicciones que en la segunda mitad del Siglo XVI precedieron a la instauración del culto a la Virgen de La Candelaria con apoyo de los descendientes inkas vinculados a la parcialidad de Hanansaya de Copacabana, en contra de la posición divergente de los Urinsaya que se habían decidido a favor de entronizar el culto a San Sebastián. La discrepancia entre los cuerpos sacerdotales de ambas sayas se resolvió –según Ziolkowski– atendiendo a consideraciones relacionadas con el valor simbólico de Wanakawri y Punchao respecto al solsticio de diciembre y el pasaje del Sol por el cenit del Cuzco el 2 de febrero. Parece que no habría duda de una motivación solar en este escaqueo político, sin embargo, se puede también postular que la imagen maternal de La Candelaria resultaba más apropiada al carácter Ff de la estación *poqoy*, en la que el Sol se acerca al *tinku* de salida marcado por el equinoccio de marzo, el mismo que también resulta bien simbolizado por la "entrada de ceras" en las principales fiestas de la Virgen. La idea de calentamiento y resurgimiento del Sol pudo haber sido una buena razón para los devaneos de los inkas de Hanansaya.

manantiales, ríos y piedras individuales identificadas como *wakas* (Bauer y Dearborn 1998: 16). Añádase que estas *wakas* actuaban como garantes de un orden homologable al comportamiento de los seres celestes que poblaban el supramundo, por lo que de hecho el ejercicio del poder en diversas sociedades fue afirmado mediante el dominio de observaciones astronómicas sistemáticas. Desde su posición liminal, las *wakas* cumplían eficazmente la función de articular las partes fundamentales del cosmos.

Los mundos de adentro (*Ukhu* o *Uripacha*) y de afuera (*Hanaq* o *Hananpacha*) son sin duda dos realidades primordiales, las mismas que están identificadas consistente y excluyentemente en las oraciones de Molina ([1574] 1989: 81, 84, 86, 92, 94), así como en las consignadas por Pachacuti Yamqui ([1613] 1993: 200, 211 214).

Da la impresión, según Golte, tanto por la genealogía Nazca como por la Mochica, que la oposición inicial es algo de adentro y afuera, con divinidades lejanas; en tanto que la división entre día y noche y quizás de todo lo demás se produce recién después de un primer contacto entre las dos divinidades lejanas contrapuestas. Las imágenes iconográficas moche sugieren que el Sol y las divinidades habituales del día y la noche son resultado de un encuentro parental previo. También el universo expresado por Pachacuti Yamqui Saicamayhua parece expresar lo mismo en algún sentido.

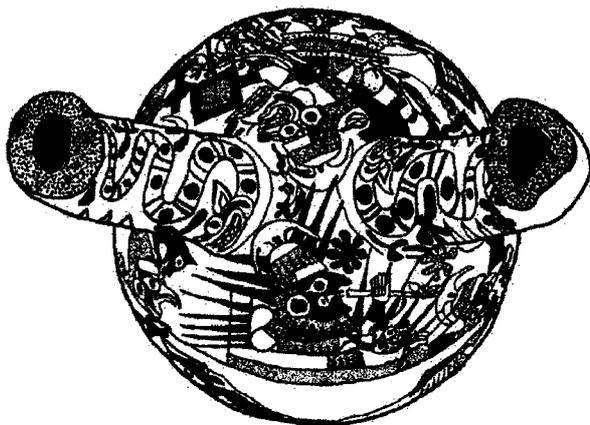


Fig. 35: Ceramio moche que desarrolla una solución a la oposición entre el mundo diurno/solar y el mundo subterráneo/subacuático. Dibujo de J. Golte, 2005.

La comprensión andina del mundo de arriba y junto con él del día y la noche, es un asunto complicado para nosotros. Estudiando la iconografía moche, Golte llega a la conclusión que de alguna forma el espacio diurno del astro solar y el de la tierra fértil tienen un parentesco de base en el imaginario cosmológico prehispánico. En el dibujo de un conocido huaco moche, Golte advierte la oposición entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, pero también una

aproximación que de algún modo explica la alternancia sistemática de ambos dominios. Ver la imagen en la superficie total del huaco hace más claro el sentido con que fue concebida la escena por el artista mochica. A esta apreciación cabría agregar otro parentesco de base establecido entre el espacio nocturno o lunar, las masas de agua y la realidad subacuática del mundo subterráneo.

El dibujo del altar que —según Pachacuti Yamqui— existió en el Qorikancha, parece sugerir por su lado la participación de Wiraqocha en una situación de encuentro primordial, una especie de primer enlace o *tinku* cosmológico, un encuentro signado por la tensión entre elementos opuestos primordiales que habría precedido a la construcción ordenada e interactuante del universo conocido. Esta cosmovisión fundante asume, sin duda, la existencia de dos principios originales contrapuestos y no emparentados, los mismos que se encuentran en Wiraqocha, ya que de ahí es de donde sale lo que es visible en el cuadro de Pachacuti Yamqui, que repite una bipolaridad, pero ciertamente atenuada, porque sus diferentes manifestaciones son ya la consecuencia de un primer encuentro. De hecho el concepto «Wiraqocha» puede ser clave para entender el encuentro primordial de los mundos de arriba/afuera y abajo/adentro, así como las tensiones y la homeostasis del macrosistema universal en los Andes.

Pese a haberse afirmado que «Wiraqocha» no tiene significado alguno en aymara (Rowe 1960; Pease 1973: 27), las interpretaciones que se han hecho de este término desde el quechua han resultado hasta ahora decepcionantes, no arrojan luces significativas para la comprensión de la cosmovisión andina. Puede suponerse más bien que *wira* sea una conversión quechuizada de la palabra aymara *vila*, que se traduce por <sangre>, pero a menos que Wiraqocha se trate de un vocablo inusualmente mixto compuesto de aymara (*vila*) y quechua (*qocha*) simultáneamente, habría que admitir que en aymara esta voz debería frasearse como *vilaqota* (mar o lago de sangre) para hacer sentido. Pero la palabra *vilaqota* está por completo ausente en la tradición oral sobre deidades andinas documentada del siglo XVI en adelante. Queda como posibilidad que el término provenga plenamente del aymara *Vilakhucha* o *Vila huchha* (Bertonio [1612] 1984: 385) que se traduce como mazamorra hecha con sangre, admitiendo también entenderse como negocio o pleito de sangre.

Hay referencias por las que sabemos que el lago Titicaca estaba íntimamente ligado a los mitos de origen en el sur andino peruano “Dicen los indios que con ocasión de un gran diluvio se ahogaron todos los hombres y cuentan que de la gran laguna Titicaca salió un Viracocha, el cual hizo asiento en Tiaguanaco, donde se ven hoy ruinas y pedazos de edificios antiguos y muy extraños, y que de allí vinieron al Cuzco, y así tornó a multiplicarse el género humano. Muestran en la misma laguna una isleta, donde fingen que se escondió y conservó el Sol y por eso antiguamente le hacían allí muchos sacrificios, no sólo de ovejas sino de hombres también” (Acosta [1590] 1987: 123-4).

La mitología arakmbut tiene algo que decir sobre tiempos de desorden originales, cuando el fuego amenazaba la existencia total de los seres que poblaban la tierra. En esos tiempos de fuego, también el agua se volvió amarga. Entonces llegó la lluvia. No llovía como ahora, sino que cayó un tipo de sangre (Gray 2002: 59). En este mito, la lluvia virtualmente convertía la tierra en una mazamorra de sangre, manifestación extrema de una conflagración cósmica.

El mito de Kon recogido por López de Gomara ([1553] 1877: 233) puntualiza el advenimiento por la parte septentrional de una divinidad que carecía de hue-

sos. Kon había poblado la tierra de hombres y mujeres a quienes proveyó lo necesario para su sustento; empero, enojado por los actos de algunos se dice que volvió la buena tierra en arenales secos y estériles y les quitó la lluvia. Sobrevino entonces Pachakama que desterró a Kon y convirtió a su humanidad en gatos negros, creando una nueva humanidad. En contraposición, Viracocha sale de una laguna en el Qollasuyo (Betanzos [1551] 1999: 11), hacia el extremo meridional de la tierra, y en Tiawanako crea el sol, la luna y las estrellas y luego la primera humanidad. Hay que entender la región septentrional como próxima al occidente o entrada al mundo de los muertos, y a la región meridional como próxima al oriente o salida hacia el supramundo.

La simetría invertida en los hechos de Kon y Pachakamaq y luego la aparición de Wiraqocha por el extremo opuesto del mundo, se acentúa con las referencias que hacen diversos mitos a un hijo muy malo que tuvo Viracocha antes que criase las cosas, el mismo que tenía por nombre Taguapica Viracocha y que visiblemente contradecía al padre en todas las cosas, porque el padre hacía los hombres buenos y él los hacía malos, el padre Wiraqocha, hacía montes y él hacía llanos, y los llanos convertía en montes, las fuentes que el padre hacía él las secaba (Bartolomé de Las Casas [1550] 1939: 36).

La idea de un dios supremo hacedor de todo lo existente y único creador del cosmos parece estar bastante alejada del pensamiento nativo en los Andes. No hay un dios único y espíritus rebeldes expulsados del reino celestial, por consiguiente, tampoco un Luzbel transformado por contestatario en Lucifer el amo del averno.

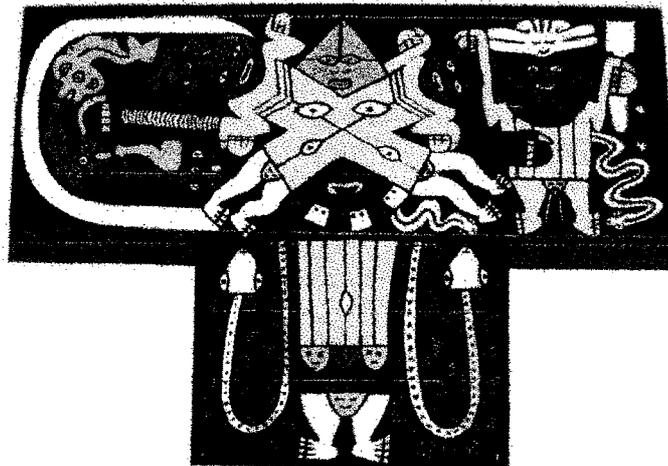


Fig.36: Personaje con cabeza doble (Tello 1959: Lámina LXXXV). Imagen proporcionada por Golte y publicada por él en su artículo *Iconografía Nazca* (2003). Sugiere una forma de ver el emparentamiento primordial de opuestos.

Lo que hallamos visiblemente en la concepción andino amazónica es el reconocimiento de dos seres poderosos y opuestos, a la manera de los Tashorinchi

primordiales a que se refieren los mitos matziguenga, que los consideran como señores de sus respectivos espacios y artífices ocasionales del universo existente.

Para los matziguenga, estos dos seres hacen y deshacen las cosas con solamente su voluntad y pronunciando la palabra *shoo*, que es como un soplo, por eso ambos son *tasorinchis*: Irioshi se enseñorea en el Enokoytapyaro o empíreo, en tanto que Kentibakore lo hace en el Amayroni o mundo de adentro (Pereira 1967). Estos personajes son dos potencias hacedoras, animadoras y benefactoras por lo tanto de la humanidad matziguenga (Alegre 1979: 29), cuya acción complementa lo existente en el universo y particularmente en el mundo habitado por la sociedad humana viva. La evangelización ha querido identificar a Irioshi con el dios bueno y a Kentibakore como el dios malo, pero estas interpretaciones adoptan categorías a todas luces occidentales cristianas, creando distinciones allí donde éstas no existen, como ocurrió con el *supay* quechua, espíritu ni bueno ni malo, que acabó siendo identificado con el demonio de la tradición judeo cristiana.

En la tradición andino amazónica, el estado primitivo de la tierra es el de un elemento fluido, algo así como un mar que ocupaba gran parte del espacio circundante. En medio de este elemento se hallaba un reducido esquife, un cascarón de corteza terrea rodeado por un círculo de espuma (Pereira 1958; Alegre 1979; Ferrero 1967: 330). A este cascarón se apersonaron primero Kentibakore y luego Irioshi. Cada uno de estos dioses sabía de la existencia del otro, pero habían decidido ignorarse mutuamente y se negaban a reconocer cualquier superioridad entre ellos.

La tierra, es decir *kay pacha*, fue formada por estos seres opuestos y originalmente distantes. La tierra firme, fértil y de cultivo por Irioshi, la tierra fangosa, arcillosa y anegadiza, los arenales y riscos por Kentibakori. Los vegetales alimenticios, los árboles que dan frutos comestibles, los de excelente madera, la flores exquisitas aparecieron por obra de Irioshi. En contraposición, los árboles gigantescos, leñosos, las plantas espinosas, los árboles de veta dura como para canoas pero difíciles de labrar surgieron del poder de Kentibakore. Irioshi hizo aparecer también los animales de carne comestible y los insectos aprovechables para este mismo fin, las aves diurnas y de canto armonioso. A kentibakore se le atribuye el origen de animales que sólo pueden ser comidos por la gente sana, también las bestias monstruosas, las aves nocturnas y de canto lúgubre, las culebras y reptiles ponzoñosos. Lo que se echa de ver en esta mitología amazónica es la concurrencia de divinidades opuestas y lejanas que convergen en un momento dado y se emulan en sus atributos sea creadores o animadores.

Como ya lo anotamos, la contraposición animadora de Irioshi y Kentibakore, está presente también en el mito de Wiraqocha registrado por Bartolomé de Las Casas ([1550] 1958: 433).

### *Relación de los fenómenos celestes con el mundo primordial*

Para los achuar, los tiempos primigenios tenían luz diurna permanente, pues los dos hermanos Sol y Luna vivían sobre la tierra, no se conocía la noche, hasta que Luna decidió subir al cielo trepando por un bejuco que antiguamente unía a la Tierra con la bóveda celeste (Descola, 1996: 98-99). Para los cashinahua hubo un tiempo en que la gente no conocía la dulzura del descanso, pues la noche no existía, únicamente había el día y los hombres no podían dormir en paz ni acariciar a las mujeres sin que todo el mundo los viese (D'ans 1975: 132). Desde que Luna mandó quebrar el bejuco celeste, el mundo superior se ha vuelto definitivamente inaccesible.

A diferencia de la tradición achuar y cashinahua, los mitos de Huarochiri, refieren que en tiempos muy antiguos se cernía la oscuridad sobre el universo. Había unos *wakas* llamados Yanañamca (divinidad negra) y Tutañamca (divinidad nocturna o de la noche) (Taylor 1987: 45). Estas dos divinidades, al parecer representan una primera época de caos y de oscuridad, descrita también en las tradiciones cosmológicas registradas por Betanzos, Santa Cruz Pachacuti y otros. A la época de *purum pacha*, Santa Cruz Pachacuti le llama *ccallacpacha* o *tutayacpacha* "época del origen u obscurecer" en la que no había lumbre ni día.

*Kay pacha* o la superficie habitada por la sociedad viva, sólo se manifiesta tal como ahora la conocemos después de producirse el primer contacto y con él después de haberse estructurado el primer vínculo parental reproductivo. Por alguna razón, en gran parte de los Andes se concibió que la interfase fue originalmente dominada por el mundo de adentro, que aparece como el origen remoto de la vida. Todo hace pensar que en *qallaq pacha* (época del origen), conforme a la mitología andina, la tierra era dominada por seres poderosos procedentes del mundo interior. Estos seres que se habían enseñoreado sobre la superficie serían más tarde perseguidos y reducidos a lugares específicos por otros seres igualmente poderosos que tenían el ánimo de destruirlos. Santa Cruz Pachacuti cuenta cómo Ttonapa Varivilca desterró a las *wakas* primigenias.

Los relatos míticos de los Andes, conservados por pueblos de raigambre quechua y aymara, coinciden en afirmar que los hombres proceden del inframundo y surgieron a través de puertas identificadas como *paqarinas* o lugares de origen. En las leyendas y relatos orales, los indígenas afirman hasta hoy provenir de fuentes, cerros, lagunas o cuevas. Sin embargo, en las crónicas -redactadas a partir de testimonios del siglo XVI para adelante- fueron los supremos dioses los que crearon a los hombres.

El diferente origen de los hombres, unos vinculados al supramundo y otros al inframundo, es puntualizado precisamente por la tradición matsiguenga, según la cual los indígenas andinos (ponya'rona) proceden del inframundo y fueron creados por Kentibakori, mientras que Irioshi creó a los matsiguengas tomando madera de un árbol por él creado (Baer 1994: 157).

Al parecer, deberíamos agregar a la serie de rasgos que configuran el modelo cosmológico panandino, la idea de participación animadora de dos divinidades lejanas y opuestas en el surgimiento, y ordenamiento de la interfase o mundo habitado por la sociedad viva. Esta idea se proyecta incluso al origen de las especies y con ellas al propio ser humano. En efecto, en las tradiciones surperuanas el cielo nocturno es el espacio de origen de las plantas cultivadas (quinua, cañihua, coca) y sus semillas son propiedad de las estrellas; de manera semejante, los camélidos sacan su fuerza vital de las estrellas que son sus guías o ñawikuna (ojos) al punto que se identifica una constelación denominada Llamaq ñawin (la guía u ojo de donde surgen las llamas). Algunas de las estrellas se reconocen específicamente como illas: Larilla, Catachillay, Orqochillay, Awkillay, Tarilla, Unuchilla Catachilla, entre otras, y de alguna manera la propia Luna o Killa (Bauer y Dearborn 1998; González 1995; Condarco 1995). No obstante, junto a este origen estelar de la vida, los mitos refieren también la existencia de lo que Pachacuti Yamqui denomina *Imaymana ñawraykunaq ñawin* (las guías u ojos de todo género de seres) que ubica de manera indubitable en el mundo de adentro y a las que podemos identificar como *illas/enqas* o *enqaychus* (Flores 1977: 219), espíritus arquetípicos de las especies, a la manera de los i' nato saanka'rite que reconocen los matziguengas.

De hecho la tradición oral andina reconoce una doble fuente de animación de los seres. De un lado, están las *illas* que caen del cielo nocturno (*hanan* femenino), cual la lluvia de estrellas que ocurre la noche previa al primero de agosto en las inmediaciones del apu Awsangate (Condori y Gow 1982: 14); y de otro, las *illas* que brotan de la tierra en lugares liminales como el seno de grutas y cavernas o la ribera de lagos y lagunas. Por ejemplo, en Hanqopacha y Wayqon (Andahuaylas) los niños comuneros recogen en abril pequeñas rocas sueltas que tienen la apariencia de cuyes en miniatura esculpidos por la naturaleza; después de recoger las *illas* de las cavernas, los niños las entierran en las cuatro esquinas de la cocina del hogar para que estos animalillos se reproduzcan (Mendoza 2002). En general, la reproducción del ganado implica la acción de *illas/enqas* o reproductores que proceden del mundo de adentro y que los *apus* cuidan como parte de sus propios rebaños. Es razonable, por ello que las *illa* tengan atributos subterráneos y celestes al mismo tiempo, ya que siendo piedras naturales concentran también el poder del rayo (*hanan* masculino) que ha caído sobre ellas (Lira 1973: 89).

Se puede decir que los seres que pueblan *kay pacha* sacan su fuerza vital tanto de las estrellas como del mundo subterráneo. Este convencimiento es coherente con la idea de las almas o "sombras" múltiples del ser humano, donde el alma mayor surca el cielo en forma de estrella para esconderse hacia el lado de Apu Qhoropuna, el alma menor hace un viaje terrestre difícil e ingresa al mundo subterráneo de los muertos, en tanto que el alma del medio se queda en el cuerpo físico del difunto o cadáver (Valderrama y Escalante 1980: 245).

En este sentido, en la cosmología andina hay una circulación de energía vital, un intercambio entre los espacios constituyentes del cosmos, cuyos momentos

críticos están signados en términos cosmológicos por los equinoccios de septiembre (que inaugura el tiempo en que predomina el mundo de adentro) y de marzo (que expresa el tiempo gobernado por el mundo de afuera). El universo está gobernado por dos fuerzas opuestas y complementarias, cuya existencia y encuentro es condición indispensable para que haya vida en la tierra.

### *Resumen de lo que sabemos sobre el mundo de arriba*

Para los andinos, el mundo de arriba es una inmensa región atravesada por un río (la Vía Láctea) llamada *Mayu* en quechua y *Hawira* en aymara. En el mundo de arriba o mitad superior llamada *hanaq pacha* existen los seres celestes, de aspecto brillante (el Sol, la Luna, las estrellas, los cometas) y en un nivel más cercano a la interfase habitan los fenómenos atmosféricos, el rayo, el relámpago, el trueno y el arco iris. Estos seres deificados no tenían de manera alguna el carácter de omnipotentes.

La Vía Láctea, conocida en el mundo andino como *Mayu*, o Río Celestial, sirvió a los Incas como eje de orientación ritual. Las constelaciones representaban animales que se trasladan por el espacio celeste. Los animales se acercaban periódicamente a beber las aguas del gran río o bañarse en ellas para rejuvenecer. La tradición oral refiere que algunos animales celestes cazan a otros, los acechan y van tras de ellos. Los amazónicos, en particular, conciben también a la Vía Láctea como un río, dicen los achuar que las estrellas son un reguero de huevos de tortugas charapa que los depositaron a la ribera del gran río (Descola 1996: 101).

*Hanaq pacha* existió antes que aparecieran el Sol, la Luna y otros cuerpos estelares ocupando sus ubicaciones actuales. Si bien la pareja Sol-Luna es la más destacada entre los cuerpos estelares, la cosmovisión de diversos pueblos identifica dioses tan o más poderosos que ellos.

Sol y Luna eran humanos, habitaban en principio sobre la superficie de la tierra y alcanzaron su estatus divino al ascender al cielo donde ejercitan de manera regular sus atributos de poder. En la tradición andina, estos cuerpos celestes subieron al cielo desde las islas Titicaca (Isla del Sol) y Coatí (Isla de la Luna). En efecto, el Sol -se decía- había aparecido por primera vez en una roca sagrada en una isla del lago Titicaca (Bauer y Stanish, 2003: 26). Una vez que la pareja divina se estableció en el cielo, las estrellas, cometas, nebulosas y demás elementos estelares formaron su corte (León Barandiarán 1938).

En los relatos míticos predomina la idea de que el Sol y la Luna son esposos. Algunos mitos refieren que la Luna era hermana y mujer del Sol, lo que no acarrea problemas ni contradice lo anterior, pues entre los inkas y probablemente otros pueblos prehispánicos el matrimonio entre hermanos fue aceptado en tratándose de los gobernantes considerados de origen divino. La tradición achuar difiere algo de esta explicación, pero reconoce el principio parental,

pues, en su cosmovisión, Sol (Etsa o Antu) y Luna (Casi Nantu) son hermanos y varones ambos.

El mundo de arriba tiene entre sus atributos fundamentales el determinar la alternancia entre el día y la noche, proporcionar calor y proveer el agua del cielo indispensable para los seres que habitan *kaypacha*. La lluvia es unas veces el desborde de las aguas del gran río o lago estelar y la orina de las estrellas es el rocío de la mañana (Baer 1994: 94). Al parecer las semillas de diversas especies domésticas provienen asimismo de *hanaq pacha* y fueron obtenidas por héroes intermediarios. El mundo de arriba emite también señales a los hombres, señales que permiten anticipar acontecimientos respecto al comportamiento de la naturaleza y, excepcionalmente, respecto a grandes sucesos fastos y nefastos.

Cobo señala que todos los animales y aves de la tierra tenían en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento de ellos, atribuyendo este oficio y ministerios a varias constelaciones de estrellas. El jesuita anónimo coincide con esta información y anota que "(...) en cada uno de estos dioses y estrellas había las ideas y modelos de aquellas cosas que tenían por cuidado y oficio". No ha faltado crítica que considera estas afirmaciones como producto de la influencia platónica en cuanto a la teoría de los modelos, como el propio Acosta resultaba advirtiendo en su tiempo (Aguirre 1995: 346). Sin embargo, una amplia etnografía respalda en esencia la certeza de tales creencias entre los andinos, creencias prehispánicas que también conservan diversos pueblos amazónicos actuales.

Los hombres andinos decían descender de las estrellas. Los antiguos mochicas se creían descendientes de cuatro estrellas primitivas o sea de dos parejas matrimoniales de astros que habían procreado a todos los mundos (León Barandiarán 1938: 7). De algunas estrellas se dice que eran humanos, y se afirma que la sangre de un hombre esparcida en el cielo se convirtió en grupos de estrellas. En tiempos primordiales era cotidiano el trato con los seres estelares, facilitado por el tránsito a través del Omogoito inkite, cordón umbilical o liana vertical que conectaba a los mundos (Ferrero 1967: 403; Baer 1994: 140). Las estrellas continuaron relacionándose por mucho tiempo con los humanos, dando lugar a descendencias semidivinas.

Para los matziguenga contemporáneos, las estrellas del cielo, aunque tienen estas apariencias son espíritus en figura humana. El nombre general para todas es *impokiroite* (de



Fig. 37: Asa estribo de huaco moche, dibujo de J. Goite (2005), su lado interno sugiere la representación de las lianas-panki o trenzas-simpa que conectaban los espacios primordiales del cosmos.

impokiro, estrella); pero según su categoría, se dividen en osariite, los más grandes, y en ananeriite, los más pequeños (Alegre, 1979: 41). Los atengariite, son espíritus que a veces se manifiestan en el cielo como estrellas rutilantes, ellos poseen yerbas de virtudes prodigiosas (kaokiroschi) las que, según su especie, sirven para curar ciertas enfermedades; pero otras, las que no conocen los simples mortales, sirven para dar la perfección e inmortalidad a los que el destino señala. Los atengariite se encargan de aplicar al ojo de las almas el gajo de estas yerbas (Alegre 1979: 46).

En los confines de la tierra y de los ríos, allí donde la tierra se une con las aguas del mar, el cielo y el mar se tocan, el cielo está más cerca de la tierra y lo estuvo mucho más en tiempos primordiales. Uno de los confines estaba hacia oriente, siguiendo las aguas del Amarumayu, Otro de los confines en el océano pacífico, más allá de las islas costeras. Según esto, Pachakamac sería el marcador de uno de los confines, el situado hacia occidente o puesta del Sol.

En mitos amazónicos se puntualiza que la luz diurna proviene de las plumas de diversas y numerosas aves o bien por la totalidad de todas ellas reunidas en el penacho o diadema del Sol. Por su parte, la Luna y las estrellas lucen penachos hechos con plumas del ave *paucar* que irradian la luz nocturna. Coincidentemente, los paucares acostumbran salir y ponerse en actividad a la puesta del Sol (Ferrero 1967: 422).

En la cosmología andino amazónica, la luz diurna es fundamental para el mantenimiento del orden natural y social. La afectación del Sol o su cambio de curso son signos definitivos de trastrueque o *pachakuti* universal. Hace mucho tiempo desapareció el Sol, y el mundo estuvo oscuro durante cinco días. Entonces las piedras se golpeaban unas contra otras y los morteros y los batanes se levantaron contra sus señores, que también fueron atacados por sus llamas tanto en los establos como en los campos (Taylor 1987: 81).

## **7.2 Upaymarka o el mundo de los muertos**

Las ideas que los andinos elaboraron sobre los muertos no se limitan a un pensamiento sobre ultratumba, sino que forman parte de una manera coherente de ver y explicar el mundo. Por otro lado, pese a la forzada evangelización cristiana, una buena parte del discurso andino prehispánico sobre los muertos continúa dando sentido a la existencia humana y el orden social en muchas comunidades quechuas y aymaras. De hecho, una abundante etnografía contemporánea ayuda a desestimar juicios que proceden tanto de la desinformación en que puede incurrirse como de los estereotipos que inducen a caer en lugares comunes.

Hemos juzgado productivo abordar la materia a partir de un presente etnográfico que recoge ideas con las que fuimos socializados desde la infancia, nues-

tras propias observaciones profesionales en los últimos treinta años, así como lecturas etnográficas reveladoras que se anota en la bibliografía, todo lo cual proporciona un material que visiblemente puede ser enriquecido con la contribución de las fuentes etnohistóricas conocidas y, principalmente, con el aporte de los estudios iconográficos que experimentan extraordinarios avances en la actualidad (Hocquenghem 1987; Golte 2004 y 1994; Arsenault 1995).

### *La estructura binaria del cosmos*

La concepción andina sobre el universo responde a un principio de oposiciones binarias que maneja las dimensiones temporales, espaciales y sociales. Sabemos que en términos espaciales el cosmos presenta dos niveles: Uno el mundo de arriba o *hanaq pacha* y otro el mundo de abajo o *ukhu pacha*. En términos temporales, la mitad del curso solar en el cielo diurno es de la vida, desde el amanecer hasta el medio día, y la otra mitad es de la muerte del mediodía al anochecer; así también se puede decir que la mitad de la noche es de la muerte del anochecer hasta la medianoche, y la otra mitad de la vida, esto es de la medianoche al amanecer. En términos sociales, el mundo de arriba es masculino y solar, mientras que el mundo de abajo es femenino y lunar, constituyendo ambos una pareja del mundo astral. En esta visión, la existencia de los mundos de arriba y abajo equilibra el universo, respondiendo a un principio de estructuración por pares opuestos.

Entre las dos dimensiones opuestas se manifiesta un espacio liminal de encuentro interactivo o interfase, el *tinku*, que asegura la subsistencia y la reproducción de las especies a la vez que genera el futuro conforme al modelo de generación humana (Golte 2003b). Es decir, existe un espacio liminal intermedio o *kay pacha*, cuya continuidad depende del encuentro cíclico entre los mundos de arriba y abajo. *Kay pacha* es entonces un producto de la complementación y del equilibrio entre planos que se superponen.

La dualidad quedaba refrendada con la atenta observación de los ritmos de la naturaleza. En particular con la alternancia del día y la noche, de la época de lluvia y la de secas, del tiempo frígido y del caliente, mudanzas que determinaron el diseño de un calendario anual en el que las divinidades ayudaban a asegurar un desarrollo con tránsitos previstos y deseados.

### *El inframundo o mundo de abajo*

En esta estructura del universo se concibe a los mundos de arriba y abajo como contrapartes que se mueven uno en dirección al otro, se encuentran, y luego de alejarse después del encuentro tornan a buscarse nuevamente. Tal movimiento de los opuestos tiene un símil concreto en el curso aparente que tienen el Sol y la Luna vistos desde *kay pacha*, mientras el Sol, se mueve de oriente a occidente, la Luna lo hace en sentido contrario, los eclipses se explican como el ayuntamiento de ambas divinidades, pero éstas tienen un período



Fig. 38: Upamarca, el pueblo de los muertos o "Tierra de las sombras". (VA del MIE de Berlín, dibujo de J. Golte).

de encuentro generatriz que ocurre entre los equinoccios de primavera y otoño teniendo como ápice el solsticio de verano.

El mundo de abajo o de la noche, es el lugar de las profundidades terrestres y acuáticas, que está habitado por diversos seres cuya actividad guarda relación y tiene influencia sobre los humanos. Los espíritus que moran en *ukhu pacha* o *manqha pacha* pertenecen por naturaleza a la oscuridad. El mundo subterráneo está poblado por los ancestros originales, por los

espíritus de sus descendientes muertos, que son los *hupani*, *hupay*, o *supay*, y por una multiplicidad de seres subterráneos y subacuáticos. Aunque los humanos muertos se hallan entre los principales habitantes de *ukhu pacha*, por su relación con la sociedad viva, no son los únicos seres de este espacio, ni necesariamente los más poderosos.

Se trata de un mundo que guarda las semillas de la vida y que permaneciendo una mitad del tiempo en reposo entra en intensa actividad en el curso de la otra mitad del tiempo. Al parecer alberga fuerzas contenidas que eventualmente escapan por las aberturas de la tierra o por las puertas de comunicación que se abren en momentos críticos como son los equinoccios de setiembre y de marzo.

Los humanos muertos forman una sociedad llamada *Upamarca*, que no debiera ser entendida como «tierra del silencio o tierra de los mudos», sino más bien como «tierra de los espíritus o de las sombras» (Parker y Chávez 1976: 68; Gonzalez Holguín [1608] 1989: 673). En efecto, la tradición oral refiere que los muertos no se mantienen mudos ni inertes; por el contrario, se hallan en actividad y están organizados bajo un régimen jerarquizado. Abundan, además, representaciones iconográficas que muestran a los muertos en situaciones festivas y cumpliendo acciones tanto rituales como domésticas.

Estos espíritus, *upani* o *supay*, tendrían una doble composición. Por un lado un poderoso componente energético de origen subterráneo que daría lugar a lo que los habitantes de Fuerabamba (Apurímac) conocen como *Kuraqqaq alma* o alma mayor, descrita como una sombra oscura o profunda. Por otro lado un componente vinculado al cielo nocturno a la cual llaman *sullkakaq alma*, que los mismos campesinos de Fuerabamba asocian con una estrella brillante que tras la muerte de las personas se introduce al mundo de adentro a través del cráter del volcán Qhoropuna (Valderrama y Escalante 1980: 245). Aquí una vez más, el producto del encuentro entre espacios opuestos pertenecerá a la inter-

fase, lo cual sería coherente con el hecho de que *chawpikaq alma* o el alma del medio se queda en la sepultura para siempre y no emigra hacia *ukhu pacha*.

Según los mitos de Huarochirí en tiempos muy antiguos había unos *wakas* llamados Yanañanca y Tutañanca que representarían no tanto a una primera época de caos y oscuridad sino al dominio del mundo de la noche, al que Santa Cruz Pachacuti llama *tutayaqpacha* en contraposición a Punchawpacha o Pachapaqari, el tiempo de la luz diurna.

Una diversidad de monstruos marinos caracteriza la iconografía moche, estos monstruos salen eventualmente a la tierra generando desorden y el oscurecimiento del mundo, dragones, amarus y contemporáneamente toros ariscos que emergen de las lagunas. Los monstruos de la oscuridad Moche tienen evidente semejanza con los Yawira que describe Pachacuti, destacando sus espinas de pescado en la espalda, sus colmillos y otras veces el gigantesco caracol que forma su cuerpo. En el mar amenazan monstruos morena, cangrejos, malaguas, rayas y ballenas asesinas (Golte 1994). En tiempos pretéritos o de *tutayaqpacha* los peces habían sido seres humanos, como descendientes de una antiquísima raza de enanos que poblaron las riberas de los lagos (León Barandiarán 1938: 4). De las lagunas continúan emergiendo los *Yawirca* o *Amaru*, bestias monstruosas con orejas y colmillos y barbas, con alas, orejas y colas, con muchas espinas como de pescado en la espalda, los dragones moche (Pachacuti 1993: 224).

Entre los diversos seres de origen subterráneo se puede mencionar a los *hapiñuño* y *achacalla* (Pachacuti *ibid*:183), los mismos que andaban visiblemente en *kay pacha* en tiempos de *tutayaqpacha*. La mitología de Huarochirí refiere al *hugi*, un animal peligroso y poderoso, resistente a los rayos y a la lluvia, que podía recorrer grandes distancias por caminos subterráneos y que era capaz de absorber el *kamay* de los dioses animadores (Taylor 1987: 271). El *muki* que refieren los mineros de los Andes peruanos y que los de Bolivia llaman Tío, un ser de forma humana, del tamaño de un niño de diez años, que a veces se presenta en los socavones como perro negro o sapo, puede ser generoso o llegar a matar cuando está acosado por el hambre (Salazar 1997: 421-45) es un ser subterráneo que puede haber sido reinterpretado de diversas formas. *Hugi* y *Muki*, definitivamente tienen que ver con el niño *Occe* u *Ojje* (Niño *Oqe*), un pequeño Jesús de los socavones poseedor de dientes de oro, orejas y rayos del mismo metal áureo, al que se rinde culto en Huancavelica.

El mundo subterráneo es activo, sus habitantes están preocupados por activar su *kamay*, lo que al parecer ocurre a condición de recibir una cuota de energía generatriz de los seres del supramundo. Los seres del inframundo se caracterizarían por ser sexualmente hiperactivos, aunque su capacidad genésica estaría condicionada por la contribución seminal del mundo diurno y de la superficie. Seres de origen subterráneo que eventualmente se sitúan en puntos liminales de la superficie, como los *wachoaq* o *uma mallku* que custodian las bocatomas de los canales de riego y otros como las *hapiñuñu*, *mikhala* y *qatjua* en lugares

solitarios, se hallan en permanente disposición de acosar sexualmente a mujeres y hombres del mundo de los vivos.

Existen también seres capaces de forzar las puertas del inframundo y transitar de uno a otro lado, en este sentido es generalizada la imagen del jaguar u *oto-rongo*, del zorro, *tiwla* o *qamaqe*, de la araña o *pacha*, y la mosca *chiririnka*. Algunos de estos seres transitantes tienen incluso la apariencia de animales inofensivos como los monos y lagartijas. Su extraordinaria movilidad y aptitud de traslado los hace apropiados para actuar como intermediarios entre los hombres y el mundo de abajo.

El hecho que el jaguar pueda ver y cazar durante el día pero también durante la noche, lo acredita como un dominador tanto del mundo de la oscuridad cuanto del mundo diurno, de ahí su poder propiciador del *tinku* o encuentro entre realidades opuestas. Por encima de estos poderes, tienen carácter extraordinario aquellos seres que no solo emergen a la superficie sino que pueden proyectarse eventualmente al espacio estelar como lo hace el *amaru*, como *yaku mama/sach'a mama* en *kay pacha* e *Illapa* en *hanaq pacha*.

La acción de las deidades tutelares o *wakas/apu* es significativa en la administración y control de las fuerzas de *ukhu pacha*, ya que sin una intervención protectora los hombres no podrían controlar las enfermedades ni los desordenes de la naturaleza que provienen del mundo interior.

#### *Los puntos liminales y el acceso a ukhu pacha*

Aunque los puntos liminales entre *ukhu pacha* y *kay pacha* son múltiples (la cima de las montañas, los lagos y lagunas, los manantes, las paqarinas, etc.), el paso a las almas de los muertos se les franquea por puntos específicos. Las almas de los muertos comunes siempre van al oeste o *kunti*, donde se halla la entrada o puerta del sol poniente que las almas toman como referencia para descender al inframundo.

Para los pueblos altiplánicos la entrada al inframundo se encuentra en la cordillera occidental y más exactamente en la cima del Qhoropuna. Para los habitantes de nuestro litoral marítimo se encuentra mar adentro, es decir, en una isla; según algunos relatos en la isla de Guanu o Wanu (en las islas de las aves guaneras). De manera similar, los Mapuche de las zonas costeras ubican la morada de las almas en islas occidentales, como por ejemplo la isla Mocha (Ortega 2001).

Cuando un individuo de *kay pacha* muere, su espíritu hace un viaje de retorno a *ukhu pacha*. Allí los *nawpa* nacen viejos y en el curso de su nueva vida rejuvenecen paulatinamente hasta que una vez convertidos en criatura vuelven a nacer en *kay pacha* (Hocquenghem 1987: 31; Velásquez 2001: 168). La idea de una secuencia nacimiento-envejecimiento-muerte seguido por otra del tipo reingreso-rejuvenecimiento-nacimiento, se inspira en la reaparición de los as-

tros tras haber descendido por el horizonte al mundo de los muertos. Así como el sol renacía cada día reapareciendo en Vilcanota o *Willka uta* (la casa del Sol naciente), así también se pensaba que los espíritus rejuvenecidos en *ukhu pacha* volvían a encarnar en nuevos seres vivos.

El destino de cada individuo después de la muerte dependía del status que alcanzara en vida y de la clase de muerte que experimentó. El inka al morir pasaba a convertirse en Illapa o Rayo. Se dice que las criaturas y los niños que morían sin haber experimentado los placeres sexuales se convertían en estrellas y ocupaban un lugar en el firmamento.

El cadáver, *aya* o *aqoy*, era sepultado de diversas formas. Los señores y sus dignatarios eran depositados con solemnidad en cámaras mortuorias, junto con sus esposas y sirvientes que debían acompañarles y servirles en *ukhu pacha*. Entre los inkas y otros pueblos prehispánicos se acostumbraba momificar a los gobernantes, las momias de los ancestros deificados eran objeto de culto.

La tradición revela que el viaje a Upaymarka ocupaba y ocupa un lugar importante en la cosmovisión andina. No sólo se cree que los vivos viajan al mundo de los muertos, sino también que los muertos pueden incursionar ocasionalmente al mundo de los vivos.

#### *El viaje al mundo de los muertos*

Los campesinos de los Andes del sur creen hoy mismo que el individuo tiene tres espíritus: El alma mayor, el alma del medio y el alma menor. En la región altiplánica del Perú y Bolivia el alma principal es llamada *ajayu*, el alma del medio es *kuraji* (coraje) y el alma menor es ánimo o *animu* (Fernández 1999: 60; Santos, F. 1988; Oblitas 1978: 36-38). El *kuraji* se queda en el cuerpo físico o cadáver y cuando éste es embalsamado continua existiendo y acompañando a los suyos. Este espíritu es aparentemente el que acompañaba al *mallki* en las campañas guerreras junto a las huestes de su linaje en tiempos del Tawantinsuyo.

Cuando alguien muere, sus deudos organizan ceremonias y realizan rituales que tienen la finalidad de ayudar al espíritu en su camino. Los antiguos peruanos enterraban a sus muertos envueltos en mantos, se les ponía comida para cuando sintieran hambre, ya que el viaje que se emprendía habría de ser extremadamente difícil, el alma tendría que atravesar territorios accidentados, cruzar ríos, pasar por lugares fríos y calurosos, y trepar pendientes según el lugar en que habitó en vida.

En nuestros días, todavía se envía al difunto diversos objetos que le han sido útiles durante su vida, así por ejemplo sus instrumentos de trabajo o de música. Cuando los familiares se olvidan de colocar algún elemento indispensable entre su ajuar funerario, se ven obligados a recurrir a otro difunto posterior para enviarle a través de él aquello que se requiera. También se dice que es bueno criar alguna vez un perro negro o enterrarse con él, porque este animal ayuda y guía al alma en el duro camino al *ukhu pacha* (Acosta 2001, Bascopé 2001, Rozas y Calderón 1999, Zans Candia 1991). En algunos lugares se aconseja darle de comer carne de caballo al perro, para que adquiera mayor fuerza y velocidad. Se piensa que así podrá cumplir mejor el cometido de cargar el alma y hacerle atravesar el *alqo chimpa* (el cruce del perro, un lugar liminal en la ruta del alma).

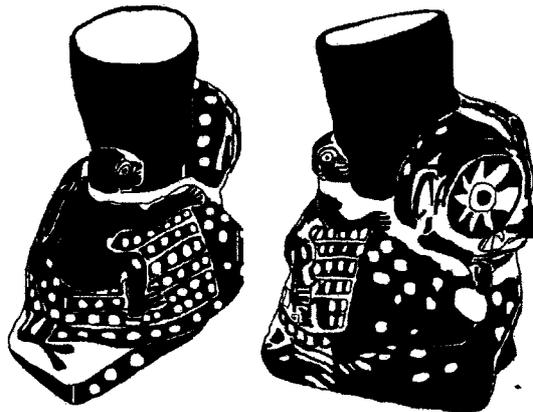


Fig. 39: Viaje al mundo de los muertos a espaldas de una lechuzca. Ceramio del MfE Berlín VA 3711 fotografiado y dibujado por J. Golte.

Otros animales han ocupado también el lugar del perro, como compañero, guía o transportador de los espíritus de muertos hacia el mundo de adentro. En unos casos, las llamas negras eran los acompañantes esperados, en otros lo eran algunas aves como los buhos y lechuzas como se comprueba en evidencias iconográficas notables.

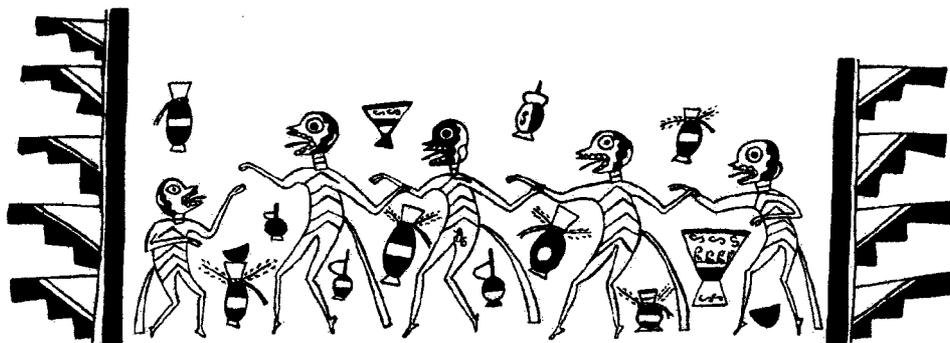


Fig. 40: El baile de los perros. Representación moche identificada por J. Golte.

El *alma qateq* es el psico-pompo, con la particularidad de que antes que guía u orientador del espíritu del muerto, es el encargado de extrañarla, de conducir los ritos de desvinculación de la misma. Al morir, el individuo deja el *ayllu*. Sus

propios parientes se encargarán entonces de desvincular ritualmente a su alma de todo aquello que consideraba suyo. En realidad sus almas o sombras son conminadas a abandonar *kay pacha*. El tránsito hacia el mundo subterráneo está lleno de dificultades y comprende un largo itinerario que obliga a pasar por varios pueblos: *Alqo Ilaqta* o el pueblo de los perros (cánidos), *Michi Ilaqta* o el pueblo de los gatos (felinos), *Wallpa Ilaqta* o el pueblo de las gallinas (aves), y *Qowi Ilaqta* o el pueblo de los cuyes (roedores).

Otro rito prehispánico era el velorio de los muertos o *paqariku*, semejante al *wantiay* que todavía se practica en comunidades de Otavalo-Ecuador (Cachiguango 2001). En el *wantiay* participan todos los deudos del fallecido en compañía de familiares y otros miembros de la comunidad. El grito de: "¡*Wantiay*...!" que se repite varias veces en la ceremonia fúnebre es una fórmula que remarca la invitación al alma para que inicie su viaje y para que los espíritus de sus antepasados arriben y lo acompañen guiándole en su camino a *ukhu pacha*.

Waruchaka en el sur andino peruano, según otras versiones Waruychaka o Achaychaka, un puente tendido sobre piedras hacinadas, conecta a la tierra familiar con las tierras extrañas que hay que atravesar para dejar *kay Pacha* con destino a *ukhu Pacha*, el inframundo. Una de las rutas que los humanos siguen después de muertos incluye el cruzar este puente, que está tejido con cabellos humanos y cuelga sobre el río Map'a mayu. Una caída de este puente peligroso podía convertir al espíritu del muerto en un alma errante, lo que podría suceder si sus familiares no le aseguraban las ceremonias fúnebres correspondientes. Map'a mayu: o Río Sucio, acepta ser traducido también como «río de la menstruación», una especie de marcador que separa lo fértil de lo no fértil, el embrión del sólo huevo .

Cuando los espíritus de los muertos arriban a Upaymarka no se extrañan de nada; todo parece ser una prolongación de la vida terrenal, salvo que la vida en ese nuevo mundo se desenvuelve de noche. Las personas que viven en ese mundo son hospitalarias y reciben con solicitud a los recién llegados, esperándolos en las inmediaciones del Qhoropuna.



Fig. 41: Baile de los muertos. Iconografía moche, dibujo de J. Gotte.

En una representación moche que muestra una fiesta de los muertos, aparecen mujeres muertas con criaturas también muertas en su lliclla, con niños que les jalen la ropa, con otros que tocan la antara en pareja. Algunos de los muertos son hombres con indumentaria de guerra, mientras que otros son músicos

que tocan la tinya. Otras escenas del mismo tipo muestran personajes que llevan tocado de felino y otros con tocados de aves marinas, y hay unos más que llevan estandartes que parecen ser hojas grandes (Golte 2004b). Es visible que hay una visión sociomorfa que conserva la división del trabajo y la jerarquización consecuente entre los habitantes de Upaymarka.

En diversas representaciones moche aparecen además vasijas grandes con tapa que llevan la sogá como signo de que se trata de ofrendas. En estas escenas, y otras parecidas, aparecen seres vivos, en tanto que mujeres y niños vivos están ausentes. Esto podría responder a la idea de que los varones ligados al mundo de arriba (masculino) deben compartir sus energías con los habitantes del mundo de abajo (femenino). Al parecer, la memoria o historicidad está reservada a la sociedad viva con la participación de los ancestros eternizados mediante la petrificación. Los individuos de la sociedad de los muertos no conservan memoria sobre la vida que llevaron en *kay pacha*. Para ellos todo comienza de nuevo. Allá, se dice, los hombres trabajan igual que en esta vida pero sin preocupaciones por el comportamiento de la naturaleza. Cada individuo recibe una dotación de ganado para pastorearlo, pero no recibirá vacas ni ovejas. Los espíritus se emparejan nuevamente olvidando sus obligaciones pasadas.

Puede decirse que los *ñawparuna* o espíritus de los muertos no tienen memoria y así podría interpretarse también el nombre de su pueblo Upaymarka, «el pueblo del olvido». Sin embargo, la articulación con la sociedad viva va a mantenerse, ya que en fechas determinadas los muertos no sólo recuperan la memoria sino que atraviesan las puertas del inframundo y retornan en forma pasajera a visitar a los suyos, lo que ocurre por lo general en Ayamarkayquilla o el mes de los muertos, que coincide ahora con la fiesta de Todos los Santos.

Las fiestas de los muertos o aquellas en las que éstos participan en *kay pacha* corresponden al período de *ruphaymita* que va del solsticio de setiembre al de marzo, pero más puntualmente al tiempo que corre entre el mes de noviembre y el mes de febrero, cuyo centro es el solsticio de diciembre o de verano. Este período se caracteriza por la presencia de lluvias, cosmológicamente es el tiempo en que el sol viejo se sumerge en el inframundo y opera su rejuvenecimiento. El 31 de octubre es el día de las almas de los niños (que son los que volverán más pronto), el primero de noviembre es el día de los vivos y el dos de noviembre el día de los difuntos mayores. En el día de los muertos las gentes ofrendan comidas a sus antepasados y el encuentro con ellos se representa mediante la preparación de *t'anta wawas* (criaturas de pan) y *t'anta achachis* (antepasados de pan) que se disponen sobre un tapete negro (el cielo nocturno). En *ruphaymita* se transita del hambre a la abundancia, de la siembra a la cosecha, con la inestimable participación de los antepasados.

En los pueblos andinos, el culto a los muertos aglutina las identidades de sangre, territorial y religiosa. Los tiempos de la muerte y la vida interactúan y se soportan mutuamente.

### 7.3 El *tinku* como principio de interacción

A lo largo de este trabajo se ha insistido en el carácter liminal culturalmente atribuido a las montañas de los Andes. En efecto, sus cumbres por un lado, y las lagunas por otro son consideradas como *paqarinas*, lugares de origen por donde se cree que hombres y animales emergen del inframundo hacia la superficie de la tierra, pero también *chinkanas*, lugares de ingreso o puertas por donde se puede desaparecer o trasponer hacia el mundo interior. No es extraño, por lo tanto, que en estos espacios liminales se produzcan encuentros, esperados o no, entre el mundo de arriba y el mundo de abajo en términos espaciales; y, entre el pasado y el presente, en términos temporales. Al parecer los encuentros o *tinku* que operaban en las montañas eran considerados indispensables tanto para la supervivencia individual de los seres vivos, cuanto para la reproducción de las especies. La producción y dotación del agua era quizá la manifestación más visible del encuentro entre opuestos complementarios.

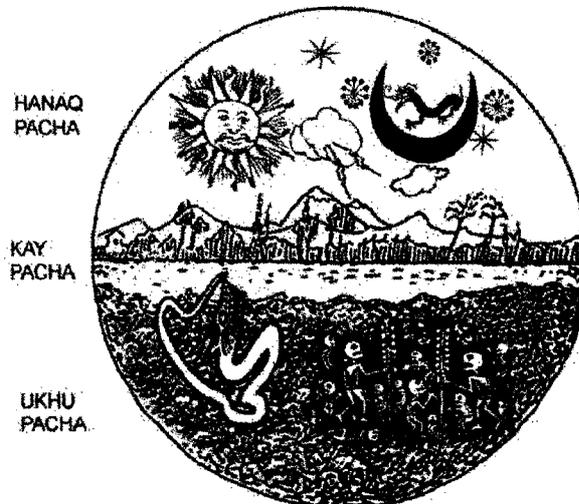


Fig. 42: Representación de los espacios primordiales del cosmos andino y su interfase.

Un principio de oposiciones binarias, que interpretan los ritmos de la naturaleza y concurren en la explicación de la generación humana, ha servido como recurso conceptual para que las sociedades andinas se piensen a sí mismas. La complementariedad de pares opuestos supone así una interacción generadora entre dimensiones consideradas diurna/masculina y nocturna/femenina implicadas en una relación de intercambio. Bajo este principio, la realidad es explicada en términos de oposiciones duales macho-hembra, blanco-negro, etc., y de consecuentes uniones en las que los opuestos de cada par se complementan el uno con el otro, originando el cambio así como la reproducción de lo existente.

La palabra quechua *tinku* deriva del verbo *tinkuy*, que quiere decir aparear, emparejar, crear balance, acomodar dos partes iguales y opuestas; de ahí que el sustantivo *tinku* presente como significados concordantes los de: convergencia encuentro, unión y equilibrio. En general un *tinku* implica la concurrencia de dos partes o grupos diferentes, pero el encuentro o unión que produce algo nuevo insiste en la idea de que este proceso de confluencia implica también cierto contexto de violencia que precede a los cambios; en efecto, la variante lexical *tinkuña* significa que estas dos partes o grupos se confrontan o entran en combate. Por lo tanto, *tinku* hace referencia, de un lado, al lugar del espacio y al tiempo en el que se encuentran dos fuerzas en oposición, esto es, a las circunstancias en que dos elementos o partes se juntan el uno con el otro; y, de otro, concierne propiamente al encuentro de dos fuerzas polares, cuya unión produce una nueva entidad, sentido que supone una comunicación e interacción entre los segmentos opuestos que se manifiestan en la naturaleza o en la sociedad.

En su sentido de encuentro, *tinkuy* remite tanto a la confrontación de opuestos como a la unión de los mismos. De hecho, el concepto *tinkuy* supone que la aproximación de fuerzas opuestas produce una tensión entre ellas, tensión que las atrae y une para producir o generar algo nuevo. Por ejemplo, las fuentes de aguas termales son consideradas resultado del *tinku* entre lagunas; del mismo modo, el "matrimonio" entre aguas de diferentes lagunas propicia las lluvias (las lagunas suelen formar parejas macho-hembra, como en T'aqata y Qochasaywas de Grau Apurímac). En el pensamiento popular las aguas del mar y las de las lagunas están íntimamente relacionadas, la conjunción de aguas de diferentes lagunas o de una laguna con el agua del mar, tiene la virtud de propiciar la lluvia con mediación de las montañas. En todos los casos, la conjunción generativa implica una transición riesgosa que debe ser controlada ritualmente. Un *tinku* inusual o imprevisto puede desatar un cataclismo o caos incontrolado.

En los *tinkus* de carácter cósmico, es visible que el encuentro de los espacios opuestos vaya acompañado de señales dramáticas como diluvios, lluvia de fuego, movimientos tectónicos, eclipses, paso de cometas, entre otras. Este mismo sentido opera en el ámbito de lo social donde, por ejemplo, la noción de *tinku* contiene el juego carnavalesco llamado *pukllay* que consiste en una competencia de combate ritual con empleo de látigos o disparos de honda. Finalmente, el sentido de convergencia equilibrada se expresa en el *siray*, unión sexual o de géneros entre dos actores, sea divinos, humanos, animales o cosas, orden que precisa el encuentro de lo masculino/macho con lo femenino/hembra. Algunas expresiones particulares pueden ser un eclipse solar, el apareamiento de los camélidos, la confluencia de dos ríos y aún la ejecución unísona de instrumentos musicales considerados opuestos.

Cabe diferenciar *tinkus* naturales y *tinkus* rituales, con sus respectivas representaciones simbólicas. Los *tinku* rituales tendrían como principal propósito propiciar que los *tinku* naturales se produzcan con consecuencias equilibradas

y armónicas. En los Andes se practica corrientemente muchos *tinku* rituales a lo largo del año, incluyendo los *pukllay* o juegos de enemigos.

### *El «tinku» cósmico*

Los *tinku* de orden cósmico ocurren en circunstancias particulares o desencadenantes, por ejemplo en los equinoccios y en las lunaciones, cuando se producen eclipses, cuando caen cuerpos celestes sobre la superficie terrestre, cuando la tierra se cubre con densa neblina, a la hora en que el día cede el paso a la noche o en las noches de tormenta. Los escenarios en que se produce un *tinku* de orden cósmico tienen como signos exteriores a los movimientos tectónicos, la agitación de las aguas en las lagunas, la presencia del arcoiris y la lluvia meteorítica en algunos casos.

El *tinku* cósmico tiene un carácter amenazante por la magnitud de las fuerzas en despliegue. Por el contrario, el equilibrio entre las *pacha* de arriba y de abajo asegura un flujo deseable de energía sobre la tierra habitada por la sociedad viva. Los espíritus de las montañas y los de los lagos y lagunas tienen un papel esencial en el mantenimiento de este equilibrio y actúan visiblemente como conectores y mediadores entre lo alto y lo bajo. Los mitos reiteran con insistencia el papel mediador que en estos encuentros les corresponde a los dioses/montaña.

El espacio estelar interconecta con la interfase y el inframundo a través de puertas reales o simbólicas habilitadas para el paso solar en los equinoccios, también para el tránsito de otros seres celestes en circunstancias liminales. Los espacios subterráneo y subacuático del inframundo interconectan con boca (*t'oqo*), ojos (*pukyus*), y sexo (*qocha*) visibles en la superficie de la tierra. Al parecer, se concibe un flujo de energía de arriba-abajo y viceversa. El *tinku* "al revés" genera un flujo de energía arriba → abajo, en tanto que el *tinku* procreador origina por oposición un flujo de energía abajo → arriba.

Una interconexión particular se corresponde con los solsticios, que marcan el tránsito entre los espacios masculino y femenino al interior tanto del supramundo cuanto del mundo de adentro. La importancia asignada a este tránsito reside principalmente en el reconocimiento de los cambios que experimenta el ciclo del agua. El paso del tiempo húmedo al seco y viceversa se muestra indisolublemente vinculado a los actos propiciatorios de la fructificación y el consecuente balance de las cosechas logradas, pero también al equilibrio entre pastos y ganado. Una evolución deseable de estos tránsitos demanda la acción favorable de un conjunto de fuerzas cósmicas y telúricas.

Objetivamente, el control de las fuerzas cósmicas y telúricas procede mediante la petrificación de las divinidades tutelares. Una *wanka* particular asentada en el origen de las aguas, junto a un manantial, una laguna o un pantano, representa la petrificación de una fuerza poderosa, capaz de sujetar y dominar a los seres de la noche, en particular a los que transportan el agua. Yanawanga, por ejemplo, mantiene las fuentes o laguna de la cuenca que lleva su nombre; y

otras *wankas* lo hacen por doquiera que circule el agua temporal o permanentemente. Los espíritus de las montañas cumplen también de manera efectiva la tarea de controlar las fuerzas cósmicas que concentra el rayo. No obstante, el poder controlador de los dioses/montaña puesto de manifiesto en el irresistible magnetismo que se les reconoce, eventualmente podría no ser ejercido si los hombres dejaran de cumplir sus obligaciones rituales.

En los mitos estudiados aparece por ello, y de manera insistente, la ocurrencia de diversos *tinku* fuera de control, *tinkus* que se vinculan a la idea de desorden, caos y destrucción. En estos casos, el rayo parece ser elemento desencadenante del desorden cuando se manifiesta de manera inusitada escapando al control de las divinidades que sujetan su fuerza.

Un tema notable en el ciclo mítico de Apu Mallmánya es su enfrentamiento o *tinku* con Waqoto, que algunas versiones míticas identifican con un jefe militar del ejército chanka que se dirigía a tomar la ciudad sagrada del Cuzco. Los relatos de otra variante apurimeña narran una suerte de hecatombe cósmica en la que apu Tintayparo vence a Waqoto atravesándole el corazón con una estrella incandescente. Los apus se atacaban con las fuerzas de la naturaleza y proyectiles descomunales que al caer originaban cráteres en la región llamada Qoyllurmana (donde caen las estrellas). Evidencias de este tipo de situaciones y sus correspondientes representaciones se hallan en otras toponimias como Goyllariquisga (Qoyllur llik'isqa) o estrella despedazada que designa un lugar en Pasco donde se supone se produjo una lluvia de meteoritos (Espinoza 1979: 178; Pérez 2002: 307), Qoyllur Chayana lugar en las proximidades de Chajaya-Bolivia que según la tradición fue escenario de una dura contienda entre los apus Pumasani y Atichamán, ocasión en la que una estrella se incrustó en la tierra delimitando los dominios de ambas divinidades (Oblitas 1978: 140).

Los *tinku* cósmicos conllevan también respuestas descomunales del mundo de adentro. Las avalanchas de lodo y piedra (*waykos*, *lloqllas* o *illankus*) en las inestables cuencas de los Andes, son pensadas como fuerzas animadas por un espíritu monstruoso que tiene la forma de animal con cabeza de perro y larga cola de pescado. Otros describen al animal como un burro, caballo, mula y hasta un chivo. En Cajamarca se dice que uno de estos espíritus, el *alcayua* u *olcayo*, sale de las lagunas o de los *pukyus* ocasionando derrumbes en su carrera impetuosa e incontenible. En casos menos severos se piensa que el animador del desorden es un pequeño animal parecido a un perro sin ojos ni pelos que montado sobre la cresta de las avenidas, se desplaza causando pachachari a cualquiera que encuentre a su paso y al menor contacto.

Los relatos fundacionales de diversos pueblos cajamarquinos, como es el caso de Liapa, aparecen vinculados a tiempos de crisis y destrucción, en los que se desata la furia cósmica por acción del rayo que exacerba el poder transformador de las aguas. Las tormentas y, en particular, el rayo, destruyen la tierra y generan la necesidad de un subsecuente renacimiento. Se atribuye al rayo la capacidad de sobrepasar los límites de los espacios fundamentales del cos-

mos. Ora aparece en el mundo de la superficie, surgiendo del fondo de las lagunas, ora se yergue como serpiente alada y se proyecta a las regiones celestes, cayendo nuevamente con poderosa energía sobre la tierra. La fuerza del rayo se manifiesta como luz y calor fulminantes, cuando no como fuerza hidráulica envolvente.

Las enfermedades son también vistas como una manifestación del desorden en situaciones de *tinku*, amenaza capaz de extenderse si saliese de control. Las épocas en que aparecen las lluvias son vistas como especialmente riesgosas. La humedad, la nieve, el granizo suelen ser acompañantes de males diversos que amenazan tanto al hombre como a los animales y plantas, estimándose en mucho la protección y auxilio curativo que puedan proporcionar los dioses montaña. Sobre el papel de las *wakas* en la curación de enfermedades, los mitos de Huarochiri ofrecen algunos ejemplos sumamente explícitos como el de Lloqllaywankupa y Makawisa (Taylor 1987:299; 289).

Es por eso tan importante para los andinos, el controlar la fuerza de los espacios en conjunción, trátase de lluvias, movimientos sísmicos, erupciones volcánicas u otros fenómenos, procurando aplacarias si ellas se desatan amenazando con su poder destructivo. Sin embargo, está visto que las fuerzas destructivas adquieren propiedades generatrices en cuanto media la petrificación. Las *wankas*, y los beneficios que ellas otorgan, testimonian el equilibrio de la unión productiva entre opuestos.

#### *El «tinku» como batalla ritual*

Una de las representaciones rituales de la idea de *tinku*, lo constituye el llamado "juego de enemigos", batalla ritual que enfrenta de manera violenta a dos bandos socialmente opuestos, originalmente constituidos por miembros de las mitades *hanan* y *urin* en diversos grupos étnicos. El ritual es en sí una representación del encuentro entre las mitades *hanansaya* o *alasaya* (lado de arriba) y *urinsaya* o *majasaya* (lado de abajo), cuyos miembros simulan combatir o contienden efectivamente en un acontecimiento que ocurre preferentemente en época de carnavales. Este *tinku* ritual es un evento de poder y fuerza enraizado fuertemente en la tradición andina (Hopkins 1982:169), el mismo que remata expresando la unidad de las partes complementarias en los grupos sociales comprometidos.

Acosta documenta este *tinku* o *pukllay* (juego) en 1590. Cobo ([1653] 1956) señala que el *tinku* se practicaba en el segundo mes llamado *camay*, el día que se veía la luna nueva de ese mes en el que se reunían los hombres que ya habían pasado por el *warachiku*. Al parecer, en muchos casos el período festivo del *pukllay* terminaba con luna llena, momento que daba paso a una segunda secuencia ritual. El nombre que Guamán Poma ([1615] 1993: 180) asignó a este período fue *pacha pucuy* (esto es *pacha poqoy* = época de maduración de la tierra, y no "soplar o rogar a la tierra" como equivocadamente consignan algunos traductores). En esta época ciertamente el suelo está humedecido por

las lluvias de verano y esto facilita la preparación de las tierras rotatorias o de barbecho sectorial para la próxima siembra.



Fig. 43: Imagen iconográfica plasmada en Qero colonial (Colección particular E. Poli B), tomada de Liebscher (1986: 59). Bien puede ilustrar un *tinku* batalla ritual entre inkarunakuna y hawa antikuna.

En la batalla los participantes de las mitades opuestas se atacan con frutas duras, duraznos o membrillos verdes, trozos de cactus (particularmente la penca del qhewuayllu al que previamente se le saca las espinas), en otros casos con piedras y otros proyectiles disparados con honda o *waraka* (lanzador de estrellas). Algunos participantes pueden morir en la confrontación (hasta promediar el siglo pasado el *tinku* todavía era ejecutado por participantes que en estado de embriaguez podían llegar a situaciones de extremo enardecimiento y ferocidad), mientras que la mayoría sobreviviente comparte al final un banquete o *qarakuy* de celebración. En tiempos prehispánicos, según informa Molina ([1574-75] 1989: 111), después de las batallas las *wakas* y los mallkis o momias de los señores de Hanan Cuzco y Urin Cuzco eran conducidas a la plaza Waqaypata y ubicadas en los lados correspondientes a sus mitades donde se les ofrecía comida y bebida. Tras dos días de regocijo, con cantos y danzas, todos se dirigen a las tierras de barbecho para prepararlas durante doce días.

En batallas rituales efectuadas en tiempos contemporáneos se ha observado que estos encuentros empiezan con un enfrentamiento cuerpo a cuerpo, en el que la superioridad se dirime a latigazos o a puñete limpio. Los participantes llevan *ñuq'us* (manoplas de cuero) y anillos en los dedos, a cuyo impacto revientan las carnes del contrincante. Cuando uno de los bandos se siente perdedor y empieza a replegarse, se inicia la pedrea que objetivamente es una lluvia de piedras. Los que quedan en el terreno de lucha junto con los muertos, son los triunfadores, y al ayllu respectivo le corresponde un año de mando y hegemonía sobre el otro. Terminado el enfrentamiento, en algunos lugares las autoridades de cada mitad se disparan con flores y luego se abrazan renovando sus lazos de familiaridad. En Layme (Bolivia) una de las mitades se denomina hermano mayor y la otra hermano menor (Harris, citada por Hopkins 1982: 173).

En diversas comunidades el *tinku*, llamado también *tupay*, es ocasión propicia para el enamoramiento como ocurre en Cotabambas-Apurímac, donde existe la

ceremonia nocturna del *tikapallana* (recojo de flores) en época de carnaval, fecha en que se baila, se bebe y canta de noche con participación de grupos de varones y mujeres jóvenes que se retiran en parejas cuando concluye la ceremonia. En Chayanta (Bolivia) luego de la batalla ritual las parejas de jóvenes practican encuentros sexuales. En otros pueblos el deseniace es un intercambio en el que los hombres del lado victorioso se llevan a las mujeres y los bienes del lado vencido. Hay pueblos en los límites de Cuzco y Puno donde los varones raptan a las mujeres después de una batalla ritual, dándose algunos casos en que son las propias jóvenes las que se dejan robar (Mejía Huamán 1999:56). Es de advertir que en los *tinku* batalla no necesariamente se produce el combate directo entre todos los miembros de las partes opuestas, como ocurre en Paqariqtambo-Cuzco donde el *tinku* ritual se re-presenta mediante el enfrentamiento de las autoridades o jefes de los ayllus/mitades (Urton 1994: 127-8).

Las batallas rituales tienen como elemento explicativo a la necesidad de asegurar la producción de los campos de cultivo, y la reproducción tanto de los animales domésticos cuanto de los seres humanos bajo el cuidado benevolente de los dioses/montaña. El derramamiento de sangre humana en el *tinku* batalla parece constituir un elemento propiciatorio destinado a asegurar una abundante cosecha. Se considera que la mitad que elimina a un mayor número de oponentes es la que ha de obtener una cosecha más abundante. Los “juegos de enemigos” y encuentros sexuales de carácter ritual se realizan justamente antes de la cosecha, que origina el período de mayor dinamismo en el intercambio de productos agrícolas.

La fertilidad de la tierra y la reproducción del ganado son vinculadas visiblemente al ayuntamiento humano. Con motivo del *tinku* de carnaval (una de las dos oportunidades anuales en que Pachamama “se abre” o expone su sexo) los jóvenes de Kuyo Grande y Chawaytiri (Cuzco) recibían palos de tres metros que llamaban vara y que recuerdan a los palos de plantar prehispánicos, los que en el *tupay* servían de instrumento indispensable en el baile de “cruce de varas” entre los capitanes entrante o *mosoq kapitan* y saliente o *mawk'a kapitan* (Roca, Casaverde, et al 1966: 89). Esta práctica ritual fue llamada con mucha razón “juego de cañas” en el siglo XVII (Urton 1994: 135).

El *tinku* batalla enriquece visiblemente los significados de las representaciones del *tinku* natural (por ejemplo cósmico) con representaciones rituales que enfatizan límites sociales y geopolíticos. En este sentido, es una práctica que las colectividades utilizan para realinear identidades y reafirmar jerarquías políticas en su seno (Urton 1994: 130). Este acento en el delineamiento de los grupos sociales e incluso en el reconocimiento de los límites espaciales ayuda a explicar por qué las batallas rituales son referidas como un “juego” o *pukllay*. Por ello, es ciertamente válido afirmar que en las culturas andinas el juego se vincula a los márgenes del grupo social, esto es a las líneas entre mitades, mejor dicho, a la línea de encuentro entre mitades.

Martínez (1996: 297) considera el carnaval como una época de desorden, en tanto que Isbell (1979) observa que las exploraciones y el delineamiento de los límites en el *tinku* se conectan con la creación simbólica de un nuevo orden. Desde esta perspectiva el *tinkuy* expresa la conjunción dialéctica de fuerzas opuestas cuyo movimiento anima la naturaleza y sostiene el orden de la vida social. Junto a la reproducción de las especies, el *tinku* consolida la organización político-social ratificando los lazos territoriales y de parentesco que vinculan a las partes de las distintas unidades sociales. El *tinku* reúne a dos elementos que proceden de direcciones opuestas e intercambian información, como sucede en el *tincuthaptatha* o encuentro de los que van y vienen en el camino, de los zorros de arriba y los zorros de abajo.

Se ha dicho que no es dable afirmar que el dualismo simbólico suponga necesariamente la existencia de un dualismo sociológico. No obstante, se debe tener en cuenta que el *tinku* batalla es un caso visible de relación entre un *tinku* simbólico (ritual) y el sistema de mitades, interconectados a la vez de manera compleja con marcadores del tiempo (Urton 1994: 117-8).

Entre los quechua de Lamas del oriente peruano subsistía hasta hace relativamente pocos años la práctica del *tinguy* que enfrentaba en batalla a miembros de linajes opuestos en febrero (Carnavales) y junio (Hábeas Cristi). Por ejemplo, Panduro (2001: 268-70) reporta peleas sangrientas o *tinguy* entre los Sangama y los Salas. A esta institución ritual se le atribuía como finalidad la de congregar en gran escala a los lamistas quechuas en el centro de Lamas y reparar el clima de convivencia general que podía haberse visto afectado durante el año. Aquí también la guerra ritual era un medio para el restablecimiento de la armonía social, una evidencia más de relación entre dualismo simbólico y el llamado dualismo sociológico en los pueblos andino amazónicos.

### *El tinku sexual*

La unión de contrarios o *tinku* entre lo femenino/abajo y lo masculino/arriba se produce en lugares y circunstancias liminales, permitiendo así reproducir lo existente y ordenar el futuro. Como ya se ha dicho, opera una doble homologación explicativa: En un extremo de la realidad, la propia naturaleza es producto del equilibrio entre macho y hembra; en el otro, la sociedad de los hombres

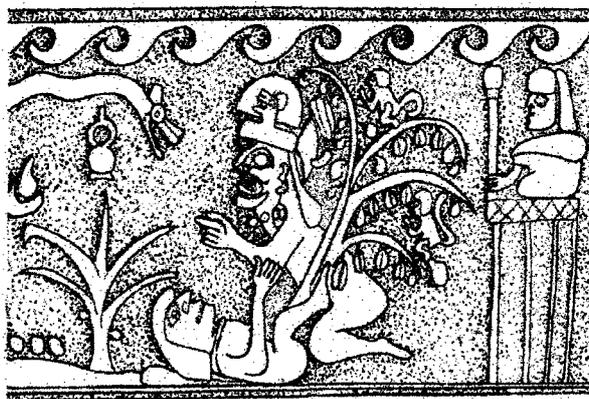


Fig. 44: El tinku creador (según Golte 1996: 525). Originalmente mostrado en Golte 1994: 114.

instalada en *kay pacha* replica el orden cósmico que supone la confluencia de los mundos de arriba/*hanaq pacha* y de abajo/*ukhu pacha*, para una armónica integración en la interfase terrestre o *kay pacha*.

El *tinku* procreador reproduce lo existente y perenniza los linajes vinculados al ancestro deificado. Mediante el encuentro procreador la divinidad encarna en las cabezas vivas de su linaje, multiplica su descendencia y ordena las relaciones entre los vivos. Un *tinku* de este tipo entre *hanan* y *urin* o, lo que es lo mismo, entre lo masculino y lo femenino, da origen, por ejemplo, a los derechos de los patrilinajes históricos y concretos de las mujeres sobre la distribución de las aguas mediante canales de irrigación.



Fig. 45: *Tinku al revés* en ceramio moche. Museo Nacional de AAH. Dibujo de R. Sánchez.

En un *tinku* al revés se apoya más bien la entrada de la divinidad diurna al mundo de la noche, acto que se concibe como una complementación entre lo vivo homologado con lo masculino y lo muerto homologado con lo femenino. El poder creador que surge del *tinku* entre vivos y muertos, muestra -a decir de Golte- cómo la capacidad histórica de un individuo, aunque sea divino, surge de una acción concreta en la conjunción de opuestos (Golte 1996: 522).

El ciclo mítico de Sawasiray Pituseray puntualiza el *tinku* de dos ancestros deificados, uno masculino y otro femenino, cuya unión y consiguiente petrificación se constituye en garantía de fertilidad y reproducción para los pueblos que se consideraban a sí mismos sus descendientes. El otorgamiento de una mujer a un varón poseedor del agua o capaz de obtenerla, es una manera de referir que un ayllu adquirió derechos para aprovechar el agua mediante uno o más canales de regadío. Las acciones atribuidas a los personajes del mito sugieren una secuencia ritual en la que el acceso sexual compromete recíprocamente a dos grupos complementarios (urcos y lares), que reconociéndose emparentados comparten recursos en un espacio determinado.

De modo similar, el *tinku* amoroso entre Apu Mallmanya y Mama Pukuta, aseguró en un tiempo primordial la presencia de lluvias en la cuenca del río Oropeza (Grau-Apurímac), luego de una confrontación violenta en la que Mallmanya venció a su rival Waqoto en un *tinku* batalla. En este caso, la victoria en una contienda de pares, resulta estableciendo jerarquías que se evidencian en favores amorosos que la divinidad femenina concede a la divinidad masculina triunfante, asegurando así una dotación de lluvias abundantes para todos sus

descendientes. El orden establecido es garantizado mediante la presencia eternizada de las divinidades tutelares. En consecuencia, los *apus* son el recurso conceptual que permite asegurar el futuro mediante una actualización del pasado y, de este modo, el acontecer social se hace recurrente en armonía con los ritmos de la naturaleza, pues todo se recicla y se equilibra a partir de las tensiones que generan los cambios.

Desde el punto de vista social, el *tinku* de géneros que caracteriza al movimiento vital del universo tiene en el acoplamiento sexual una de sus representaciones más objetivas. No obstante, en una perspectiva cosmológica, para que la organización del espacio subsista en estabilidad es indispensable que se produzca el encuentro equilibrado entre el día y la noche, entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. En este sentido, el ciclo mítico de *Awsangate* y *Qhoropuna* explicita una manera de estructurar el orden social en un amplio espacio geográfico, con la participación de los dioses/montaña. Recordemos que el antiguo Qollasuyo está marcado por la presencia de las cordilleras oriental y occidental de los Andes del sur, que representan al día/vida y la noche/muerte respectivamente, principios que tienen su *tinku* en el Nudo de Vilcanota.

#### *El emparentamiento simbólico*

Los ciclos míticos estudiados arrojan también referencias sobre diversas expresiones de emparejamiento o *tinku* eminentemente simbólico, que establecen correspondencias y relaciones de reciprocidad entre los dioses/montaña y los hombres.

El discurso mítico respalda la generación de alianzas que se expresan en vínculos de parentesco simbólico. La divinidad puede establecer alianzas específicas y conceder su especial protección a quien decida o acepte dedicarse a su servicio, asignándole el estatus de hijo o hermano. Este *tinkunaku* permite que el chamán actúe como emisario del espíritu de la montaña o como su intermediario en el ejercicio del poder. El enlace entre ancestro y "escogido" se traduce en un conjunto de fórmulas que remarcan la complementación de opuestos jerarquizados. Tal el caso del chamán cajamarquino que afirma ser hermano mellizo de Silvestre, el burro de Yanawanga.

En muchos lugares del mundo andino subsisten prácticas que permiten establecer relaciones de parentesco simbólico. Las personas pueden hacerse compadres o comadres mediante el "topamiento" o *tinkunaku* ceremonial. En el Cuzco, por ejemplo se acostumbra hacer el bautizo de las *t'anta wawas* (muñecas de pan), acto que vincula a los supuestos padres y padrinos con lazos de afecto y reciprocidad u "obligación".

### La convergencia musical

El carácter de encuentro o la unión de un par es expresada también en el ámbito de la música, como puede observarse en la ejecución de la flauta de pan altiplánica actual, ampliamente difundida en Perú y Bolivia. En la fiesta de San Bartolomé o de los chutillos de Potosí, que se celebra el 24 de agosto de cada año, se ejecutan cuatro danzas populares: la morenada, los caporales, la tarqueada y el tinkuy. En este caso, la danza del *tinkuy* es de origen netamente potosino, y los elementos simbólicos asociados a ella aluden al enlace de espacios opuestos apelando a recursos que tienen una notable profundidad en el tiempo; por ejemplo, en el desfile de 1990 los danzantes llevaban imágenes de arañas en sus aguayos, como aquellas que los moche (400 a 650 de nuestra era) ya empleaban para representar la idea de *tinku*.

El *tinku* musical es también competencia o enfrentamiento en primera instancia, ya que en las "tropas" de ejecutantes concurren varias familias hasta constituir un conjunto que se enfrenta con otro homólogo, cual ocurre en los encuentros de *alabaya* versus *majabaya*. La música es particular y se acompaña de flautas de pan (*siku*, *julajula*, *kantu*, *ayarachi*, *chiriguano*, *laquita*, etc.) y charango. Las flautas se hallan formadas por dos instrumentos llamados *ira* y *arka*, zampoñas de doble fila que se consideran como mitades complementarias, porque el par de opuestos forma una unidad en conjunto.



Fig. 46: *Tinku* de flautas de pan. Detalle de ceramio moche originalmente traspuesto por Kutscher 1950 (Dib. Golte).

*Ira* está compuesta por dos filas pares (con ocho más ocho tubos, y en otros casos seis más seis) y *arka* por dos filas impares (con siete más siete tubos). En el *tinku ira-arka* una melodía sólo puede ser construida con los sonidos alternados producidos por ambos instrumentos que resultan implicados así en una estética musical dual vinculada de algún modo a la diferenciación sexual. La zampoña *ira*, considerada macho, conduce la ejecución musical; y la zampoña *arka*, considerada hembra, va detrás (Valencia 1992: 9). Por lo tanto, se puede considerar el *tinku de ira-arka* como expresión ajustada a un modelo en el que *ira* se corresponde con el lado derecho, lo diurno y lo masculino, asociados al mundo de arriba; en tanto que *arka* se relaciona con el lado izquierdo, lo nocturno, femenino, caracteres asociados al mundo de adentro. Al parecer en tiempos prehispánicos las flautas eran de uso masculino y los tambores y otros instrumentos de percusión de uso femenino. En cualquier caso, también el *tin-*

*ku* musical se revela como fruto de la armónica interacción entre los opuestos complementarios.

#### 7.4 *Apus* o dioses de los cerros

En años recientes, el tema de los «dioses montaña» ha concitado renovado interés. De un lado, se han incrementado las investigaciones arqueológicas de alta montaña y, de otro, se ha venido esbozando la necesidad de despertar una conciencia mundial para preservar los frágiles ecosistemas montanos mundiales como una manera concreta de contribuir al bienestar de la humanidad, al punto de haberse nominado un Año Internacional de las Montañas<sup>57</sup>; sin embargo, todavía no se capitaliza suficientemente los adelantos antropológicos y etnohistóricos alcanzados en los últimos treinta años, en apoyo a una mirada interdisciplinaria sobre el dominio de las montañas.



Fig. 47: Vista global de la Cordillera de los Andes en el continente americano.

Muchas montañas son veneradas como centros de poder sea del cosmos, del mundo o de una región. En el continente asiático, el Kailas (Tibet-China) y el Gunung Agung (Bali-Indonesia) replican el modelo del mítico monte Meru, eje del universo según la cosmología hindú y budista. Para cristianos y judíos, el monte Sinaí tiene un significado especial por ser el lugar donde Yavé entregó a Moisés las Tablas de la Ley. Los antiguos griegos, consideraban al monte Olimpo como residencia de Zeus y su corte divina.

En el caso particular del mundo andino, no se trata de una o varias montañas consideradas sagradas de manera aislada. Aquí, los espíritus de las montañas se insertan dentro de un sistema mayor constituido por wakas o adoratorios que servían como referentes para reconocer y organizar el espacio. La amplia difusión de las wakas/apu o dioses montaña podría explicarse por la particularidad geográfica de un territorio atravesado por la Cordillera de los Andes, con sus altas montañas sólo comparables con la Cordillera del Himalaya.

<sup>57</sup> La Asamblea General de las Naciones Unidas declaró por Resolución A/RES/53/24 al año 2002 como Año Internacional de las Montañas, durante el cual debía desarrollarse una serie de eventos destinados a difundir la importancia del desarrollo sustentable de las zonas de montaña en diversos países de todo el mundo.

En efecto, en los Andes el poder de las montañas es atribuido a la presencia de deidades que habitan en ellas. Se mira a las montañas como fuente de vida, fecundidad y sanación; en particular, como entidades proveedoras de agua.

Los ciclos míticos revelan tradiciones de culto a las cumbres, en cuya cercanía se establecieron adoratorios o lugares para la presentación de ofrendas. Las montañas estaban vinculadas con el mundo de adentro o *ukhu pacha* y, según diversos relatos, los ancestros fundadores actuaban como animadores de hombres, animales y especies vegetales. Los inkas y otros pueblos que los precedieron pensaban que los espíritus de sus ancestros poderosos residían en las montañas y allí les rendían culto. A los antepasados se les consideraba presentes a través de sus momias y de sus representaciones que consistían en ídolos de piedra o metal (Álvarez [1588] 1998: 82). Los ancestros deificados conservaban poder sobre el presente y sobre el mundo de los vivos. Era reconocida la ingerencia de estas entidades en las actividades agrícolas y pastoriles frente a las cuales asumían un rol protector o tutelar. Destaca el hecho de que tales ancestros deificados eran convocados por sus descendientes reales o simbólicos en situaciones de gran riesgo y particularmente para enfrentar la guerra. Los Inkas, por ejemplo, acostumbraban llevar como acompañantes a ciertas representaciones de la waka Wanakawri cada vez que tenían que salir del Cuzco o cuando emprendían una campaña bélica.

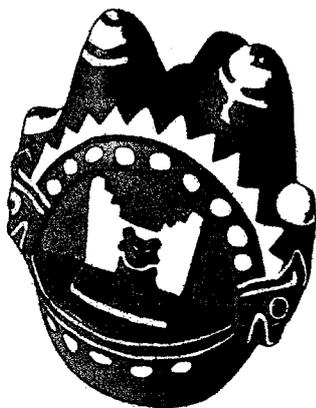


Fig. 48: Dios de las Montañas en su adoratorio. Cerámico moche, Museo de Berlín. Fotografiado por J. Golte (2004), dibujo R. Sánchez.

Las *wakas/apu* fungían, además, como marcadores espaciales, coadyuvantes en la apropiación del espacio. Ubicadas en los *seques* o líneas imaginarias, las *wakas/apu* servían eficientemente de patrón ritual y ruta para el desplazamiento de las ofrendas sacrificiales conocidas como *capacocha*, ayudando al desarrollo de las rutas caravaneras en los Andes.

Los distintos pueblos de los Andes identificaban y aún identifican a sus *apus* específicos con ciertas diferencias y particularidades, por lo que algunos estudiosos, como Martínez (1983), consideran que detrás de la denominación común de *apu* se esconden distintas personificaciones y que, por ello, los contenidos que se atribuyen al concepto *apu* se muestran a veces contradictorios, siendo dudosa su unidad semántica.

A nuestro juicio, esta percepción es equivocada. Aunque cada deidad montaña pudo personificar a un espíritu o ancestro particular, la naturaleza de todos los *apus* o *achachilas* es hoy en día la misma. Unos y otros espíritus tutelares cumplen funciones semejantes y comparten rasgos tan similares que hacen

posible considerarlos como una unidad conceptual panandina. Aún tratándose de distintas deidades, hay que insistir que todas ellas participan de una naturaleza y atributos comunes a la categoría *apu*.

*Apu* es una categoría, como lo son la de los ángeles y la de los santos del imaginario cristiano, que reúnen a personajes individualizados, con nombres y hasta historias propias. No se discute que existan unas categorías de ángel y de santo a las que se afilian personajes de existencia espiritual, con capacidad de intervenir directamente en asuntos de la vida humana y de intermediar entre el cielo y la tierra. De manera análoga, la categoría *apu* en la arquitectura religiosa andina engloba a todos los *apus*, reconociéndoles una misma naturaleza, pero permitiendo distinguir diversos grados de poder en el sistema interactivo con el que se explica el mundo.

Ciertamente, las deidades montaña más que seres angelicales se muestran como personajes que alguna vez fueron humanos, a la manera de los santos, con la particularidad de ser reconocidos como fundadores de pueblos o linajes y de ser pensados como entidades espirituales eternizadas, poseedoras de una energía vital (*kallpa*) animadora o reproductiva (*kamay*), la misma que bajo ciertas circunstancias comparten con sus descendientes.



Fig. 49: Representación de la deidad de las montañas. Museo de Berlín, ceramio moche fotografiado por J. Golte (2004).

Junto con la *Pachamama* o Madre Tierra, los *apu* son las deidades más persistentes dentro de la concepción religiosa andina, pese a los drásticos cambios históricos. Bien sabemos que a partir de la evangelización cristiana las antiguas *wakas/apu* fueron sistemáticamente demonizadas, hasta conseguir una relativa identificación intencional de los dioses/montaña con el diablo. Entidades particulares conocidas como *supay*, *wateq* y *saqra*, entre otras, sirvieron como materia prima para construir con elementos nativos la idea del demonio occidental. A los ojos extraños del europeo de los siglos XVI y XVII, los *apu* se sumaron a la larga lista de personajes "infernales" anatematizados, no sólo por su condición de divinidades de los pueblos vencidos, sino también por la representación teriomórfica que se les atribuía culturalmente. La ampliamente difundida imagen felínica de las deidades andinas

o la del cóndor, halcón, zorro, etc., fueron identificadas como supuestas representaciones de obvio carácter maléfico.

### *Apu, wamani y otras denominaciones de los dioses montaña*

En el estado tawantinsuyano hubo un uso amplio del concepto *apu*, cuyo examen puede ayudar a comprender la extensión político-religiosa del término que hoy mismo identifica a los dioses montaña.

Tras de la figura del Inka, el Qhapaq Apu o monarca supremo, existió un Consejo Mayor constituido por cuatro gobernadores, a quienes se reconocía como *apus*. Cada *apu* representaba un *suyo* o cuadrante del imperio. Pese a su alta jerarquía e identificación con el Inka los puestos de *apu* no eran hereditarios. Por debajo de este Consejo Mayor, existían también otros jefes o administradores de poder conocidos como *tocticoc apu*, especie de gobernadores provinciales que ejercían responsabilidades judiciales y administrativas (Kendall 1989: 60-62). Algunos jefes tribales y *kurakas* podían recibir también el tratamiento de *apu* (Pachacuti [1613] 1993: 227).

De otro lado, los grados más altos dentro de la organización del ejército inka empezaban con el *apu* (capitán al mando de 2,500 hombres) y *apurantin* (adjunto del capitán), prosiguiendo en orden ascendente con el *hatun apu* (comandante de 5,000 hombres), *hatun apurantin* (adjunto del comandante), *apus kipay* (comandante en jefe) y *apusquip rantin* (adjunto al comandante en jefe) (Kendall 1989: 98).

No fue, sin embargo, sólo en el aparato político y militar donde se dieron cargos de alta jerarquía identificados con el término *apu*. "En cada provincia un agente, el *Apupanaca*, era designado por el emperador para seleccionar las jóvenes y ser responsable de organizar su permanencia en el *acllawasi*" (Kendall 1989: 77). Dado que algunas de estas *acllas* podían llegar a convertirse en servidoras, esposas o concubinas del propio Inka, la responsabilidad del *Apupanaca*, cuyo título puede ser explicado como referido al jefe o guardián de la parentela real del Inka reinante, consistía en asegurar la continuidad de su grupo de linaje real, el que habría de mantenerse aún después de su muerte honrándolo como su ancestro.

Asimismo, el título de *apu* se adjudicaba a algunos miembros de la jerarquía sacerdotal, en particular a los que se desempeñaban como ministros del templo de Qorikancha como en el caso de Apo Rupaca y Apo Cama (Pachacuti 1993: 233).

Las referencias anotadas dejan ver que en términos generales el sustantivo *apu* se aplicaba a altos funcionarios y jefes militares. La conclusión lógica es que este concepto estuvo ligado con atributos de poder, jefatura y distribución de mando en las jerarquías superiores. Como se ha dicho el Inka era el Qhapaq Apu o Señor Supremo. Es con este sentido que la denominación *apu* llega a aplicarse a las deidades montaña identificándolas como "poderosos señores" (Álvarez 1998: 77). En las comunidades amazónicas actuales, los jefes o representantes máximos siguen llevando el título de *apus* con que se designaba tradicionalmente a las autoridades tribales.

El término *apu* se traduce como señor o jefe, juez superior o kuraka principal, según González Holguín ([1608]1989: 331).<sup>58</sup> La aplicación de este concepto al modelo sociomorfo de las divinidades, se encuentra, por ejemplo, en la alta montaña con tres cumbres que se llamaba Guamaco, cuyo pico más alto era identificado como apu Guamaco, que querría decir precisamente el halcón jefe o halcón de mayor poder. Los naturales acostumbraban subir anualmente a la cumbre del Guamaco donde practicaban el tinku sexual ceremonial (Polia 1999: 380-81).

En el vocabulario quechua-aymara levantado por Charles Wiener, se consigna *apu* como amo, seigneur, maître, patron, majestueux, imposant, grandiose, bruyant, impétueux, furieux (Wiener [1880] 1993: 831, sustantivos y adjetivos todos ellos indicativos de poder y jerarquía).

*Waman*, *wamani* o *wamanin* servían para designar las reparticiones provinciales del Tawantinsuyo, también indicaban la presencia de mojones con los que se demarcaba los límites territoriales. *Wamanin Apo* era el título que ostentaban los señores de las grandes provincias. Todos estos vocablos evidencian una relación directa con la figura solar del halcón, ave intermediaria entre los dioses y los hombres que los Inkas asociaron a las proezas militares, pero que también está vinculado con altas posiciones dentro de la jerarquía administrativo-militar del imperio inka.

Hoy en día el término *waman* o *wamani* se usa como sinónimo de *apu* para referirse a los dioses montaña. Los *wamanis* tienen diferentes denominaciones según cada región y están jerarquizados según la altura y majestuosidad de sus moradas. En lo fundamental el *wamani* es el dueño de las alturas y de todo lo que habita en sus dominios, se le considera protector del ganado, existiendo un *wamani* para cada clase de animal: llamas, alpacas, ovejas y vacas. Junto a los *wamanis* regionales están los *wamanis* locales e incluso familiares.

Pueblos andinos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac consideran al halcón como símbolo de los *wamani* o deidades que moran en las montañas. En las actuales fiestas del Santiago, Herranza o Sintakuy, de la sierra central y centro sur de los Andes, todos los ritos se dirigen al *wamani* con el propósito de obtener su protección para los animales. Además, cabe señalar que diversos topónimos e incluso apellidos indígenas conservan su identificación con los atributos simbólicos del término *waman*.

En cuanto al término *achachila*, éste tiene origen aymara y está más circunscrito a la región altiplánica del sur andino o antiguo Qollasuyo. *Achachiyaya* quiere decir señor abuelo o señor antepasado. En los diccionarios aymaras modernos, bajo el término *achachila* se encuentra "abuelo" y "espíritus de las monta-

---

<sup>58</sup> Don Martín Pizarro, un indígena aculturado, que por el año de 1540 había alcanzado una relativamente destacada posición social, conservaba la palabra indígena *Apu* para rey o gobernador. Una frase muy característica de don Martín era "¿Cuándo viene el *Apu* de Castilla a librarnos de este cautiverio?". Ver LOCKHART, James (1982: 273).

ñas”; y en Manuel de Lucca, aparece también “antepasado” y “espíritu ancestral” (cit. de Astvaldsson 2000: 70). En su origen, el término *achachila*, parece más circunscrito que el de *apu*, remarcaba aparentemente las identidades locales y la delimitación de fronteras o límites, bajo la garantía de espíritus tutelares petrificados. En general, los *achachilas* se muestran como seres de poder superior a los que la gente considera influyentes sobre la vida comunitaria y el bienestar individual y familiar, sentido que guarda correspondencia exacta con la idea de *apu* o *wamani*.

Existen todavía otros términos como *awki* y *jirka* usados para referirse a los dioses montaña. *Awki* era el título adjudicado a un grupo de aristócratas cuzqueños, príncipes, hijos de los Inkas y aún es empleado para designar a los chamanes que se dedican al servicio de los *apus* o *wamanis* e incluso para referirse a cóndores y halcones como mensajeros de los dioses tutelares; en sentido extensivo se aplicó con el significado de noble, hidalgo y señor. *Jirka* o *hirka* es vocablo del quechua ancashino, se traduce por cerro o montaña, que en quechua cuzqueño se dice *orqo*, sustantivo común extensivo en muchos sitios a los espíritus que habitan las altas cumbres. *Hirka* también se entiende como zona alta con vegetación esteparia (Mendizábal 1989: 169). Un término aplicable, que hoy ha quedado en desuso, es el de *tilli* que en lengua puquina significaba señor de tierra y mar (Polia 1999: 311).

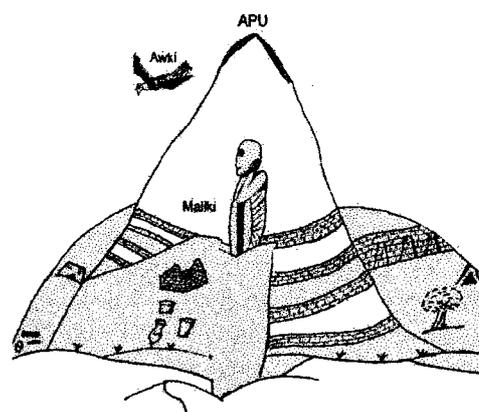


Fig. 50: Apu o deidad montaña. Dibujo basado en Zans Candia (1991).

*Apu* y *achachila*, son términos que se siguen empleando en el mundo andino para identificar a los dioses montaña, y son largamente predominantes sobre otros vocablos usados con este propósito. En la sierra norte, las denominaciones ancestrales han desaparecido y se les llama simplemente cerros poderosos o encantos, dueños o negros, apelando a vocabulario español. Está claro que entre el *Wamani* y el *Apu* hay sólo una diferencia lexical, perceptible en variantes dialectales del quechua, pero sin duda llama la atención que el significante *Apu* tenga actualmente más popularidad que el significante *Wamani* y los otros sinónimos regionalmente utilizados.

#### *Los apus en el sistema de wakas*

Con certeza, sabemos que los dioses montaña, integraban la larga lista de *wakas* que eran objeto de reverencia o culto en el mundo andino a la llegada de los españoles. Información del siglo XVI registra la denominación *apu* para re-

ferirse a importantes *wakas/apu*. algunas *wakas* principales eran conocidas como *apus*. Tal el caso de la *waka* Aporima que fue un oráculo principal reconocido por los Inkas (Pizarro [1572] 1978: 81-83). Asimismo, la Relación de guacas del Cuzco levantada por Cobo y completada hacia 1653 consigna la <guaca> Apuyauira, que ya había en parte presentado Albornoz [1582] como una piedra sobre el cerro de Picchu, que se decía fue un señor principal del Aylo de Maras (Rowe, 1981: 229).

En los albores del siglo XVII aparece ampliamente documentada la denominación *apu* para referirse a importantes deidades montaña. Así tenemos que en 1613 se documenta que la gente del pueblo de Chupamarca de Huancavelica tenía como *waka* a Apu Huamanilla, que hace pensar en un ídolo o illa que representaba a la deidad procreadora ancestral. En el pueblo de Cayara comprensión de Guamanga se rendía culto en 1615 a una triada de *wakas* denominadas -como ya se dijo- Apu Guamaco, Chaupi Guamaco y Sullca o Huayna Guamaco (Polia 1986: 375); el primero de ellos considerado como rey, como mediano el segundo y el tercero como el menor o el más joven. Se advierte entonces que la mayor de dos o más personas del mismo nombre, o el mayor de dos cerros del mismo nombre es llamada *apu*, vocativo este empleado como señal de respeto y pleitesía.

En 1620, Hernández Príncipe visita San Ilfonso de Recuay y halla que allí los huaras adoraban a Apu Huanchan (Duviols 1986: 493). En 1621 se da cuenta que los yaros de Huaylas adoraban a Apu Huahac, una piedra que luego fue quemada por los extirpadores. Fernando de Avendaño en 1656 encuentra que en Otuco veneraban a Apu Liviac Cancharco, divinidad que se decía había caído del cielo a manera de rayo y que luego había tenido muchos hijos a los cuales dándoles un poco de tierra los envió a conquistar y habitar nuevos territorios.

En 1657, Hernando Hacasopoma había enseñado y aún enseñaba a todos los del pueblo de San Pedro de Hacas "(...) que aunque su <apoo> y señor lo habían quebrado y quemado que era el dicho ídolo yanatarqui urave su alma vivía" (Duviols 1986: 219).

En la relación de *wakas* principales presentada por Albornoz, aparecen, entre otras, las *wakas* Aporimac, una piedra a manera de indio; Aputinya, una piedra en un cerro encima del actual pueblo de Amaybamba (Cuzco), considerado dueño de la coca (Pérez Bocanegra 1631: 155, 88); Apuparato, volcán que fue *waka* de los casamallcas; apu Catequilla, *waka* de los huamachucos. Por el año de 1662, los pobladores de Tigllos Provincia de Cajatambo tenían un famosísimo ídolo llamado Apucllamac, que significaba jefe supremo, señor, amo de los carneros de las indias o llamas (Polia 1999: 503).

Como se ve el uso del término *apu* para designar a los ancestros deificados estaba bastante difundido en lo que fue el territorio del antiguo Perú. Era frecuente además que los vocablos *waman* y *apu* se acompañen, indicando la posición predominante de una divinidad entre otras similares. Estas anotacio-

nes y otras observaciones que no han de tardar en aparecer irán demostrando con seguridad la antigüedad de la denominación *apu* para identificar a las *wakas*/montaña.

### *Principales atributos*

#### *a) Fuentes de vida e inductores de reproducción*

Se mantiene la idea de las montañas como lugar de origen o *paqarina* de la gente y otras especies vivientes. Las grietas de las montañas, manantiales, lagunas y otros accidentes geográficos de su entorno son vistos como puertas que comunican con el mundo interior. El surgimiento de los hombres se produce a través de las *paqarinas* (cuevas y lagunas) ubicadas en lugares de origen como el nevado *Awsangate*; y el abandono de *kay pacha* con destino a *Upaymarka*, el mundo de los muertos, ocurre a través de entradas que se ubican en montañas consideradas femeninas como el volcán *Qhoropuna*. En este sentido, los dominios del *apu* son lugares liminales que formaron parte de un sistema de *wakas*, así en *Awsangate* renacen los hombres una vez que sus espíritus han rejuvenecido suficientemente en el mundo de los muertos. Los contenidos simbólicos de unos y otros ciclos míticos experimentan correspondencias y responden a llamamientos mutuos.

Se acostumbra ofrecer sacrificios y ofrendas, eventualmente incluso humanas, en las montañas más importantes. La idea es que este "servicio" agrada a los *apus*, satisface su hambre y ratifica sus obligaciones recíprocas con los habitantes de los lugares que protege. A cambio de las ofrendas que recibe, el *Apu* otorga abundancia de ganado, cosechas y su mediación con *ukhu pacha* y *hanaq Pacha* (a la que hoy pertenece el Dios Cristiano).

Los mitos de *Awsangate* en el Cuzco hacen visible el papel de los *apus* en la distribución de semillas y de los productos indispensables para la subsistencia, se les atribuye una intervención primigenia en la conformación de zonas ecológicas diferenciadas. Es el caso del maíz, cereal otorgado preferentemente a los *Canchis* y al que no accedieron en la misma medida los *Qollas*.

Otros *apus*, como *Mallmanya* de *Apurímac*, son considerados como principio y garantía de la multiplicación del ganado. De sus lagunas emergen míticos reproductores que engendran en los hatos de su respectiva región. Se dice que *Mallmanya*, en particular, alberga un pueblo paradisíaco y que en sus entrañas guarda ingentes minerales y tesoros que sólo pueden ser aprovechados con su permiso.

#### *b) Protectores y sanadores*

Uno de los atributos más significativos de los dioses montaña es su poder sanador y protector contra las enfermedades. Para la gente de los Andes, la mejoría y bienestar de los hombres e incluso del ganado proviene de las acciones

de los *apus* o *achachilas*. Se puede entrar en comunicación con las deidades tutelares mediante el sueño o en sesiones de consulta con la intervención de especialistas, como ocurre en el sur andino; también puede apelarse a procedimientos que llevan al éxtasis y a la obtención de alucinaciones provocadas por el zumo de plantas psicotrópicas, al modo usual en la costa norte y en la región amazónica.

En diversas ceremonias aparece como elemento central e indispensable la mesa de ofrenda para alimentar a las partes integrantes del territorio, mitológicamente personificados en los *apus*, *achachilas*, *wamanis* o *jirkas*. Si las ofrendas no son del agrado del *apu* suele sobrevenir la mortandad del ganado sea por enfermedad o por ataque de sus depredadores. Otra consecuencia, aún más grave, es la enfermedad y muerte de quienes quebrantan su relación de reciprocidad con la divinidad.

En el sur andino, se hace la *tinka* (aspersión ceremonial) al cóndor y halcón con temerosa reverencia cuando se les ve pasar volando, en una práctica semejante a la *mocha* que antiguamente se les ofrecía con ceremonias de manos y palabras llamándoles "hacedor de los hombres" (Álvarez [1588] 1998: 79). El halcón o *waman* sigue siendo actualmente reconocido como sagrado. Su presencia augura buena suerte a los arrieros y viajeros, y también protege o anuncia posibles peligros a los pastores. Aunque hay una figuración predominantemente antropomorfa de las deidades montaña, los cóndores y los halcones representan comunmente a los *apus* y *wamanis* o a sus mensajeros. En los ciclos míticos estudiados, *Awsangate* y *Mallmanya* suelen personificarse en cóndores o halcones, *Sawasiray-Pitusiray* aparece eventualmente en figura felinizada, mientras que *Yanawanga* lo hace bajo la apariencia de un asno.

Las personas enfermas mandan que sus hijos y parientes vayan hasta los lugares de ofrenda en la montaña y hagan sacrificios en su nombre. Ofrecen "pagos" (ofrendas complejas) a sus montañas tutelares demandando que las ayuden a liberarse de las enfermedades e intercedan ante la tierra u otros seres que pudieron haberse apoderado de sus sombras o ánimo. Se cree que las personas una vez muertas, ya en condición de *amaya* o *hiwiri*, se reúnen con los *upani* de sus antepasados y para ello se preparan como si fueran a emprender un largo viaje. El lugar a donde el *upani* o espíritu de los muertos se dirige es *Upaymarca*, quedando entendido que este lugar es más el <pueblo de las sombras>, antes que el <pueblo del silencio> como se ha interpretado con frecuencia.

### c) *Otorgantes y distribuidores del agua*

Como las altas montañas tienen la capacidad de atraer o detener las nubes en sus cimas, los relatos míticos consideran que las montañas, por dentro, están llenas de agua. Por lo tanto, a la montaña y a los seres que viven ahí se les atribuye poder para dotar de agua a los seres humanos.

Esta idea es central en los ciclos míticos estudiados. Los Apus Sawasiray y Pituisiray, son ancestros deificados, dadores y garantes del uso del agua, que al unirse propician la reproducción de las especies. Apu Awsangate es el abuelo o ancestro fundador que gobierna una corte numerosa de dioses montaña, considerado animador o insuflador de vida y paqarina a la vez. Apu Mallmanya, es un ancestro dador del agua y criador de ganado cuyo prestigio es el de poseer riquezas ilimitadas. Yanawanga es una waka principal originalmente comprometida con la dotación de agua a los valles costeros del norte y con el equilibrio de la naturaleza, que hoy goza de prestigio como maestro de las artes curativas.

El atributo dador de agua es, al parecer, arcaico. Excavaciones arqueológicas en la cuenca del Vilcanota han ido revelando restos de patios hundidos como vestigios de un sistema ideológico religioso, en el cual los cerros sagrados fueron sus puntos de conexión allá por el período formativo, como parte de un mapa geográfico cognitivo compartido en áreas geográficas regionales bastante amplias (Zapata 1998: 307).

En las dos últimas décadas se ha confirmado la existencia de adoratorios y enterramientos prehispánicos en muchas de las altas montañas de los Andes, particularmente en los nevados y volcanes como el Misti, Pichupichu, Sarasara, Qhoropuna. En estos espacios sagrados que se ubican sobre los 3400 m.s.n.m., se procesaron oblaciones a las divinidades tutelares y ancestros por medio de rituales complejos donde se incineraban ofrendas, importancia ceremonial que se hace manifiesta en las modificaciones introducidas con la construcción de terrazas, templos, altares y estructuras funerarias.

Siendo la montaña una especie de morada de los ancestros deificados, era frecuente que el ancestro propiamente dicho fuese representado por un ídolo de piedra, madera o por un cerámico de apariencia antropomorfa que era vestido de manera galana y fina. Las representaciones pétreas eran llamadas wankas. Por ejemplo "La wanka Tauris era una piedra de forma de persona con ojos y narices y boca, la mitad enterrada en el suelo, que sería de una bara...al cual adoraba todo el pueblo" (Duviols 1986: 163). Por lo general las wankas eran ubicadas cerca de un puquio creado por un antepasado o de una acequia construida por él. Al parecer la divinidad Yanawanka de la costa norteña, cumplía ese propósito fundamental y era garante de las aguas que alimentaban los valles dominados por el pueblo Moche. Existe la leyenda de que un hombre que había manifestado deseo de ascender a su cumbre, lo hizo pese a los consejos contrarios y quedó convertido en piedra. Según Stiglich, se daba el nombre de Yanawanga a un gigantesco monolito que se hallaba a orillas de la laguna Callacullán del distrito de Cajabamba-Cajamarca (Burga L. 1983:1534).

#### *La categoría apu en nuestros días*

Al llegar a esta parte del trabajo, es oportuno proponer respuestas plausibles a las interrogantes pendientes respecto a: i) la existencia o no de una categoría

semántica llamada *apu*, y ii) la profundidad del enraizamiento de esta categoría en el pensamiento andino prehispánico.

En lo concerniente a la relación entre los apus actuales y las antiguas wakas a que hacen referencia las crónicas de los siglos XVI y XVII, se ha sugerido que los Apus son posteriores a la transformación de las wakas en los santos locales, como secuela de un proceso de evangelización en el que el multiteísmo andino habría aceptado al dios cristiano sin modificar su esencia politeísta. A lo largo de este trabajo se constata que los apus son deidades locales o regionales no necesariamente dependientes de la antigua religión solar del incario y que subsisten con autonomía respecto a la cosmovisión cristiana.

En los casos de Sawasiray-Pitusiray y Yanawanga la tradición oral subsistente es explícita sobre la petrificación, como manera de eternizar la presencia de la divinidad poderosa. Awsangate es quizá la divinidad protectora mayor entre las que hemos estudiado, un prototipo de abuelo poderoso, pues las creencias testimonian que dio amparo y refugio a muchas otras wakas locales que huían de la ira del poderoso Tunupa, en sus dominios las wakas perseguidas se habrían eternizado en forma de carámbanos y bloques de hielo.

Todas estas deidades están comprometidas con la fundación y mantenimiento de un orden, pero de alguna manera también con el conjuramiento del desorden, lo cual es patético en el caso de Yanawanga cuyo ciclo mítico atañe a la confrontación de los rigores cataclísmicos del conocido Fenómeno del Niño. De manera ciertamente particular, la mitología de Apu Mallmanya también se engarza con la construcción de un nuevo orden tras un cataclismo cósmico, con caída de estrellas y lucha titánica entre deidades que se arrojan bolas de fuego.

Ahora cabe explicitar algunos de los elementos que consideramos esenciales en la definición de la categoría *apu*, tal como se presenta aún en el mundo andino:

– *Parentesco*

Los relatos míticos explicitan la existencia de linajes divinizados vinculados míticamente a un progenitor padre-abuelo-viejo, en torno al cual se organiza una corte de descendientes varones y mujeres, así como otros parientes afines. Las relaciones de parentesco entre deidades, y entre éstas y los hombres, suelen justificar intercambios sociales, otorgamiento de dones y contradones, y participación dentro de sistemas de irrigación regulados. Estos patrones ideales de interacción social refrendan las bases de reciprocidad. Los intercambios establecidos por los dioses fundamentan la práctica social en espacios discretos a mediana y larga distancia.

Las genealogías míticas que enfatizan paradigmas incólumes del pasado se actualizan permanentemente en el orden de la sociedad humana. Los hombres y mujeres del presente se reconocen en los actos, deseos y requerimientos de sus divinidades.

Por un lado, se reconoce que las propias deidades están vinculadas entre sí por relaciones de parentesco, en torno al *apu* considerado más poderoso; de otro, entre las deidades y los especialistas mediadores suele establecerse también un parentesco simbólico, como en el caso del chamán que se hizo hermano de un asno que representaba al *apu* Yanawanga.

#### – *Comunicación y lenguaje*

Un elemento igualmente importante en la visión sociomorfa de los *apus* es el lenguaje. Los *apus* hablan y ello hizo posible su función oracular. Los *apus* en sus adoratorios podían ser consultados y hoy lo son a través de sus pongos, *punkupakoq* (porteros) o *wamaneros*. Por medio de invocaciones, pagos, y oraciones, los hombres de los Andes se dirigen a los *apus* pidiéndoles protección.

El rito es el medio de comunicación de los *apus* y la manera de asegurar la abundancia y el equilibrio cósmico. Durante los rituales, los abuelos o ancestros se hacen presentes para servirse el banquete ritual que se les ofrece. Se considera que la enfermedad es una señal que los abuelos envían a los parientes vivos instándolos a reunirse en el mundo subterráneo. El chamán hace el llamamiento al o a los dioses/montaña para formularles peticiones o preguntas y, en su momento, representa un diálogo modelo en el que pueden participar los solicitantes de la ceremonia.

La virtud de hablar con los *apus* o *wamanis* es distintiva de los *altomisayoc*, llamados también pongos o *wamaneros*. En la costa y sierra norte del Perú actúan como intermediarios los "maestros meseros". En el sur andino el especialista es un intermediario sacerdotal, mientras que en la costa y sierra norte así como en la amazonía predomina la intervención de una tradición chamanística.

#### *Jerarquización*

Unos y otros *apus*, relacionados entre sí, conforman un sistema amplio a lo largo y ancho del mundo andino. Dentro de este sistema las deidades tutelares se manifiestan como referentes objetivos que configuran estructuras jerárquicas íntimamente articuladas. Los recursos mentales articulatorios van desde las relaciones de parentesco con que se vinculan grupos de dioses/montaña, hasta alianzas permanentes o concertaciones eventuales en que estas divinidades pueden comprometerse y participar. Dentro de estas estructuras de reciprocidad parental y asociativa, se explican las relaciones tutelares de los dioses con los grupos humanos, al mismo tiempo las rivalidades y antagonismos entre pueblos que pueden considerarse tutelados por deidades enemigas.

Los universos míticos en torno a deidades tutelares como *Awsangate* y *Qhoropuna* pueden ser concebidos como niveles de un modo más amplio

de estructuración del espacio y de la historia. En el sur las gentes se vinculan con los *apus* mayores, considerados como origen y destino de los humanos. Mientras tanto, al extremo norte del Chinchaysuyo prehispánico, nos encontramos con dioses/montaña como Yanawanga que tienen un carácter regional más circunscrito, segmentado por cuencas o localizado.

La conciencia compartida sobre el poder de los dioses/montaña y sobre la estructura jerarquizada que los vincula debió ser un referente indispensable para la articulación de espacios y para la circulación caravanera intensa entre los mismos, como lo sugiere el ciclo mítico de Mallmánya. Las gentes podían desplazarse de un lado a otro, cumpliendo tareas religioso-rituales, de embajada política o de intercambio de bienes, con previa solicitud y anuencia de los *apus* dominantes y propios de cada región.

En la sierra de los Andes, los *apus* diversos de las comunidades quechuas y los *achachilas* del mundo aymara son protectores de los campos de barbecho sectorial. Cada año rotan los campos y rota también la responsabilidad de cuidar los campos, asignándose la función de *watayoq* a uno de los *apus* del lugar o *lugarniyoc*. Este *watayoq* comanda por un año a los demás espíritus tutelares. El término *apu*, conforme a sus antecedentes semánticos y a su aplicación político-administrativa, conjuga perfectamente con la visión sociomorfa y jerarquizada de las divinidades. De hecho, la sacralidad de las montañas constituye un soporte social en espacios cuya amplitud es correlativa a la jerarquía que se les atribuye en cada caso.

Los *apus* subsisten hoy como mediadores que residen en los cerros y altas montañas, cumpliendo una buena parte de los roles que la religión andina les ha reconocido desde tiempos inmemoriales.

El deslinde sobre el significado de los dioses/montaña ofrece un posible ingreso a una ulterior sistematización de las religiones en el Ande. No hay una condición incierta que sea consustancial a los dioses de los cerros y mucho menos a otras deidades andinas o *wakas* mayores del mundo andino. *Apu* es una categoría semántica articulada por atributos definidos, los dioses/montaña conforman un subconjunto abierto dentro del universo de entidades deificadas que reconoce el pensamiento andino. En consecuencia, podemos cerrar provisionalmente la discusión respecto a la condición semántica y figurativa de estas divinidades prehispánicas, afirmando que los *apu* son entidades vigentes, en gran parte análogas y, desde luego, continuadoras de los dioses/montaña que a su llegada encontraron los españoles en el territorio del Tawantinsuyo.

## 7.5 Los «*mallki*» y la representación de linajes

Al interior de las sociedades, existen agrupaciones más o menos complejas basadas en el parentesco. Las familias emparentadas por proceder de un antepasado común más remoto que el padre constituyen los llamados linajes. Una agrupación es patrilineal si organiza su relación genealógica por el lado del padre, si lo hace por el lado de la madre es matrilineal.

Las sociedades andinas prehispánicas tienen la peculiaridad de haberse estructurado mediante un sistema en el que la descendencia de un antepasado común se extiende paralelamente, por un lado a cuatro descendientes varones, y por otro a cuatro descendientes mujeres. Las posiciones dentro de esta estructura genealógica determinan derechos, obligaciones y restricciones diversas entre los individuos así emparentados. La importancia de las cuatro generaciones en esta estructura parental se confirma especialmente desde el punto de vista de la prohibición del incesto.

Basado en el registro de Pérez Bocanegra, el estudio terminológico del sistema de parentesco andino (quechua/ aymara) y otras fuentes etnohistóricas, Zuidema caracteriza la *panaka* como una estructura grupal conformada por hermanos y hermanas descendientes de un antepasado masculino, en la que se distingue una línea de tres generaciones de descendientes patrilineales de los hermanos y tres generaciones de descendientes matrilineales de las hermanas. *Ayllu* se refiere al mismo grupo que constituye la *panaka* pero se concibe desde el punto de vista de su progenitor masculino, consiste en una "parentela de procreación" que incluye al progenitor (Zuidema 1989: 78). Los límites de esta extensión parental se evidencian en la inexistencia de términos específicos para designar a los parientes más allá del cuarto grado. El término genérico para llamar a los ascendientes o antepasados es *apuskikuna* y el de *sanamitakuna* para los descendientes (González Holguín 1989: 32, 77).

Como sabemos, los *ayllus* andinos solían estar compuestos por dos mitades, *mitas* o *sayas*. En nuestros días todavía subsiste este principio de bipartición en las comunidades campesinas y encontramos las mitades *hatun* y *huch'uy*, *hanan* y *urin*, *cheqa* y *kupi*, *allawka* e *ichoq*. Esta bipartición socioespacial es análoga y congruente con el sistema de descendencia paralela en la que los linajes reconocen dos líneas de descendencia, una considerada masculina y otra femenina. Las mitades étnicas masculina y femenina reconocían a un antepasado común deificado, esto determinaba que siendo opuestas las mitades se reconocieran a la vez como complementarias guardando entre sí una relación jerárquica, de modo que la mitad masculina *hanan* (arriba) gozaba de preeminencia frente a la mitad femenina *urin* (abajo) subordinada. Mitos fundacionales de diversos pueblos andinos hablan de una pareja de hermanos progenitores, uno de los cuales es *kuraq* (mayor) y el otro *sullka* (menor). Los ciclos míticos de dioses montaña expresan también este simbolismo, tales los casos de *Awsangate* (el viejo) y *Kayangate* (su hermano menor) en Cuzco, Illiri

Mallmánya y Sullka Mallmánya en Apurímac, Yanawanga y Sullkawanga en La Libertad, entre otros.

Este diseño parental constituía, al parecer, parte sustantiva de una forma más amplia de pensar el universo. Los dioses y con ellos los ancestros deificados quedaban comprendidos también dentro de un modelo que Golte (2004) denomina "sociomorfo" en el que toda la realidad se genera en forma constante en términos de parentesco. El pasado imaginado, las deidades y héroes fundadores, han dejado huellas en el espacio físico y siguen actuando en el presente (Golte 2003). Aunque la generalización de las ideas básicas que recoge este modelo pudieron haber ocurrido a partir de la época tiawanaquense, con seguridad sus orígenes se remontan a siglos anteriores como procuraremos mostrar a continuación.

Actualmente los pueblos quechuas y aymaras de los Andes suelen reconocerse en términos míticos como grupos sociales vinculados parentalmente, por considerarse descendientes de un antepasado común al que identifican como *apu* o *achachila* (deidad montaña). La denominación *apu* quiere decir: de un lado, señor poderoso y, de otro, antepasado. Lo mismo ocurre con *achachila* o *achachi*, vocablo que designa al abuelo y a los viejos, mientras que *apachi* identifica a la abuela pero también designa a las viejas.

Registros de principios del siglo XVII como los de Diego González de Holguín [1608] y Juan Santa Cruz Pachacuti [1613] son uniformes en cuanto a la identificación de los ancestros como raíces de los grupos parentales o *ayllus*, y de las generaciones del presente como frutos o productos de aquellas raíces. Este modelo evidencia consistencia y articulación con la visión del mundo estructurado espacialmente por planos superpuestos hacia arriba y hacia abajo. En el mundo andino prehispánico, la relación de antepasados con su progenie (descendientes) es hacia arriba, y no hacia abajo como nos sugiere la lógica occidental. Por eso los antepasados están ubicados o pertenecen al mundo de adentro o *ukhu pacha* y la sociedad viva habita el *kay pacha*, mundo de la superficie o del presente. Este mismo sentido se pone de manifiesto en el vocabulario quechua, así los descendientes son designados como *hawaykuna*, es decir "los que van encima", el nieto es llamado también *haway* (González Holguín 1989: 145; Kaulicke 2000: 30). Otra manera de designar a los descendientes es *pata*; para referirse a la posteridad se dice *pataman hamuqkuna* (los que vienen encima).

Así se explica que los antepasados se identifiquen con las raíces de un árbol, ya que las raíces pertenecen al mundo de adentro; mientras que los frutos o sociedad viva pertenecen al mundo de la superficie terrestre. En este sentido, la sociedad viva se origina de la semilla del antepasado que es transferida mediante el líquido seminal a las generaciones subsiguientes; en tanto que los antepasados mellizos o dobles se piensan reproducidos vegetativamente por pertenecer al mundo de adentro. La reproducción de la sociedad viva es el símil de los frutos arbóreos y quizá del maíz, mientras que la reproducción de los ancestros es el símil de las raíces tuberosas como la papa o la yuca.

Por mucho tiempo, no se ha reparado suficientemente en la congruencia de la visión del mundo por un lado y la construcción de la sociedad por otro. Esto ha motivado, por ejemplo, que el cronista Juan Santa Cruz Pachacuti haya sido acusado erróneamente, entre otras cosas, de haber manipulado el concepto andino de “*malki*” (árbol, ancestro momificado) sustituyéndolo por el semiotismo europeo del *árbol genealógico* (Duviols, 1993: 80).

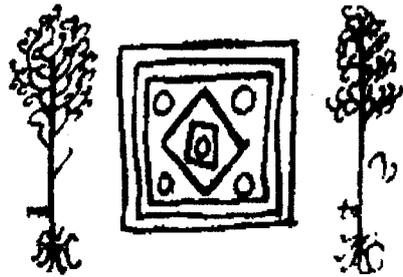


Fig. 51: Qhapaq'oqo y los *malkis* representaban a Apo Tambo y Apacha Mama Achi, ancestros masculino y femenino del Inka Manco Capac, según Juan Santa Cruz Pachacuti [1613].

A decir de los exegetas, los mitos prehispánicos sobre la virtud mágica de los árboles habrían sido reemplazados “creativamente” por la simbología genealógica europea. No otra cosa se desprendería de la explicación que Santa Cruz Pachacuti hace sobre la figura de dos árboles a ambos lados de un *tocapu*, introducida en su relato acerca de los actos que se dice realizó el Inka Manco Cápac para guardar la memoria de sus ancestros.

Anota Juan de Santa Cruz Pachacuti que “Estos dos árboles significaban a sus padre y madre Apo tambo y a Apacha Mama Achi. Y más lo abía mandado que los calsasen rayses de oro y de plata y los hizo que colgase en los dos árboles frutas o pipitas de oro de manera que llamasen cori chaochoc, collque chaochoc tampoy uacanque, quiere decir que los dos árboles significasen a sus padres y que los yngas que procedieron que eran y fueron como frutas y que los dos árboles se abían de ser tronco y rays de los yngas, pues an puesto todas estas cossas para sus grandezas” (Pachacuti S. 1993: 198).

La información en referencia reúne los conceptos de momia, árbol, ancestro deificado y progenie bajo la figura del “*malki*” que en aymara quiere decir «árbol plantado» (Bertonio 1984: 66) subrayando la intervención del ancestro en la fundación de la progenie. La cosmovisión en los Andes vinculaba así íntimamente la idea de la muerte con la de permanencia y renovación constante de la vida en la sola metáfora del «árbol».

Una Carta Anua de la Compañía de Jesús en el Perú de 1617 documenta lo siguiente: “También supimos de un gran aposento lleno de cuerpos muertos de sus antepasados, a que pusimos fuego, porque universalmente adoran los indios a estos, que llaman malqui” (Polia 199: 409). Otra Carta de los archivos de 1664-1666 dice: “...Malqui son los guesos de sus antepassados mas principales que adoran como reliquias” (Ibid.: 506). Otra Carta de 1675 anota: “En ese messmo monte, bien que a distancia muy larga, estaba en el coraçõn de el en vn Nicho defendido de la nieue, y del agua, vna armaçon entero de alguno a quien miraban como a su primer Progenitor, y hacedor, porque

algunos de estos desdichados, vivían persuadidos, a que no descendían de Adán, sino que cada Ayllu tubo su primer Padre, de quien proceden, a quien llaman camaquen, o Mallqui, y a este adoran y hacen fiesta por Corpus, y Pascua de resurrección todos los años” (Ibid.: 539). Es manifiesto que no hay manipulación alguna en lo concerniente a la idea de “mallki” registrada por Pachacuti, tal como además se corrobora en González Holguín y Bertonio.

Anota González Holguín ([1608] 1989: 99, 224):

*Cchawchu*: La cepa verde con rayzes y cepa del linage, la cepa o tronco seco *hurutini*.

*Corichhauchumanta pacha*: Desde los primeros antepassados.

*Mallqui*: la planta tierna para plantar.

Según Bertonio ([1612] 1984: 5, 157, 364):

*Achachi*, *Tunu Achachi*, *Tunu Apachi*: Cepa de la casa.

*Achachi*: Abuelo

*Achachi*: La cepa de vna casa o familia.

*Apachi*: Vieja; y dizese de todas las hembras también.

*Tunu*: La cepa de los árboles y las plantas.

*Tunu Achachi*: Hombre que es la cepa de alguna familia. En el caso de la mujer

*Tunu Apachi*.

*Tunu Lari*: La cepa de parte de las mujeres.

Los *chawchu* o cepa de linaje que menciona Pachacuti, a semejanza de los *ulluchu* que aparecen en iconografías moche, están vinculados al acto creador del fundador de la estirpe. Los ancestros, como al parecer ocurre también con la divinidad Tunupa, están relacionados con la raíz de los árboles y los descendientes o sociedad viva con los frutos que cuelgan en cada uno de ellos. Los frutos o pepitas de oro (*qorichawchu*) y de plata (*qolqechawchu*) que cuelgan de los árboles representan evidentemente a los individuos ubicados en las



Fig. 52: Nariguera moche, que forma parte de los hallazgos realizados por W. Alva en las Tumbas de Sipán.

líneas de parentesco patrilineal y matrilineal que derivan de un ancestro común. Afortunadamente, podemos ofrecer también una evidencia tangible, una representación moche del linaje mítico al que seguramente se decía pertenecer un soberano que vivió entre los siglos III y IV de nuestra era. Se trata de una pieza metalúrgica utilizada como nariguera en un entierro funerario.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Vimos esta pieza moche en la Exposición del Señor de Sipán en el Museo de la Nación de Lima. A nuestro pedido, J. Golte ubicó la imagen, primero en el artículo de ALVA, Walter: *The*

Lo que observamos en esta imagen son exactamente dos árboles, en cuyas raíces aparecen sendas imágenes de un personaje que se identifica con la deidad zorro que Golte clasifica como L en su iconografía mochica y al que llamaremos Atuqu. Los árboles se corresponden visiblemente con las líneas de parentesco que vinculan a los ancestros con sus progenies identificadas patrilineal y matrilinealmente. Por su parte, de cada árbol penden o cuelgan hojas o frutos en cuatro series de ramas colaterales que podrían indicar cuatro generaciones. Cada rama que emerge del tronco correspondería a una generación, siendo las más bajas más cercanas al ancestro o más antiguas, lo cual corroboraría la hipótesis de Golte sobre la mantención del poder del ancestro por cuatro generaciones, de manera declinante según se pronuncie la distancia generacional del ancestro original.

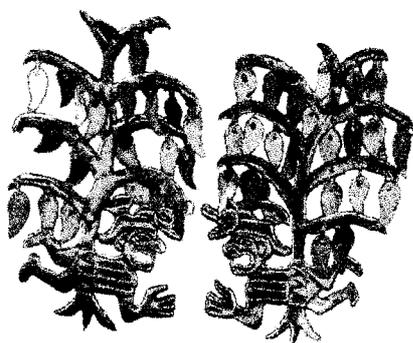


Fig. 53: Representación moche de los *mallki* y *ulluchos*.

En el árbol del lado derecho de la nariguera, las ramas del lado derecho representarían a la descendencia patrilineal de la mitad masculina y las ramas de la izquierda a la descendencia matrilineal de esa misma mitad. Del mismo modo, en el árbol del lado izquierdo de la nariguera, las ramas del lado derecho representarían a la descendencia patrilineal de la mitad femenina y las ramas de la izquierda a la descendencia matrilineal de esa misma mitad.<sup>58</sup> Tal como lo enunciara Juan Santa Cruz

Pachacuti las hojas o frutos de los árboles serían los *qorichawchos* y *qolqechawchos* que proceden del ancestro común.

El personaje L (Atuqu) resulta encabezando dos patrilinajes afines, jerarquizados, de modo que uno se considera simbólicamente masculino y otro femenino. Al parecer, como sugiere Golte en comunicación personal, el señor que fue enterrado en la tumba 8 de Sipán (al cual pertenece la nariguera que examinamos) podía haber pertenecido al linaje de los zorros y haberse

---

*Royal Tombs of Sipán: Art and Power in Moche Society*. En.: *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru* de PILLSBURY, Joanne (ed) New Haven and London 2001. Yale University Press. pp. 222-245.; y, luego, en el Catálogo de la Exposición de Sipán realizada en Alemania, de donde procede la toma que presentamos. El catálogo alemán denominado *Gold aus dem Alten Peru. Die Königsgräber von Sipán*, ha sido editado por la Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH, Bonn en 2001. El contenido de la tumba 8 se describe en las pp. 208-209, la nariguera es la Fig. 306 del catálogo.

<sup>58</sup> Este ordenamiento es concordante con otras disposiciones simbólicas moche. El collar encontrado en la primera tumba de Sipán está formado por diez cuentas de maníes de oro y diez cuentas de maníes de plata. Las cuentas de oro comenzaban sobre el hombro derecho del usuario hasta el medio del pecho. En este punto empezaban las cuentas de plata que continuaban hasta el hombro izquierdo. Asimismo, el cetro de oro era portado en la mano derecha, mientras que con la izquierda se sostenía un cetro de plata más pequeño.

identificado consecuentemente con el personaje deificado L. Este señor era, en todo caso, un muerto principal que tenía una diadema con cabeza de zorro. La nariguera en cuestión nos muestra al ancestro usando precisamente una diadema de zorro, reconocible por su oreja puntiaguda. Ataqu habría tenido un papel importante en la zaga bélica entre los dioses del día y la noche, prestando auxilio al dios restaurador Quismique y hurtando los frutos del árbol de la vida para salvarlo de una muerte segura. (Golte 1994b: 98-102). Cabe también la posibilidad de reconocer en esta representación iconográfica a una pareja de mellizos fundadores del linaje zorro, en su caso, al héroe cultural Ataqu (L) y su doble simbólico. El personaje portador de la nariguera funeraria que examinamos debía haber sido considerado como un émulo de la divinidad L, y poseedor de un fuerte espíritu o ánimo, capaz de ejecutar difíciles empresas con astucia y decisión, un intermediario o conector entre las mitades complementarias *hanan* y *urin*.

Un "tatuaje" en el cuello de una cabeza retrato moche refuerza la tesis que se desarrolla. Se trata de la representación de un *mallki* masculino y un *mallki* femenino. Es interesante percibir no sólo una semejanza formal en la representación de los linajes, sino que el personaje a la derecha (esto es el que se ubica a la izquierda desde la posición del personaje tatuado), a juzgar por la vestimenta, es claramente femenino. En esta imagen, no solo aparecen un ancestro masculino y uno femenino sino que aparece la



Fig. 54: Tatuaje en personaje moche. Representación pintada en ceramio (Donnan 1978: 29).

araña que junta los dos lados. La araña de alguna manera es como la S, la serpiente o la cola de zorro, que relacionan los opuestos, enlazan y juntan ya sea lo masculino con lo femenino o lo húmedo con lo seco.

La imagen de la nariguera moche así como el tatuaje moche que referimos se articulan y complementan muy bien con representaciones Nasca de un grupo parental, analizadas igualmente por Golte (2003b). Ha habido, en efecto, una representación canónica no sólo nasquense sino andina. Las imágenes Nasca muestran las líneas paterna y materna en su relación con la divinidad celeste; en tanto que en la imagen moche de la nariguera, podríamos tener a las dos mitades de un grupo de patentesco en relación con la *paqarina* u origen común, en una cabal correspondencia con el dibujo de Pachacuti.

Tal como se postula en el planteamiento teórico de este trabajo, la idea del diagrama de descendencia parental del tipo registrado por Juan Pérez Bocanegra, en línea vertical descendente, no se corresponde necesariamente con el modelo vertical ascendente al que apelaban preferentemente los

andinos para explicar su relación con los antepasados. Es pertinente recordar que en los registros de Huarochirí mandados levantar por Ávila se encuentra el relato de un árbol ceremonial cuyo simbolismo es análogo al examinado aquí:

Había también en aquella época un Pullao que crecía en el cerro Llantapa y llegaba hasta el cerro de Huichoca formando un arco./Este Pullao era un árbol muy grande./ Encima se encontraban monos, caquis y todas las variedades de pájaros./ También todos estos fueron arrastrados hasta el mar.(Taylor, 1987: 117)

Dice el mito aludido que este árbol Pullao tenía dos puntas que salían de dos altas montañas y que estas puntas se encontraban y entretreñían formando un arco. Este árbol tenía que ver con Tamtañanca un *kuraka* que se fingía sabio y cuya caída en desgracia resultó coincidir con el nacimiento del dios Pariagaqa. Sobre esto podemos adelantar la hipótesis del derrumbe o destrucción de un antiguo linaje mítico y su sustitución total por otro ciclo fundacional.

La enorme raíz, *çapi* o *saphi* (no capi) de una qewña (no quinua) era objeto de culto en una importante waka a la entrada del antiguo Cuzco, capital del Tawantinsuyo.

La asociación de los *chawchus* con la progenie de un antecesor mítico quedaba todavía muy clara en el siglo XIX en lugares bastante extremos del antiguo Tawantinsuyo.



Fig. 55: Danza del Chiqui, según Carrizo 1942. Tomado de Gentile (2001: 29).

Refiere Samuel Lafone Quevedo que hacia los años de 1883 y 1885 subsistía en Catamarca (Argentina) una antigua fiesta costumbrista llamada *chiqui* (léase *chikuy*). Hombres y mujeres adornados con cabezas de liebres, huanacos, pumas y otras aves se juntaban bajo un algarrobo, danzaban alrededor de él y hacían pruebas de carreras. Los ganadores eran premiados con *wawas* (muñecos) de masa y biscochos que estaban colgados en el árbol (Gentile, 2001: 28).

Durante la fiesta de los Carnavales que se celebra en el Perú puede observarse aún prácticas originalmente rituales de carácter religioso que se vinculan con el árbol o "mallki" prehispánico. En el día central de la fiesta se desarrolla la "yunza", celebración que recibe otros nombres tales como: cortamonte, tumbamonte, sach'at'ipiy, sach'akuchuy, wachwalito, palo cilulo, unsha, entre otros. La costumbre es plantar un árbol, generalmente un eucalipto, molle o capulí cortado a propósito, el cual es "vestido" con serpentinas, globos, frutas, panes, licores y objetos diversos de uso doméstico.

Los invitados a la fiesta bailan en parejas alrededor del árbol y empleando un hacha golpean sucesivamente el tronco del árbol hasta tumbarlo. La pareja que llega a tumbar el árbol tiene la obligación de ofrecer la misma fiesta el año siguiente y para adornar el árbol requerirá del apoyo de todos sus parientes y relacionados sociales. No está muy distante esta celebración respecto a la antigua *chiqui* o *chikuy* de la que nos anoticia Lafone Quevedo.

## 7.6 El zorro entre los mundos

En esta parte del estudio la idea es precisar los alcances cosmogónicos del ciclo del zorro y su conexión con la tradición oral sobre los *apus*. El desempeño de este personaje como un conector de mundos y, en ciertas circunstancias como un mediador, trasunta desplazamientos en el espacio y, al mismo tiempo, la presencia de marcadores del tiempo que están explícitos e implícitos, lo que querría decir que las interacciones de opuestos en el universo andino son siempre multidimensionales.

Innumerables veces hemos escuchado decir que el zorro es un animal de los *apus*, el perro de los dioses/montaña. En los relatos míticos se lo considera como uno de los cinco hijos de la divinidad animadora del universo (Escalante y Valderrama 1997: 200), como tal habría sido un transitante habitual entre los mundos, su padre le había entregado las llaves que le permitían ingresar al *Kay pacha* o *tinku* entre los mundos y desde aquí subía al cielo empleando una *simpa* o sogá trenzada de *ch'aguar* que colgaba a manera de escalera.

El zorro es un personaje que siendo originariamente perteneciente al mundo de adentro o *ukhu pacha* fue destinado por la divinidad a vivir en una región particular de *kay pacha*. De hecho, el ciclo natural del zorro transcurre claramente dividido entre la mitad caliente y la mitad fría del año; su vida reproductiva se corresponde en los Andes con el tiempo que va del equinoccio de primavera al equinoccio de otoño, en tanto que su dispersión y andanzas por la superficie van del equinoccio de otoño al equinoccio de primavera que es cuando vuelve al mundo de adentro para criar a sus zorreznos. Desde luego que este ciclo es diferente en el hemisferio norte.

La procedencia infraterrena del zorro se explica por su nacimiento en una cálida madriguera que le habilita el interior de la Pachamama o Madre Tierra, el ejercicio de su notable habili-



Fig. 56: Representación de la divinidad zorro, cerámico moche que muestra al personaje con una faja o camiseta ornamentada con *ulluchus*.

dad de músico que toca *quenás* y *pinkullos* hechos de huesos<sup>59</sup>, el hedor que desprende como de carne putrefacta y sus propios hábitos de cazador nocturno que así lo denuncian. Algunos relatos puntualizan que el zorro se vincula directamente con el cielo nocturno y que fue hospedado por una estrella (Farfán 1943; Toro 1991: 419).

Zorros y monos tienen en común la capacidad de transitar entre los mundos y circular por la interfase o plano de encuentro entre lo de arriba y lo de abajo. Se dice que al zorro le fueron confiadas las llaves de las puertas que conectan los mundos, pero que hizo abuso de esta licencia.

### *El zorro americano*

Los perros, lobos, chacales, y los zorros pertenecen a la familia de los cánidos, y se diferencian unos de otros más por sus costumbres que por su constitución física. Perros, lobos y chacales son muy sociables, se reúnen en grupos para la defensa común y cazan por lo general en jaurías; los zorros, en cambio viven solitarios o en familias y cazan individualmente.

En América del Sur, además del perro sólo han existido zorros. A los perros se les denomina *alqo* en quechua y en aymara *anu*, y los zorros son comúnmente llamados *atuq* o *atuqu*. Hay cuatro especies de zorros en Sudamérica: El *Pseudalopex sechurae* que habita la zona costera árida del sudoeste de Ecuador y noroeste del Perú; el *P. Griseus* que ocupa las planicies y montañas bajas de Chile, oeste de Argentina y Patagonia; el *P. Gymnocercus* extendido por las praderas húmedas del sur de Brasil, Paraguay, norte de Argentina y Uruguay; y el *P. Culpaeus* propio de los Andes, región que va desde el Ecuador hasta la Patagonia. Otra taxonomía usual considera que los zorros americanos constituyen el género *Lycalopex* de la familia Canidae, este género estaría integrado por el *L. Culpaeus* o zorro colorado, el *L. Gymnocercus* o zorro de la pampa, el *Lycalopex griseus* o zorro gris chico de la Patagonia, y el *L. Inca*.

Unos dos mil años antes de nuestra era, los hombres que ocupaban la costa adyacente a los Andes occidentales ya cazaban zorros como parte de su dieta alimenticia compuesta por peces, aves, cérvidos, roedores, lagartijas y moluscos. Hay evidencias de esto en la costa de Tumbes, Piura, Lambayeque (Cupisnique), La Libertad (Paiján), y en la costa de Lima (Chivateros). De entonces a esta parte ha continuado una tradición de convivencia y de caza del zorro con diversos propósitos. Muchos pueblos todavía desarrollan, junto a la agricultura y el pastoreo, la caza de animales silvestres como zorros, vizcachas, chinchillas y aves diversas.

---

<sup>59</sup> Petroglifos hallados en Guancarane, Tarapacá y Ariqueña (norte de Chile) muestran al zorro músico. El motivo aparece también en una bolsa *ch'uspa* del Intermedio Tardío (Cultura Arica, post-Tiawanaku) encontrada en un cementerio cercano a la playa La Lisera. En Miculla (Tacna) se aprecia el mismo motivo, un individuo con una pluma en la cabeza danza bajo la mirada del que podría ser un zorro mitológico o un chamán con máscara de zorro que parece estar sobre una balsa de totora sosteniendo una pértiga o *tanqana*. Un interesante artículo de Gustavo Espinosa en la Revista *Chungará* N° 28 de 1996 aporta más datos al respecto.

### *Cómo ha sido bautizado el zorro en el mundo andino*

Los nombres autóctonos del zorro son: *Atuq* o *Atuqu*, *Qamaqe*, *Lari* (Mamani 1990: 35; Mendoza 1990: 37). También se le llama *Tiwla* o tío (Martínez 1975; Tello 1923) y *Suwa*, ladrón o mañoso (Van Kessel y Enríquez 2002: 202). En la zona de Huacullani-Chucuito se le conoce también como *Azucarito*, *Wich'inkani*, *Supaya* y *Lakcharu*.

El nombre más generalizado es *atoq*, voz quechua que al parecer tiene que ver con la característica propagadora o difusora que los mitos le atribuyen al zorro. Relacionado con este vocablo está el correspondiente término *atuqu* que se registra tanto en aymara como en jaqaru (Belleza, 1995: 40). Al parecer, *atuq* tiene referencias implícitas a algunas especies vegetales no domesticadas como en el caso de *K'ita atoq*: que es como se conoce a una papa silvestre que crece en los roquedales. En jaqaru se dispone de la voz *atunku* que quiere decir tender (tela, manta o frazada), *atunkshu* tender (todas las frazadas o mantas, en toda la superficie disponible), *atunkshuya* hacer tender todo en todo el piso, *at'unkshuyqha* volver a hacer tender o extender, vocablos que nos remiten inevitablemente a los gritos que daba el zorro mítico pidiendo auxilio cuando le cortaron la cuerda por la que bajaba del cielo.

En el mundo aymara, el zorro es conocido mayoritariamente como *kamaqe* o *camaque* (Bertonio 1984: 35). Juzgamos que *kamaqe* es un derivado de *kama*, que aparece en fórmulas asociadas con el concepto "animar". Por *kamaqe* se entiende entonces a un ser que tiene poder animador (AMLQ 1995: 197), fuerza o espíritu capaz de infundir vida o de mantener vivo lo existente. La palabra quechua *camaquen*, mal traducida por los doctrineros católicos como "*alma*" (Domingo de Santo Tomás [1560] 2001), hacía referencia a una fuerza vital o primordial, que animaba a toda la creación. No sólo el hombre poseía *camaquen*, sino también las momias de los antepasados, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, los lagos o las piedras. El *camaquen* (fuerza vital) de los humanos sólo desaparecía cuando el cadáver se quemaba o desintegraba. Esta idea también es manifiesta en las voces: *camac acque* o el que anima los riscos, *qamasani* o el que tiene poder hipnótico (adormecedor, paralizante), y *ccama*, *ccamaatha* el que espía sin que se le advierta.

Se ha considerado que *lari* significa músico, ejecutante irresistible del clarín (Morote 1988: 79; Van Kessel y Enríquez 2003: 202), pero tal traducción desconocida en la práctica sólo podría desprenderse interpretativamente de algunos mitos. Más bien, *lari* en aymara es un término de parentesco, que específicamente quiere decir suegro pero que designa extensivamente a la parentela masculina de una madre o una esposa. Conciérne, entonces, al establecimiento de una alianza matrimonial<sup>60</sup>, particularmente entre habitantes de los valles (*qhiswa*) y pobladores de la región *suní* o puna a quienes los primeros denomi-

<sup>60</sup> Según Arnold *et al* en Qaqachaka (Oruro, Bolivia), la familia masculina de una esposa es designada como "zorros" o "zorritos" (*larita*) por la familia del esposo y éstos son llamados "cóndores" por el padre y los hermanos de la mujer (Arnold *et al*, 1992: 81-83).

nan *lar*<sup>61</sup>. Al respecto, Itier plantea la hipótesis de que, en la región del Cuzco, el empleo del término *lari*, para designar al zorro, manifestaba también, en su origen, una relación metafórica entre ese animal y los ayllus de la puna. Esa relación metafórica concuerda con el mito según el cual el zorro fue extrañado del hogar paterno y confinado a una región particular de *kay pacha* (Valderrama y Escalante 1997).

El comportamiento del zorro confirma esa relación. Como los pastores de altura, el zorro es un animal seminómada y tiene la misma fuente de subsistencia, el mismo hábitat y los mismos desplazamientos estacionales que los pastores de la puna. Por otro lado, como *lari-lari* se denomina también a un personaje maléfico que acecha desde los tejados y adquiere la apariencia de un animal, por lo general de un felino oscuro (Fernández 1997: 231).

*Tío* (hermano o pariente masculino de la madre) y *tiwla* que es una manera andinizada de decir lo mismo, tiene una relación directa con los contenidos a que se refiere la denominación *lari*. En cuanto a *Wich'ink tanta*, proviene visiblemente de *wichinka* (cola) y de *tanta* (reunión), esto parece responder a la idea de que el zorro es capaz de juntar o arrear a sus presas empleando el poder de su larga y peluda cola, que lo ejercita imprimiéndole un movimiento hipnótico. *Pacha jilata* quiere decir hermano de la Tierra

Otros nombres del zorro, enfatizan su condición de cánido y a la vez su pertenencia a la *sallqa*, mundo no doméstico dominado por los *apus* o espíritus de los ancestros, así tenemos: *suní anu* y *lari anu* (*larano*) que significan perro de puna, adicionalmente *lari* remarca un comportamiento malicioso y desconfiado; *wila anu* quiere decir perro de color amarillo rojizo, *paqo ano* destaca el color plumizo del zorro y su propiedad mimética, *choqollo* es un sinónimo de perro, *pampa anu* expresa la libertad de que goza el zorro y el hecho de que no está sujeto a nadie (también querría decir que vive a su albedrío y que concede todo lo que le piden), asucarito (del aymara *asuko*=criatura o del quechua *asuka* y *asuku*=puma, lobo de lago o río) no deja de asociarlo con el agua. También se le adjudica calificativos como: *suwa* o ladrón, *supaya* o terrible. Finalmente, se le aplica el término *lakcharu* en consideración a los dientes filudos que posee como animal carnívoro.

Junto a sus nombres nativos o independientemente de ellos, el zorro de los Andes ha sido bautizado también con nombres en español, tales como Don Antonio *Atoq* (Robles 1974; Van Kessel y Enríquez 2002), Saturnino o *Satuku*, Gregorio o *Killku* (Itier 1997), Pascual o *Pasku* (Morote 1988). También se le llama "Tío" o *Tiwla* (Uhle 2003). Es claro que los nombres mestizos o españoles aplicados en América están influidos por los significados culturalmente atribuidos a tales palabras en su respectivo idioma, pero resulta evidente que hubo en todos los casos una necesidad de homologación con ideas ya establecidas que fueron satisfechas históricamente en mayor o menor medida, como pasamos a explicar.

<sup>61</sup> Ludovico Bertonio en su *Vocabulario de la lengua aymara* ([1612] 1984: 364), precisa que *Tunu lari* es la cepa de parte de las mujeres.

«Gregorio», el del Mar Negro, es un santo del que se recuerda que en cierta ocasión intervino cuando dos familias se peleaban a muerte por un nacedero de agua. Viendo que la pelea no acababa nunca, Gregorio había encantado el manantial y este se secó de manera que acabaron así las disputas. Las gentes invocaban a San Gregorio Taumaturgo cuando había inundaciones y terremotos, y es que él con sus oraciones logró detener terribles inundaciones que amenazaban acabar con todo. Los antecedentes de San Gregorio conjugan bastante bien con las ideas andinas acerca del zorro. Los mitos de Huarochirí, por ejemplo, asociaban al zorro con el mundo de adentro y las fuerzas ctónicas. El zorro tenía la virtud de ocasionar movimientos tectónicos con solo golpear su *tinya* o tambor.

El nombre de «Antonio», sin duda que evoca el de San Antonio de Padua. En Segovia (España) destaca su culto en la localidad de Navas de San Antonio, cuyo prestigio obedece a la presencia de la Ermita de San Antonio de Padua o "Ermita del Cerro". Las personas que desean tener suerte en el amor acuden a San Antonio. Este santo ayuda a atraer enamorados y enamoradas, por lo que es una especie de intermediario de las mujeres y ellas le ruegan que les dé fuerza sexual para atraer a sus maridos. En sus cantos o arrullos al santo, las mujeres se refieren a San Antonio como un santo pícaro y dicen que le tienen debajo de la cama o que se halla haciendo el amor con ellas.

Más cerca al mundo andino, en el estado de Lara (Venezuela), se realiza actualmente una importante fiesta popular en honor de San Antonio de Padua ocasión en la que destaca el Tamunangue o Baile de los Negros de San Antonio. El ceremonial incluye la llamada "batalla", una danza simulacro de lucha con garrotes o palos que llevan en la mano cada uno de los bailarines o "bata-lleros". Esta danza tenía originalmente un sentido agrario y se ejecutaba como agradecimiento por las lluvias y, en la actualidad, es un espacio de socialización que representa simbólicamente el desarrollo de las parejas, también un medio por el que los creyentes peticionan favores de salud, la aparición de objetos perdidos y el encuentro de buenas parejas. Podemos relacionar fácilmente el *tamunangue* con prácticas andinas de emparejamiento que comprenden el *qharita munanki* y *warmita munanki*, deseo por el varón y por la mujer que solían ser materia de ejercicio por los *waqankiros*, especialistas en la administración de filtros de amor o *wanqaki*. El zorro, a su manera, es un *waqankiro*, mediante su *q'aqcha*, fragmento final y negro del rabo, que guardan las gentes para tener dominio sobre los demás y para lograr el amor de las mujeres.

Por su parte, el nombre de «Pascual» alude a San Pascual Bailón, quien recibió dicho nombre por haber nacido en Pascua de Pentecostés. Este santo había sido pastor de ovejas desde los siete años hasta los veinticuatro, por lo que a su muerte fue tomado como protector de pastores y ganaderos. El 17 de mayo se celebra en Almazán de Soria (España) una de las más importantes fiestas tradicionales en honor de San Pascual Bailón, una celebración con simbología pastoril y "danzas de paloteo" en las que dos danzantes personifican al "Zarrón" y ponen orden golpeando a los diablos con una vejiga de cuero rellena

de paja y atada con una cuerda a un palo, estos Zarrones van calzados con albarcas y polainas, visten con pieles y llevan un ancho sombrero negro lleno de plumas de buitre y rabos de zorro que cuelgan. De una u otra forma y con distintos nombres, el zarrón está presente en casi todas las danzas de la península.<sup>62</sup>



Fig. 57: Desarrollo de la pintura de MIE VA VA 48016 según W. von den Steinen (Kutscher 1954: lám. 80. Imagen proporcionada por J. Golte)

Por lo que sabemos, esta fiesta tradicional también se celebra en varias veredas de la alcaldía de Sogamoso (Colombia). Durante la misma, los campesinos le piden a San Pascual que les otorgue abundancia en sus cosechas, le imploran asimismo la venida de las lluvias, la recuperación de la salud o el hallazgo de un animal u objeto perdidos. Al parecer en los mitos andinos el zorro fue vinculado explícitamente a la Pascua de Resurrección celebrada en la culminación de la Semana Santa que ocurre en el marco del equinoccio de otoño en los Andes peruanos. El retorno del Sol al mundo de arriba coincide con el sentido de la Pascua que para los cristianos significa el paso de la esclavitud a la

<sup>62</sup> Son diversas las celebraciones ibéricas que incluyen al personaje zorruno. La danza del paloteo es típica y tradicional en La Mancha toledana, en su ejecución participan ocho danzantes y un muchacho, llamado el *rabozorra*, quien va danzando en medio de todos con un látigo en la mano. Los danzantes se colocan en dos filas, de frente, y bailan marcando el ritmo con las *castañetas* y con golpes de los palillos mientras suenan el tambor y la dulzaina. Terminado el paloteo, se desfila por diversas calles del pueblo, hasta que llega el momento de ejecutar la danza del *cordón*, que consiste en tejer una soga con ocho cintas de colores atadas por un extremo a un palo ubicado en el centro, mientras que su otro extremo va unido al dedo corazón de la mano de los danzantes. El movimiento combinado de los danzantes van tejiendo un *cordón*, que es lo que da nombre a esta danza. Finalizado el acto, recogen el palo y siguen bailando la danza de la *carrera* por las callejuelas y plazas del pueblo.

libertad. En la versión de Gómez (1980), el cóndor lleva al zorro "a sus lados que tenía para la Pascua" lo que indicaría que lo lleva a su nido o a algún lugar especial que usaba en Pascua, en el equinoccio. El zorro llega al cielo no sin que antes el cóndor le advierta que no debe comer ni buscar los huesos que le tiren, pero el zorro desobedece. Es aquí donde el héroe cultural muestra su rebeldía e independencia, puesto que su actitud rompe con el tabú o con la prohibición relativa a no levantar ni comer huesos en el cielo. En la versión de Gómez, el zorro, estando en el nido del cóndor, insulta a éste, lo que también equivale a romper un tabú preestablecido, o a mostrar su rebeldía. Como en las danzas de homenaje a San Pascual, la cola del zorro se usa como adorno en algunas comunidades andinas, durante las fiestas de carnaval (fiestas de reto) colgada en la cintura ya sea en el lado derecho o izquierdo (Cayón 1971: 159), con propósitos rituales y mágicos.

En cuanto al nombre de «Saturnino» y su diminutivo Satuku que se aplica a los zorros, hay muchas razones para suponer que evoquen la figura de San Saturio, eremita al que algunos han llamado el Santo Cavernícola. Al parecer, a la muerte de sus padres, Saturio repartió su considerable herencia entre los pobres, se retiró a vivir en una cueva donde construyó un oratorio y donde fue enterrado a su muerte. En el mundo andino, los derroteros mineros son tesoros sepultados que pertenecen a un espíritu que lo defiende y vigila, adoptando forma de animales, como un guanaco, un zorro rojo, un buitre, o un cabro negro que desaparece entre las grietas. Algunas personas cuentan que las vetas de plata u oro son cuidadas por un zorro rojo de lomo cerdoso y cola erizada. Los mineros creen que este zorro o tío es un brujo transformado en animal.

Lo hasta aquí anotado no pretende demostrar que creencias populares ibéricas o ciertas manifestaciones de su mitología hayan sido influidas por el pensamiento andino recogido por los colonizadores de los Andes desde el siglo XVI (lo que podría ser un buen prospecto de investigación). El trabajo lleva, por el momento, a reconocer que existe una compleja racionalidad en las formas en que son asimiladas las ideas en situaciones de sostenida interculturalidad.

### *El ciclo vital del zorro*

El zorro es un mamífero bastante común en diversas áreas de América. Mide unos setenta a ochenta centímetros de largo, con una cola de unos treinta centímetros adicionales. Tiene la cabeza ancha, el hocico puntiagudo, ojos vivaces, orejas espaciosas y triangulares que le permiten detectar sonidos sospechosos desde muy lejos. Sus molares están bien desarrollados y sus caninos son relativamente cortos.

Tiene mucho pelo que cambia de color según la especie y según las estaciones del año. Su piel ha sido aprovechada para la vestimenta humana y aún es apreciada por su textura y color. El pelaje es denso y sus partes más altas son usualmente grises con alguna coloración ocre. La cabeza, orejas y cuello son a menudo más rojizas, en tanto que las partes más bajas suelen ser más pálidas.

La cola es larga, gruesa y muy peluda, generalmente bicolor y con una punta negra característica. La base de la cola presenta una glándula que desprende un fuerte olor desagradable y fácilmente olfateable por los perros.

Vive y desarrolla su actividad generalmente en lugares que dominan amplios panoramas, durante el día se oculta en pajonales, cuevas u oquedades en zonas rocosas, pedregales, y entre las raíces de algunos árboles. No es extraño que se establezca cerca de caseríos y aldeas campestres. Ocupa madrigueras abandonadas por otros animales o excava un agujero en parajes secos y escondidos según sus necesidades.

Es un animal que tiene fama de hábil ladrón, ágil, veloz e inquieto. No obstante, tiene un temperamento tímido, y su aspecto en sus desplazamientos nocturnos puede inspirar temor al confundirse con las sombras y por los movimientos sigilosos que ejecuta con la cabeza baja, las orejas echadas hacia atrás y la cola colgante.

Se aparea en el mes de agosto, en las proximidades del equinoccio de primavera (Van Kessel y Enríquez 2002: 206; Morote 1988: 87). Cuando esto ocurre, los zorros emiten aullidos lastimeros y entrecortados, que según algunos relatos se debería a que los zorros se quedan ciegos en esta época de celo (Chirinos y Maque 1996: 194). Si los primeros gritos son completos, el año agrícola se anuncia bueno. Si la redondez del grito viene tarde, tarde deben sembrarse las semillas. En la noche, su presencia se pone de manifiesto por el ladrido que emite, que se puede interpretar como un "Waq-waq" o un prolongado "wakakaq wakakaq", muchas veces el mismo se repite desde puntos diversos, en muy breve tiempo, lo que no quiere decir que el zorro corra de un lado a otro, sino que varios zorros se llaman o buscan al mismo tiempo.

Al cabo de unos cincuenta y seis días, la hembra da a luz durante el período comprendido entre setiembre y octubre, pariendo entre tres y siete crías. Los zorreznos abren los ojos recién a los nueve días de nacidos y se amamantan durante cinco meses.

Las crías nacen en primavera y por eso los mitos dicen que en el hogar de los zorros se celebra la noche navideña el nacimiento de todos los zorritos del mundo (Martínez 1975: 49), para entonces las crías ya están en condiciones de acompañar a su madre en sus correrías. Los zorreznos se crían primero en el cubil subterráneo, en un blando nido bien guarnecido que comunica con el exterior por varios pasajes. Las madrigueras son agrandadas y perfeccionadas constantemente, y el zorro las utiliza recurrentemente durante años. A las cuatro o cinco semanas salen del cubil y a las siete o diez semanas abandonan por completo la madriguera.

A pesar de su tendencia a vivir cerca de los núcleos de población, las costumbres sigilosas y esquivas del zorro hacen que pase desapercibido. El zorro que está con crías no molesta los hatos y corrales de sus vecinos, sino que se va más lejos a realizar sus fechorías, así nadie sospecha que está habitando cer-

ca. Este comportamiento es percibido por los pobladores de los Andes como expresión de astucia e inteligencia.

Los hábitos del zorro son esencialmente nocturnos, pero en ocasiones puede observarse durante el día. En el período de crianza suele andar en pareja o con sus crías durante la noche. Durante el día permanece oculto en la espesura de los matorrales, en riscos y roquedales o en su madriguera.

Los zorros se alimentan rutinariamente de ratones y ratas de campo, insectos, aves, huevos y vegetales. Pueden alcanzar velocidades de hasta 48 km/h durante la carrera, por lo que la rapidez innata le sirve bien a su condición de cazadores oportunistas y omnívoros. Sus invasiones esporádicas a los gallineros tienen lugar en primavera y verano que es la época en que alimenta a sus cachorros. También ataca a ovejas y crías de camélidos cuando está acuciado por el hambre.

Cinco meses después del nacimiento de los cachorros se rompe el núcleo familiar, por eso el equinoccio de marzo tiene relación con la multiplicación de los zorros. En todos los casos, los machos se dispersan a finales de verano o principios de otoño, mientras que las hembras pueden quedarse ocasionalmente en el territorio donde nacieron.

Una vez establecidos, los zorros no gustan de efectuar incursiones lejanas y se mueven en un territorio de caza definido. El territorio de rastreo de un zorro es, por lo general, de una superficie inferior a los 8 km<sup>2</sup>, área que defiende de las incursiones de otros zorros. A los nueve o diez meses de edad los zorros alcanzan la madurez sexual, pudiendo reproducirse en la temporada de cría siguiente a su nacimiento.

### *El zorro en la representación andina del cosmos*



Fig. 58: El zorro viaja al cielo. Ilustración de Rosario Núñez en *Sarnaqafasa* del PEEB-Puno 1982.

Una de las tramas más relevantes del ciclo mítico del zorro es el «viaje al cielo» que de manera explícita y directa vincula a nuestro personaje con la interconexión de los espacios cósmicos. Hacen ya bastantes años que esta implicancia del ciclo mítico fue advertida por Morote quien contribuyó a descubrir y plantear las estructuras de los relatos, intuyendo que "los temas cosmogónicos y etiológicos contenidos en

los motivos de algunas versiones, tienen que llevarnos hacia la admisión de formas antiguas, probablemente míticas, convertidas en cuentos, en los tiempos actuales" (Morote 1988: 78). Este estudioso, sin embargo, no llegó a precisar ni a ofrecer explicaciones que dilucidaran su interesante proposición.

La trama del «viaje al cielo», en este caso, comprende varios motivos: el zorro desea ir al cielo por diversas razones; como no sabe volar, recurre al auxilio de un ave que lo transporta o usa una sogá que cuelga del cielo; tiene un comportamiento cuestionable en el cielo y es abandonado a su suerte; decide regresar usando una sogá existente o se fabrica una con materiales determinados; se produce un incidente con otra ave que le corta la sogá; se estrella en la tierra (Morote, id: 77).

César Itier (1997) basado en Urton (1981) ha efectuado una aproximación parcial al tema con un examen de las correlaciones entre una constelación negra identificada por los andinos como *Atuq* o *Atoqpa yana phuyun* (Nube negra del zorro) y el posicionamiento del Sol en la Vía Láctea. La "nube negra" del Zorro está como siguiendo a la "nube negra" de la Llama, a la manera en que el depredador acecha a su presa. Ambas constelaciones negras —explica Itier— están estrechamente vinculadas con los solsticios: del 15 al 23 de diciembre, el sol amanece en la "nube negra" del Zorro, es decir,



Fig. 59: El accidentado regreso del zorro que viajó al cielo. Dibujo original de N. Takodoro; adaptación de imagen mostrada en *Qhawana* (1984: 74) del Proyecto PEEB Puno.

observación que parece muy atinada y pertinente, en el sentido que sugiere algo como una acción conjunta, tal vez una participación solidaria en la cacería o un acompañamiento simbólico aún más trascendente; en seguida, también señala que la época de reproducción de los zorros empieza a fines de junio, coincidiendo con el solsticio de invierno, afirmación que requiere ser reexaminada a la luz del ciclo natural del zorro en los Andes del hemisferio sur.

Ciertamente, el ciclo vital del zorro es inverso al del Sol, pero para ser más precisos diríamos que es inversamente homólogo. El zorrezno pertenece al tiempo obscuro y caliente del año, y al hacerse joven se independiza e incursiona en el período frío y luminoso del año, volviendo a su espacio de origen cuando ha madurado y cuando las exigencias de la reproducción se le hacen intensas. Por su parte, el Sol juvenil reina en la mitad fría y al hacerse viejo desciende a la

calidez del inframundo donde rejuvenece, para resurgir y volver a reinar en el subsiguiente estadio frío del calendario anual. Sin embargo, Sol y zorro no están destinados a vivir del mismo modo sus experiencias vitales míticas y tampoco participan en igualdad de condiciones debido a su diferente naturaleza y origen.

Como ya se ha dicho, el zorro se aparea en las proximidades del equinoccio de primavera, esto es hacia agosto o setiembre. En estas circunstancias deja escuchar su aullido de reclamo sexual, que las gentes de los Andes explican diciendo que los zorros se quedan ciegos cuando entran en celo (Chirinos y Maque 1996: 194). Al respecto, los mitos aguarunas refieren que el Sol y el zorro eran muy amigos en el principio de los tiempos y que el Sol quería tomar mujer en el clan del zorro. Sol y zorro cazaban y pescaban juntos, pero el zorro tenía más fortuna. Entonces el Sol pensó que el zorro le ganaba porque los ojos de éste veían mejor que los suyos y le propuso al zorro intercambiarlos en señal de amistad. Habiendo accedido a ello el zorro, el Sol se fue a vivir al cielo, por eso la zorra es medio ciega, porque le regaló sus ojos a su amigo Sol (Jordana 1974: 85).

Tal como en la concepción de los antiguos moche, que representaron a zorros o a guerreros del linaje de los zorros escoltando a la divinidad solar (Golte 1993: 29), esto es asignándole a los zorros la misión de cuidar el paso de su Señor Sol, para impedir que alguien o algo lo estorbe, la mitología actual reitera esa antigua relación.

Sabemos que en la cosmovisión andina el Sol se halla a mitad de viaje por el inframundo cuando se produce el solsticio de verano, esto es cuando el sol amanece en la "nube negra" del Zorro. Puede entenderse que el Sol fraterniza con el zorro y anda entonces de cacería en su compañía. El Sol recibe los ojos del zorro para ver mejor en la penumbra. Este es el sentido en que puede ser refrendada la relación directa entre el solsticio de diciembre y el posicionamiento del Sol en la "nube negra" o constelación del zorro.

En esta época el zorro frecuentaba el cielo nocturno. Es más, el zorro arquetípico tenía apariencia humana o era específicamente un hombre. De hecho, la mitología contemporánea recogida en la región moche refiere que el zorro fue un indio noble que quiso por esposa a una mujer que no fuera de las del color de su raza, y que se enamoró de la luna al observar su imagen reflejada sobre el agua. El propio Sol había castigado su pretensión, dejándolo convertido en la mancha que se observa sobre la superficie lunar (León Barandiarán 1938: 73). Otro de los relatos lambayecanos trata de la relación entre la luna y un indio mochica noble que le había robado su amor. No siendo correspondida, la luna convirtió al mochica en un estrella ubicada al centro de la constelación de las Tres Marías, a las dos estrellas que lo custodiaban agregó otras cuatro ubicadas al sur. Las siete estrellas fueron colocadas en el firmamento por la luna que ya nunca más se transformó en mujer (León Barandiarán 1938: 1-3).



Fig. 60: Escena mitológica con zorros moche (Dibujo de J. Golte).

Un dibujo moche que representa a una pareja de zorros, hembra y macho, que llevan algún animalillo atado al anca y que derraman algo en las aguas del mar, puede ser relacionado con la mitología referente a las estrellas y a la incursión del zorro mítico en el cielo. Un corto relato aguaruna, de la región amazónica contigua al uni-

verso moche refiere que: dos estrellas, adoptando la forma de gusanitos, cayeron sobre dos hombres, uno de los cuales despreció a la estrella por su aspecto repugnante. El otro acogió al gusano y cuando éste se convirtió en una doncella la tomó por mujer. El hombre recogía los orines de su mujer que se convertían en *shaúk* o mostacilla, práctica que fue criticada por su madre. La estrella ofendida se volvió al cielo y arrojó una cuerda para que la siguiese su marido, pero su suegra cortó la cuerda (Guallart 1958).

En otra versión aguaruna, se aclara que el *shaúk* (mostacilla) es la *chaqira*, pequeñas cuentas o abalorios con que se elaboran collares (Jordana 1974: 132). La mostacilla puede ser traducida como "illas" de los peces teniendo en cuenta otros relatos de la costa norte y la amazonía vecina. La aplicación de estos mitos al caso del zorro andino se justifica no sólo por referirse explícitamente al motivo del viaje al cielo, sino porque los mitos andinos reproducen y desarrollan de manera más extensa este mismo contenido, vinculado directamente a las vicisitudes del zorro (Ochoa 1988; Lira 1965).

Conviene recordar que según los mitos de Huarochirí, las estrellas Pochuarac, Huilcahuarac y Canchohuarac animaban y formaban a los hombres y las cosas, de manera que unas chaqiras que salen del cuerpo de las estrellas (de una estrella hija del trueno en algunas versiones) pueden interpretarse como "illas" de origen estelar que contribuyen a la reproducción de las especies.

Ahora bien, hay una implicancia posible entre el ciclo del zorro y el solsticio de junio (invierno). Como sabemos, en la mitad fría del año los días son más cortos y las noches más largas. Dado que el día más frío del año ocurre en junio, puede situarse en este mes el marco de la apuesta que según el mito hicieron el zorro y el cóndor, para determinar cuál de ellos era capaz de resistir más el frío de la nieve. De manera resumida, en este motivo el zorro desafía al cóndor para someterse a la inclemencia de la nieve; los dos debían quedarse completamente desnudos; ambos se colocan en la cumbre de una montaña nevada; el cóndor tiene un abrigo que lo protege bien y el zorro que se hace valiente se va quedando helado; transcurren el día y la noche, al amanecer el zorro ya es un

cadáver. En otra variante, ambos se desnudan y avanzada la noche el zorro se pone sobre su propia piel la "ropa" de su contrincante; al día siguiente, el zorro asiste a los funerales del ingenuo adversario.

En el solsticio de invierno, coincidentemente, el día 24 de junio o día de la festividad de la Exaltación los pobladores de Santiago de Pupuja (Puno) celebran la llamada "Runa Fiesta" o "Fiesta de los Humanos" y hacen el simulacro del chaco del zorro en el cerrito Santa Bárbara, la patrona de rayos y centellas (Luna 1975: 89). La victoria del mundo de arriba o de lo solar sobre lo lunar que sugiere esta práctica encaja muy bien en la significación cosmológica otorgada al zorro y a sus andanzas. La homología inversa entre ambos solsticios es manifiesta, en el solsticio de verano el sol recorre el cielo nocturno en compañía del zorro, mientras que en el solsticio de invierno es el zorro el que se traslada a lo alto de una montaña en compañía del cóndor. La alternancia en el traslado de cada uno de los pares opuestos a los espacios más extremos al suyo es la explicación mítica sobre el movimiento general del cosmos.

Este cuadro cosmológico se completa con la homologación del ciclo de vida natural del zorro y los dos momentos del año en que el Sol cruza el cenit haciendo que el día y la noche tengan igual duración. En estos dos momentos o equinoccios el círculo que divide el día y la noche pasa por ambos polos y sigue exactamente un meridiano terrestre. Hay que insistir en el hecho que la época de celo y apareamiento del zorro se corresponde con el equinoccio de primavera (setiembre). El ciclo mítico del zorro también tiene como uno de sus marcadores al equinoccio de otoño (marzo) que es cuando los zorros machos abandonan el núcleo familiar y se dispersan.

La dispersión de los zorros por la superficie de *kay pacha* ocurre en el mito como consecuencia de la ruptura o corte de la cuerda que empleaba el zorro para retornar del cielo a la tierra. Diversas versiones refieren que dos cuerdas conectaban el cielo y la tierra y que por ellas se desplazaban todos los seres de la tierra. Una de las cuerdas habría servido para alcanzar el cielo nocturno y otra para retornar del cielo a la tierra. En una versión de Santiago del Estero el zorro sube al cielo empleando una larga sogá de *chaguar* o fibra de cabuya (Morote 1988: 71). En la mitología aguaruna documentada por J.M. Guallart (1958) la cuerda se hizo guayaquil (fibra resistente y flexible de una especie de palmera sin tronco llamada *toquilla*). En los Andes unas versiones refieren que al caer el zorro esparció por la tierra las semillas y productos que había robado del cielo, entre ellos el maíz, la quinua, la qañiwa, la papa y los ollucos, el huarango se habría originado de esta forma (Jiménez Borja 1937), y también el waraq'o (Itier 1997: 326); otras tradiciones precisan más bien que el propio zorro al caer reventó en pedazos y que de esos pedazos aparecieron todos los zorros que ahora hay en el mundo (Valderrama y Escalante 1997; Farfán 1943).

Es obvio que el cuerpo esparcido del zorro recuerda al de los chamanes andinos. De hecho, en la versión de Robles, es un rayo el que reduce en pedazos al *atoq* y lo desparrama por todos lados, y es otro trueno el que junta los dispersos pedazos que reconstruyen la lastimosa figura del tembloroso zorro (Ro-

bles 1974: 29). El mito convalida una suerte de iniciación zorruna, que si bien no hace de él un habitante permanente de *hanaq pacha* lo habilita para ocasionales visitas.

### *El zorro y el río celeste*

La Vía Láctea es una nube estelar blanquecina y difusa que atraviesa de forma oblicua la esfera celeste y engloba muchas constelaciones. Está formada por millones de estrellas y nubes oscuras de polvo y gas que se pueden observar a simple vista en noches despejadas. En tiempos prehispánicos, los incas pensaban que la Vía Láctea era un río o *Mayu* del cual salía el agua que se convertía en lluvia. Se decía que la lluvia era guardada en un vaso que pertenecía a la hermana del rayo, y que éste la desencadenaba quebrando el cántaro con un disparo de su honda (Garcilaso [1609] 2004: 201).

La rotación galáctica de la Vía Láctea proporcionó a los andinos indicadores útiles para entender correlaciones entre el cambio en las condiciones celestiales y las terrestres. El plano de rotación galáctica está notoriamente inclinado con relación al plano de rotación de la tierra por 26 a 30 grados. Observada desde el hemisferio sur, la inmensa corriente de estrellas no solamente divide el cielo, sino que su curso oblicuo gira de izquierda a derecha en la mitad del año, y de derecha a izquierda en la otra mitad. Durante las 24 horas en que cruza el cenit, *Mayu* forma dos ejes que se intersectan uniendo puntos de orientación (NE-SO y SE-NO). Estas grandes líneas eje luminosas crean un campo cartesiano para la totalidad de la esfera celestia, dividiéndola en cuatro partes, que los incas conocieron como *suyus* y que permitían identificar y caracterizar cualquier cuerpo estelar o fenómeno que se manifestase en dichos cuadrantes.

En consecuencia, *Mayu* fue principalmente un plano de referencia agroecológica inspirado en la observación de las constelaciones. Los andinos reconocían constelaciones brillantes (estrella a estrella) y constelaciones oscuras (manchas o nubes de polvo intergaláctico, conocidas actualmente como nebulosas). Las constelaciones oscuras se encuentran en las regiones estelares más densas del río celestial, allí donde el mayor resplandor de la galaxia dibuja sombras, en cuyas siluetas los andinos distinguieron generalmente animales (Urton 1983). En efecto, las llamadas 'nubes oscuras', son pensadas hoy mismo como constelaciones zoomorfas, entre ellas *Catachillay* o *Yaqana* (una llama adulta), *Uña llama* (una cría de llama), *Atuq* (un zorro), *Yuthu* (una perdiz), *Hampato* (un sapo), y *Machaqway* (una culebra), cuyo desplazamiento con relación al río o *Mayu* se usa para predecir el comportamiento del ciclo agropecuario y de la fauna conexas que también proporciona señales precisas de cambio ecológico (Van Kessel y Enríquez 2002; Bauer y Deaborn 1988).

Los solsticios de *Mayu* coinciden con el paso de las estaciones húmedas a las secas y viceversa, y por ello la observación del río celestial era clave en la predicción de los ciclos del agua. Con toda razón, la disposición cambiante del

*Mayu* fungía como elemento de orientación ritual importante, como se advierte en las esplendorosas fiestas del *Qhapaq Raymi* e *Inti Raymi* que ocurrían en los solsticios de diciembre y junio respectivamente, cuando el Sol frena su carrera en el horizonte e inicia su regreso<sup>63</sup>. Sabemos que el movimiento solar sigue siendo central en el planeamiento del ciclo agrícola, también que la observación de diversas luminarias celestes sirve para predecir los ciclos botánicos, aunque son las fases de la luna las que determinan cuándo sembrar, y la aparición o desaparición de las Pléyades la que indica el tiempo apropiado para atender requerimientos específicos del cultivo y cosecha de los diferentes productos.

En lo que interesa particularmente a este trabajo, cabe destacar la contribución de Urton sobre la relación entre las constelaciones Zorro y Llama. El discurso mitológico informa que *Atoq* se halla en permanente persecución y acecho de *Uña Llama* que es defendida por la Llama adulta (Sullivan 1996: 41). La cacería, como todo el movimiento astral ocurre en el entorno de *Mayu* que es la fuente de vida de la fauna celestial. Recordemos que la llama celestial *Yacana* bajaba a media noche y bebía toda el agua del mar (de *Mayu*) que si así no fuera inundaría el mundo entero (Taylor 1987: 429).

En el mito, *Atuq*, sólo o con sus congéneres, intenta beberse en una ocasión toda el agua de una *qocha* celestial y revienta (Martínez 1975: 42). Es lógico que los andinos hayan podido atribuir lluvias desmesuradas e imprevistas a esta ocurrencia mitológica. De hecho, el desborde del gran río podría acabar el mundo, como la vez en que se dio el diluvio del que apenas escaparon las especies refugiándose en las alturas de *Willkaqoto* (la junta de los ancestros).

*Mayu* no es sólo fuente de vida sino de eterno rejuvenecimiento para la fauna celestial. Es esto, precisamente, lo que nos informa una de las versiones del motivo «viaje al cielo». Cóndor, Llama, Sapo, Culebra, todos envejecen con el tiempo en *hanaq pacha*. El zorro, había sido condenado a servir de guardia en el cielo por una falta cometida; después de cien años, había envejecido y extrañaba de sus lares (Martínez 1975: 49). Todas estas constelaciones, mejor aún, todos estos seres, recobran su juventud en grandes períodos cíclicos bañándose en las aguas del río o mar celestial.

Otra versión refiere que un hombre, a la manera del zorro, se trasladó al cielo sobre las espaldas del cóndor, en un viaje comprensiblemente largo y agotador. Llegados al cielo, se dice, el cóndor instó a que el hombre se bañase en las aguas del mar, ambos habían llegado sucios y viejos, pero cuando salieron

---

<sup>63</sup> Cristóbal de Molina ([1574-75] 1989: 69) refiere que durante el solsticio de invierno los sacerdotes Incas realizaban una peregrinación anual, siguiendo el movimiento aparente de la Vía Láctea. Saliendo del Cuzco se dirigían hacia el sudeste, hasta un lugar en el que nace el río Vilcanota y que se llama actualmente La Raya, donde -según sus antiguas creencias- nacía el Sol. El regreso al Cuzco se hacía en dirección noroeste, tomando otro camino paralelo al *Willkanuta mayu*, que fluye de sudeste a noroeste. Esta peregrinación ritual relacionaba visiblemente el río celestial o *Mayu* con el río terrestre o *Willkanuta mayu*, "río ancestral" o "río de los ancestros" (Vilcanota, de *willka*=ancestro/ ancestral y *uta*=casa).

del baño estaban hermosamente rejuvenecidos, en la orilla opuesta quedaba un santuario en el que iban a reunirse todas las luminarias del cielo. Para regresar, ambos se volvieron a bañar en ese mar lejano y rejuvenecieron nuevamente (Lira 1990: 5,7).

El hecho de que la fauna celestial (constelaciones) envejezca con el decurso del tiempo y rejuvenezca bañándose en el río de las estrellas, es consistente con el hecho de que el Sol también envejece y para rejuvenecer tiene que descender al espacio nocturno. Como su curso diurno no le permite al Sol beber en el *Mayu* ni bañarse en estas aguas durante el día; para rejuvenecer, el Astro Rey debe pasar al cielo nocturno, esto es debe descender al cielo de *ukhu pacha*. En esto, la lógica del discurso mítico, una vez más, muestra la potencia de su racionalidad y contundencia<sup>64</sup>.

Ya sabemos que alguna vez el zorro cumplió tareas de "guardia de Su Majestad" en el cielo (Martínez 1975: 49), pero el mito informa de otros quehaceres en los que estuvo empeñado. Asumamos el contenido cosmogónico del relato de Huarochirí, según el cual el zorro lideró en una ocasión la limpieza de una acequia. Muchos animales habían reclamado esa distinción pero se impuso el zorro. Cuando iba avanzando el trazo del curso de la acequia, de repente se echó a volar *yuthu* la perdiz y el susto dejó aturdido al zorro. Trastabilló el zorro y rodó hacia abajo. Los otros animales se enfurecieron y determinaron que la culebra *Machaqway* sustituyera al zorro. Dicen que si el zorro no se hubiera caído, el acueducto hubiera seguido por una ruta más alta; ahora pasa por un poco más abajo. Y aún se ve muy claro el lugar en que cayó el zorro, porque el agua corre por allí mismo (Ávila 6:44-6:55; en Taylor 1987: 131-133).

Hoy en día, las varas de cabeza de serpiente que usan los alcaldes de agua como símbolo de autoridad y objetos rituales importantes, recuerda el pasaje de Huarochirí. Esto ocurre, por ejemplo, en el valle de Cabanaconde-Arequipa con la parafernalia de los *yaku alcaldes* y sus obligaciones rituales con el Apu Hualca-Hualca y la *Pachamama* (Gelles 2002: 100).

Según Urton, el sistema fluvial celeste de los andinos presenta a la derecha de su centro a los afluentes de *Mayu* (homólogo de la obra de la misma naturaleza en la tierra) y, a la izquierda, muestra los canales de irrigación (homólogo de la obra de los hombres en la tierra). Los seres de la fauna celeste serían entonces homólogos de los hombres en el cielo nocturno. La inclinación de la red celeste de canales se debería entonces de alguna manera a la intervención no intencionada del *Atuq* o zorro arquetípico.

---

<sup>64</sup> La medicina homeopática actual reconoce que el agua de mar, en forma de plasma marino, cumple la función de recuperar la salud, de conservarla y preservarla. Al entrar en contacto con el agua de mar, la célula estaría regresando a sus orígenes, formando una especie de puente que une a la célula con la matriz líquida primigenia y nuestro medio interno. La tradición popular enseña que el darse un baño de mar, en determinados días del año, puede llegar a ser el "elixir" de la salud.

Pero el zorro mítico no ha cesado en sus afanes, todavía se entiende con tareas vinculadas a la obtención del agua y la atención de la sed de héroes divinizados y humanos comunes. Como en los tiempos en que se encargaba de proporcionar chicha a Pariacaca, llevándola en un cántaro junto a la comadre zorrina, premunido de su familiar antara (Taylor 1987: 105), el zorro de hoy aún recorre su celestial camino con el agua inagotable de su porongo anunciando que el año ha de ser de buena producción agrícola.

En esto, como en otras de las implicancias del mito, la ubicación del zorro en la cosmovisión andina hay que verla por el lado de las acciones y situaciones en las que participa este personaje. El zorro es un "señalero" reconocido, su aullido indica que llegó el momento oportuno para la siembra de papas (Van Kessel y Enríquez 2002: 206), esto debe ocurrir normalmente entre agosto y setiembre que es cuando las hembras entran en celo. Si se adelanta el celo quiere decir que hay que adelantar la siembra, si se atrasa hay que posponerla. El zorro es un avisador inteligente de las lluvias, por lo tanto, si deja escuchar sus aullidos durante el mes de octubre o después de las primeras lluvias es para una siembra retrasada.

Es probable que uno de los indicadores más objetivos que se le atribuyen sea la aparición del *atoqnani* o «camino del zorro», un fenómeno meteorológico observado en Parco-Ancash. En los meses en que el verdor y las sementeras ofrecen sus primeros frutos, se manifiesta en las faldas de los cerros una hilera horizontal y recta de neblina, de varios kilómetros de largo y unos pocos metros de ancho, separada por completo de las nubes y otras brumas. Es un encantador nimbo blanco e inmaculado que permanece por largo tiempo y que al desvanecerse anuncia la llegada del aire fresco, la maduración del maíz y las buenas cosechas. Se dice que por este camino, trazado por un zorro, viaja una mujer trayendo en sus entrañas un hijo pronto a nacer. La presencia del *atoqnani* reanima el vigor reproductivo de los animales que entonces pugnan por aparearse y procrear (Portella 1986: 28-9). Es coherente pensar que el Sol que emerge del inframundo en el equinoccio de otoño sea este hijo por nacer y que el zorro sideral marque el camino y lugar de su advenimiento en la Vía Láctea.

#### *El tejido de relaciones parentales en la Incursión al cielo*

En el modo sociomorfo que los andinos utilizan para explicar las conjunciones entre seres de las distintas regiones del cosmos, sobresale el establecimiento de vínculos parentales. Los héroes que transitan de una a otra región del cosmos, afirman sus nuevas posiciones mediante el emparejamiento conyugal o estableciendo ciertas formas de parentesco simbólico. En el período en que su especie entra en celo, el zorro mítico anda en busca de pareja y se enamora sea de la luna o de una estrella. Algunos mitos aseguran que las manchas lunares son la figura de un zorro que se enamoró de la Luna. Se dice que este zorro había trepado al cielo empleando dos sogas que le fueron tendidas desde *hanaq pacha* y que en el vano intento de raptar a su amada quedó adherido a ella para siempre. Así se explica que los zorros aullen por las noches mirando a

la luna, porque lo hacen reclamando el regreso del compañero que quedó atrapado en brazos de la luna (León Barandiarán 1938: 73-6).

Tal como lo vemos ahora, el frustrado enamoramiento del zorro que se queda impregnado a la luna se estaría refiriendo al mes de agosto o *killachaskiy*, que como se ha explicado en el modelo de la cosmovisión andina, coincide con el inminente ingreso del año a su mitad lunar.

Muchos son los relatos que cuentan la llegada del zorro al cielo o *hanaq pacha*. En la mayoría de las versiones conocidas, el zorro va conducido por el cóndor, sea porque recibió una invitación junto con otros animales o sea porque su "compadre" accede a llevarlo en gesto condescendiente. En otras versiones, si bien el cóndor no lo carga en sus espaldas, acaba proveyéndole la sogá por la cual sube y se presenta en el cielo (Vienrich 1906: 129-131). Los mitos refieren que la sogá o sogas estaban hechas de esparto o fibra de cabuya, que normalmente se confecciona desde el mes de julio en adelante. Esto significaría que las sogas o simpas se habilitan en el equinoccio de setiembre y se inutilizan en el de marzo.

El mito sobre el aguaruna que se casó con una estrella hija del trueno es más específico respecto a la manera de explicar eventos de interrelación entre el plano terrestre y el cielo. Al perder a su esposa, el aguaruna decide ir a buscarla y es transportado al cielo por un picaflor que le entrega tres palitos con los que -según se le recomienda- rompe la sogá que colgaba de la cabeza de su esposa sosteniendo una canasta de yuca (Jordana 1974: 135). El matrimonio del zorro, en este caso, es el puente que viabiliza su condición de héroe cultural, pues al caer más tarde, mientras desciende del cielo, da lugar al esparcimiento de especies vegetales indispensables para el hombre (León Barandiarán 1938: 73-6).

Las montañas o dominio de los *apus* constituyen el punto de contacto entre el zorro y el cóndor, o entre el zorro y otros personajes míticos con los que establece una relación familiar pero conflictiva. Cuando los animales de la *sallqa* no son hermanos, reconocen estar vinculados por una relación de afinidad, ellos son compadres o unos son tíos de otros. Los encuentros entre parientes que pertenecen a diferentes mundos de origen son *tinkus* amenazantes y como tales no derivan en manifestaciones de reciprocidad plena sino de suspicacia y engaño. En el relato del zorro y la washwa, el descubrimiento de los pájaros presos por el zorro provoca la cólera de la washwa y su solidaridad de pájaro con las víctimas de su "compadre". La relación de compadrazgo entre el zorro y la washwa no oculta la oposición de sus intereses (Taylor 2004).

#### *Los portadores del «ulluchu»*

Esta claro el papel de intermediario y mensajero que cumple el zorro en el pensamiento andino. Algunas de las implicancias de este papel las comparte con otros animales, la mayor parte de las veces dentro de contextos de tensión y

conflicto. En la iconografía mochica, cuya importancia documental es por el momento insustituible en los esfuerzos de reconstrucción del pensamiento andino, el zorro, la lechuza y el mono, aparecen explícitamente como portadores de *ulluchus*, frutos sobre los cuales hemos adelantado en otras secciones de este trabajo su relación con la generación de descendencia de ancestros deificados que prolongan sus respectivos linajes. Actualmente, todavía se discute sobre cuál pueda ser la especie a que pertenece este fruto, pero es evidente el simbolismo de fecundidad que se le ha conferido culturalmente.

Aquí interesa esclarecer el papel que el mito les asigna al zorro, la lechuza y el mono en relación a la generación y sostenimiento de la vida, a propósito del encuentro y permanente interacción de los mundos que componen el cosmos.

Zorro y lechuza, por una parte, inspiran actualmente acentuados temores en las gentes de los Andes. Ambos animales son tenidos como malagüeros o anunciadores de la muerte. La presencia inopinada de un zorro dentro de un poblado o en las inmediaciones de lugares habitados por la gente, se interpreta como un infausto anuncio de que alguien va a morir; en efecto, en ciertas ocasiones, este animal se atreve a incursionar en forma descarada y sin mostrar el más mínimo reparo como si fuese consciente del temor que infunde su presencia. En cuanto a la lechuza o *paqpa* ocurre algo similar, pues el desagradable canto que suele dejar escuchar en los atardeceres se interpreta igualmente como el anuncio de una muerte inminente y, aunque los enfermos y ancianos puedan sentirse señalados, en la práctica podría tratarse de la próxima muerte de cualquiera que habite en las vecindades. Las gentes suelen conjurar la amenaza dando muerte a la lechuza o ahuyentándola lo cual es bastante difícil pues se trata de un animal harto testarudo e insistente.

La posición del mono o *k'usillu* es bastante diferente, pues por un lado se trata de un personaje frecuentemente representado de manera jocosa en las danzas y bailes pueblerinos, pero por otro es objeto de reservas. Los atributos de ser travieso y la semejanza casi humana de sus gestos produce hilaridad; no obstante, hay cierta prevención respecto a los monos por parte de las mujeres embarazadas. Las mujeres grávidas evitan la proximidad de un mono, e incluso temen soñar con éste, porque piensan que el hijo podría nacer con rasgos de este animal.

En la iconografía moche se constata que la lechuza era considerada como conductor de las almas a *Upaymarka* o pueblo de los muertos, siendo de imaginar que esta intervención era esperada y no indeseable como ocurre ahora. Zorro y mono, por el contrario, no tenían que ver con el tránsito de las almas al mundo de los muertos. El zorro tenía que ver más bien con la distribución de las semillas y la propagación de las especies en general y, en cierto sentido, con el control o contabilidad de las mismas. Tal vez por eso conserva hasta hoy la fama de "cobrador" (Itier 1997: 313).

Por lo anotado, podríamos vincular al mono y al zorro con la distribución del *kamay* o energía vital en *kay pacha*. Al parecer el mono operaría una especie

de traslado conectando el mundo subterráneo y la superficie habitada por la sociedad viva. Entre tanto, el zorro parece actuar como vinculante entre el cielo nocturno y *kay pacha*.

Como vinculante y conector, el zorro explora los mundos, tiene una insaciable curiosidad. Es artífice de *tinkus* accidentales que acarrearán resultados imprevistos. Le dicen "el perrito de toda boda" porque está presente allí donde se produce un *tinku*. Su presencia es anuncio de cambios, es el "señalero" por excelencia. Él mismo se sitúa permanentemente en situaciones de inestabilidad, tensión y conflicto. Su condición de héroe cultural, se evidencia en su viaje al cielo, de donde cae más tarde dando lugar al esparcimiento de especies vegetales indispensables para el hombre.

Por otra parte, es ya clásica dentro de la etnografía andina la habilidad comunicativa de los zorros. Los zorros de abajo intercambian información con los zorros de arriba, lo cual significa que fungen de vectores informáticos que comunican el acontecer en los espacios del infra y supramundo.

Unas veces, el zorro es agente de mal agüero. Cuando este animal se cruza en el camino de un viajero, de derecha a izquierda, es mala señal; pero es buena si lo hace de izquierda a derecha. Si a punto de pasar se vuelve de mitad de la senda, las consecuencias se frustran a medias. Cuando a veces, de día especialmente, el zorro entra en las casas y no acierta a salir, como si se hallara aturdido, dicen que es "tapia" y que este hecho anuncia la muerte de algún miembro de la familia o la pérdida de todos sus bienes. Si el zorro se te cruza – dicen otros – nunca regresarás al sitio o tu negocio será fallido.

Cuando alguien va a morir pronto, el zorro *qiti* (una variedad de zorro enano) se presenta y camina mirando a derecha e izquierda, sin miedo a los perros ni a los hombres. Este presagio es virtualmente inevitable, ni siquiera la muerte del zorro logra revertir el anuncio nefasto. Sin embargo, cuando el zorro entra al corral de los ganados, la gente campesina no se molesta con sus fechorías, se limita a ahuyentarlo respetuosamente, pidiéndole comprensión a la madre tierra con palabras rogativas como: "Virgencita, amarra a tu perrito" (Acosta 2001). El mismo pedido lo hacen al *marani achachila*, considerado como padre de los zorros en el altiplano sureño.

Otras veces, el zorro es portador de buenas nuevas, por ejemplo indicando que se va a terminar el frío. Además es generalizada la creencia que el zorro es *watoq* o adivino. Se dice que suele entrever el futuro mediante su *q'aqcha*, fragmento final y negro del rabo al que las gentes le atribuyen poder para conseguir dominio sobre los demás, para conquistar el amor de las mujeres, y para que los abigeos cojan con maestría los animales hurtados.

#### *El chaku del zorro*

Los dioses/ montaña o *apus* ejercen control sobre el ganado y los animales que viven dentro de sus dominios. Una parte de este control se realiza a través de

sus *kachakus* (mandaderos o emisarios): los cóndores y los zorros, animales de la *sallqa* que pertenecen a los cerros y son enviados a “cobrar” la contribución obligada de aquellos que no cumplieron sus obligaciones rituales, es decir, de aquellos que no ofrecieron oportunamente sus dones y ofrendas. Así como se deja que el zorro se regale en los corrales de ganado, también se permite que el cóndor capture un ternero si ese es su deseo. Interferir en la misión del zorro o del cóndor podría ofender con mayor gravedad a los ancestros (Gelles 2002: 96).

La misión del zorro no está exenta, sin embargo, de consecuencias difíciles que revierten sobre él en cualquier momento. Es así que en tiempos de sequía, los comuneros andinos se organizan para ajustar cuentas con el zorro, que es quien en su calidad de intermediario se comunica directamente con el *apu* o *achachila*. Organizado el *chaku*, el zorro es buscado en su territorio hasta ubicar su madriguera o *qamaquta* (la casa del zorro). En la comunidad de Pomani del altiplano boliviano, se les ordena a los jóvenes correr detrás del zorro con hondas, *pututus*, etc., con el propósito de cansar al animal y agotarlo por el esfuerzo y por la sed. La idea es que exigido por la intensa sed el zorro le pida agua a su padre el *achachila marani* (Van Kessel y Enríquez 2002: 207).

Si en ocasiones el zorro es perseguido para rogar por el agua, en otro momento preestablecido la gente va a reclamar su vida. Se trata de la cacería, llamada *chaku* o *jayuy*. Es obvio que en la base de esta acción colectiva está la necesidad de controlar la multiplicación del zorro que amenaza con diezmar los hatos de ganado, pero la razón cosmológica sería doble: la necesidad de preservar a *Uña Llama* la constelación amenazada por *Atoq* y tan necesaria para asegurar el equilibrio hidrológico en el cosmos, así como desollar al zorro antes que se beba toda el agua de la próxima temporada de lluvias.

En el *chaku*, los pobladores de una comunidad, concurren masivamente y rodean la zona habitada por el zorro, con una cadena humana que se va cerrando poco a poco. En Huacullani-Puno, por ejemplo, se acostumbra arrear al zorro hacia un cerro situado en la comunidad de Sillikachi. Este cerrito Sillikachi es rodeado por decenas de hombres pertrechados con palos y lasos, unos a pie y otros a caballo. Los perros ayudan a perseguir al zorro para obligarlo a bajar, pero muchas veces el zorro logra romper el cerco humano y dispararse como bala para escapar (Daniel Quispe 2004, información personal).

La particular constitución física del zorro hace de él una presa difícil de capturar. Sus patas traseras más largas le ayudan a trepar el cerro con facilidad, por eso los perros cazadores no lo alcanzan de subida y procuran hacer que el zorro corra hacia los bajíos para poderlo coger. Otra estratagema del zorro es volver sobre sus pasos después de rodear una roca o perderse en un pajonal; mientras los perros se van de frente, sin advertir el astuto recurso, el zorro regresa por donde vino y salva su vida. Sin embargo, los perros cazadores aprenden a ser desconfiados y miran para todo lado antes de continuar su búsqueda. De hecho, el perro es el enemigo más temible del zorro.

Al parecer, lo que el mito explicita es una ancestral enemistad y resentimiento de los perros con respecto a los zorros. En la iconografía moche, los perros siempre ocuparon un status social inferior y supeditado a los zorros. Zorros y perros habían sido creados en el mismo tiempo. Según algunas tradiciones los perros aparecieron en la primera generación de hombres que fue lunar (Flores 1987: 133). Por alguna razón, los perros ocupan el lugar de los zorros en *kay pacha* y odian a quienes han reemplazado en este espacio intermedio.

El mito da cuenta de los variados recursos que emplea el zorro para evadir a sus perseguidores o captores. Preso en el "*kapi*" o trampa de piedras que los campesinos de Chumbivilcas (Cuzco) construyen para cazarlo, el zorro es ayudado por el ch'eqocha o ch'eqollo que le provee de "*ch'ijna*" o "*mutukuru*" (huevos de moscardón) con que se unta los ojos y la boca para simular estar muerto y atacado por los necrófagos. Cuando, en efecto, lo encuentran así, el zorro es arrojado lejos y aprovecha para huir raudo (Morote 1988: 84).

La cacería del zorro es objeto de singulares representaciones festivas, como el caso del *Runa fiesta* que es una danza puneña conocida como *Chaco del zorro*. Esta danza representa a hombres viejos o ancestros (*machus* o *machulas*) que portan zorros disecados o sus pieles y dramatizan la persecución y captura del zorro. De manera similar se representa la Choquela (danza pastoril) con el cóndor que se suma a la persecución del zorro, y el mono o k'usillu como único personaje que tratará de reanimar al zorro momentáneamente dado a su cuidado.

#### *Ecós cosmológicos de la tradición oral*

El proceso histórico ha determinado que la tradición oral de los pueblos andinos participe de dos vertientes principales: una de origen indoamericano, y otra de origen post colombino (Lehner 1988: 753). El discurso mitológico recuperado contemporáneamente presenta, por consiguiente, una trama sutil de elementos nativos que se tejen con otros que provienen del imaginario occidental cosechado desde el siglo XVI en adelante (Morote 1988: 56).

Puede decirse que no dejan de haber argumentos sobre la influencia ibérica en los mitos del ciclo del zorro; sin embargo, la tradición simbólica nativa se mantiene de hecho y se reconstruye a cada paso, tanto en la estructura mitológica cuanto en los contenidos de toda la trama argumental. Por mucho tiempo, la interpretación mitológica ha enfrentado el problema de distinguir adecuadamente los planos en que se mueve el discurso mítico, no habiendo sido fácil superar la tentación de conformarse con lo superficial considerado evidente. La atención a las implicancias cosmológicas y agroecológicas de este ciclo repara esta limitación y puede ofrecer nuevas hipótesis, cada vez más consistentes con el modo en que los andinos explican la totalidad del universo.

En el viejo continente, relatos de los ciclos medievales sobre Reynard y cuentos populares muestran una presencia visible del zorro; sin embargo, en los

cuentos rusos, por ejemplo, se puede verificar rápidamente que prevalece lo lúdico, lo gracioso, y de alguna manera las situaciones contradictorias en las que a pesar de su astucia el zorro resulta el gran burlado. Toda esta tradición, a diferencia de la andina, no tematiza mucho el movimiento del zorro entre los espacios y los tiempos significantes.

No obstante, las hagiografías populares de los santos cristianos, vinculados por el nombre con el ciclo del zorro americano, refieren nexos con el mundo subterráneo, la vida pastoril, el Camino de Santiago o de la Vía Láctea, el emparejamiento o *tinku* sexual, el contexto de trastornos que acompañan al cambio de los tiempos, la vinculación con los ancestros, amén del tendido o trenzado de un laso que une un centro sagrado con su periferia. Se aprecia, asimismo que importantes actos rituales de las respectivas festividades religiosas ibéricas, tales como recorridos y danzas, comprenden una suerte de *tinku* batalla o "juego de enemigos" a la manera andina.

Como fuese, las ideas actuales sobre el zorro en los Andes conjugan ambas vertientes, en una especie de reencuentro de tradiciones arcaicas que proceden quizá del mundo paleolítico y dan forma a un personaje que rompe las reglas de los dioses y de la sociedad, un verdadero *trickster*, en el sentido que sus actos aunque discutibles o absurdos generalmente resultan teniendo efectos positivos. Sobre un trasfondo de propensión a las contradicciones en la conducta zorruna (su temeridad, las apuestas en que participa, etc.), el ciclo mitológico del zorro revela que sus actos tienen consecuencias significativas para la sociedad viva sin que necesariamente él los haya pensado o querido así.

El zorro en los Andes responde a su naturaleza y a los requerimientos cosmológicos del discurso mítico. Su ciclo lo acredita como eventual viajero entre los mundos de abajo y arriba, entre la tierra y el cielo nocturno. Su rol es soportado gracias a los atributos que se le reconoce, pues es atrevido y temerario para explorar nuevos espacios y moverse por los resquicios del tiempo. Su curiosidad de explorador y su espíritu innovador, que sintoniza con los cambios inevitables del *tinku*, lo lleva a realizar acciones incomprendidas. Se trata de un curioso empedernido, en consonancia con el hábito muy particular que presenta esta especie y que lo impulsa a tomar objetos que no tienen al parecer ninguna utilidad para él y que lo dibujan como un entrometido.

Como buen *qamaqe* el zorro cuenta con su respectiva *qamasa*, una especie de cordón umbilical que lo mantiene unido a la Pachamama y al Apu que son sus padres. En el plano sideral ese cordón es la soga o *simpa* que emplea para escalar al cielo nocturno. Por ello, mientras mantiene su vínculo vigente, el zorro va a ser considerado un *lari* (advenedizo) que despierta desconfianza y hasta reprobación por quienes se limitan a moverse en sus espacios cotidianos o por los que, como el *alqamari* (falcónida de dos colores), aceptan pasivamente su ubicación en el límite de los mundos.

Pese a la incompreensión social, y a la doblez que caracteriza el contexto de sus interacciones, el zorro se muestra permanentemente preocupado por la preservación del mundo, actitud que le hace arriesgar su propia integridad ante la posibilidad de cualquier desastre cósmico: una pared o montaña que supuestamente amenaza con aplastar al mundo, una lluvia de fuego que destruirá a todo ser sobre la tierra, los juegos de enemigos o *pukllay* en que se empeña (más próximos al *agón* griego que al *ludus* latino), para dirimir superioridades antes que por diversión.

El zorro que abandona estacionalmente el ambiente solidario de su sociedad de origen, es un *lari* en tierras extrañas, pero disfruta su libertad y alienta a que otras especies la conquisten, como según la tradición ocurrió con los wanakos. Doquiera que va, el zorro está urgido por plasmar él mismo la complementariedad que promueven sus actos, es por eso que en su tiempo anda en busca de pareja. En apariencia humana, visita pueblos y corteja a las mujeres. No faltan relatos que refieren la rivalidad del zorro y el cóndor que pretenden a la vez a una misma mujer. Podría decirse que ambos pretendieron a la misma estrella y que por eso el cóndor lo abandona en el cielo, dejándolo a su suerte.

Como en tiempos primigenios, cuando los animales terrestres y las aves se materializaban adoptando diferentes apariencias, por ejemplo, las aves en jóvenes con vistosos ponchos, las estrellas y las flores en bellas mujeres, el zorro anda en galantes aventuras en el período caliente del año, entre equinoccio y equinoccio, cuando los caseríos están rodeados de extensos maizales, el zorro recorre la comarca con la apariencia de un apuesto y locuaz joven, hábil en el arte de la música, pero tonto e ingenuo respecto a los convencionalismos sociales. Una y otra vez sus intentos de establecer puentes estables y permanentes se frustran, cortándose ora la simpa que cuelga del cielo o su propio pene que queda inserto en la vagina de su mujer amante (Franco 1990: 26-8). Transcurre su vida, omnipresente en el día y la noche, siempre esparciendo semillas que son partes de su cuerpo fragmentado o seccionado, en su condición de trickster incorregible. Como animal allegado a los dioses montaña, el zorro es el "perro familiar" y "consentido", por decirlo de algún modo, de cuyos servicios se vale el *apu* para proveer las semillas arquetípicas a sus descendientes, junto con el agua necesaria para que ellas germinen. No hay duda, que el Zorro en los Andes es un personaje que reclama ser reivindicado en sus ecos cosmológicos, que poco tienen que ver con el fracaso y antes bien enuncian las tensiones de los cambios y las renovadas complementaciones.

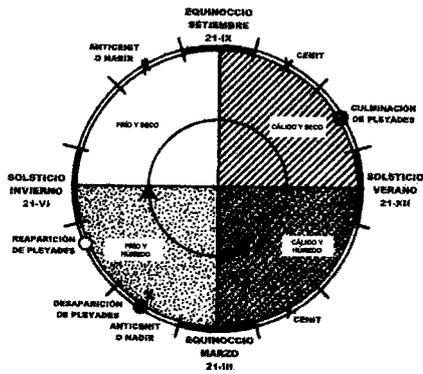


Fig. 61: Ordenamiento del ciclo anual andino conforme al modelo Hocquenghem. Dib.Golte (2005)

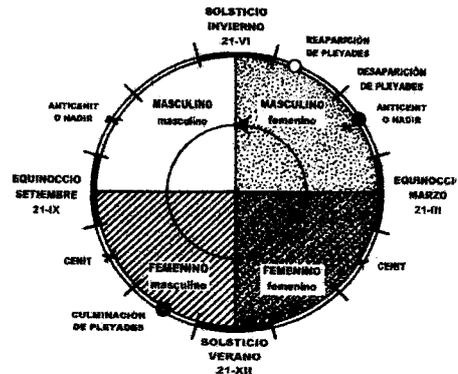


Fig. 62: Versión reajustada del Modelo Hocquenghem con aportes de J. Golte, que sirve de marco al análisis del discurso mítico sobre dioses montaña en los Andes. Dib.Sánchez (2005).

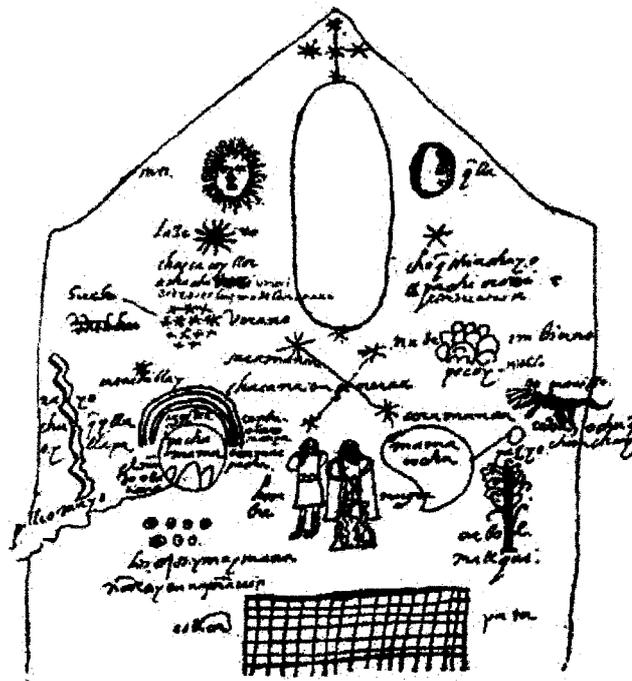


Fig. 63: Dibujo del altar del Qorikancha según Juan de Santa Cruz Pachacuti (1613)

## **Anexo:**

### **EL ZORRO, HIJO DE DIOS <R73>**

(Versión quechua del Colca recogida por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama, Arequipa 1997).

Dice que los hijos de Dios son cinco: el cóndor, el puma, el alqamari, el loro y el zorro. Los cinco son hermanos. El hermano menorcito es el zorrillo. Y por ser el hijo menor, o sea el que lactó de su madre la leche que sobraron los demás, era el hijo más querido.

Así, dice esa vez el Padre Dios estaba con mucho trabajo, porque estaba creando el mundo. Y para cumplir su trabajo se iba a tempranas horas y regresaba ya muy de tarde, al oscurecer. Así, cada vez que se iba, al zorrillo le dejaba tareas:

"Harás esto, aquello", diciendo, le dejaba a diario sus tareas. Pero el zorrillo en todos los mandatos, siempre le desobedecía. Y el Padre Dios todas las tardes regresaba a darse su colerón, porque el zorrillo siempre le esperaba con problemas. Pero el Padre Dios, siempre con su santa paciencia, le volvía a dar sus tareas. Porque el Padre Dios no conoce la impaciencia. La santa paciencia del santo Dios es la paciencia del tiempo; aquello que apaga la sed del corazón del tiempo. Así es.

Entonces pues un día le dijo:

-Escucha hijo, hoy trabajaré hasta muy tarde y para mi retorno prepararás la cena.

Y el zorrillo contestó:

-Ya papá. Dime qué debo cocinar. El Padre Dios le dijo:

-Prepararás puré de quinua. (*pesqe*)

Entonces le dio medido un manojo de quinua y le señaló la olla número tantos, en que debía preparar el puré de quinua. Así, el Padre Dios se fue a trabajar la creación del mundo y el zorrillo se quedó refunfuñando: "Este viejo tacaño, cómo quiere que prepare en una ollita pequeñita un manojito de quinua". Diciendo sacó la olla más grande y puso como una arropa de quinua con harta agua. Y el zorrillo empezó a hacer hervir. "Ahora si le esperaré con un verdadero puré de quinua."

El Padre Dios, al encontrar inundado a su pueblo por una laguna de puré de quinua, le dijo al zorrillo:

-¿Cuánta hambre tenías para cocinar tan harto? Tú no sabes obedecer. Yo te dije que cocinarás sólo para nosotros dos, en la olla número tantos. Así le retó, pero seguía soportándole, porque era su hijo menor, más querido.

Al día siguiente el Padre Dios se fue muy temprano, apenas con su fiambrecito, a seguir creando el mundo. Entonces, el zorrillo, que era muy engreído, saliendo a la puerta de la casa le llama:

-¡Papá! ¿Qué tienes en ese baúl grande? Tienes que decírmelo.

Y, el Padre Dios, con su santa paciencia volvió para explicarle. Le dijo:

-Escucha hijo, en este baúl hay una cosa que tú no debes ver; nunca seas curioso ni rebuscón. Ya cuando terminemos de crear el mundo entero, vamos a encender la luz que está aquí adentro. Eso va a alumbrar el mundo entero. Mientras no terminemos de hacer el mundo, no podemos sacarlo. Le dijo así.

Dice esa vez el Padre Dios creó el mundo sólo alumbrándose con unas mechas. Era medio oscuro. Aún no había la luz del padre sol.

Como el zorrillo era su hijo más querido, le dejaba con confianza todas las llaves. Era el engreído del Padre Dios.

Cuando el Padre Dios se fue empezó a hablar: "Este viejo es un gran desconfiado, me dice que no debo mirar ese baulito, pero voy a verlo".

Diciendo empezó a curiosear. Probando las llaves del gran llavero, logró abrir los siete candados del gran baúl. Y cuando estaba tratando de abrir el baúl, apenas una nadita, salió como rayo una lengua de fuego que lo quemó al zorrillo. El zorrillo, haciendo esfuerzos, volvió a cerrar el baúl.

Así se quemó el zorrillo, sus orejas se quemaron y se volvieron paradas. Porque antes el zorro era un animal mucho más bonito que el perro; era de orejas caídas. Así también se quemó el pelo de su cuerpo y su cola. El zorrillo de lo que era bonito, se volvió feo. Estaba desfigurado, ya no era conforme. De vergüenza empezó a ocultarse. No quería que el Padre Dios le viera. Por eso hasta ahora el zorro cuando se le mira a la cara se desespera, trata de ocultarse.

Entonces el Padre Dios volvió por la tarde. Como no encontró al zorrillo lo llamó: "hijo, ¿dónde estás?".

El zorrillo no le respondió. Trataba de esconderse en un hueco. No quería dar la cara, sentía vergüenza. El Padre Dios volvió a llamarle:

-Hijo, ¿dónde estás? Responde.

Y el zorrillo apareció ya desfigurado, con las orejas paradas y el rabo entre las piernas:

-¿Sí papá?

Y el Padre Dios le dijo:

-¿Qué ha pasado contigo? ¡Ajá! Otra desobediencia. Ahora sí ya me tienes hartado. Tú puedes estropear el mundo que estoy creando. Tendré que darte otro mundo para que ahí te busques la vida. Ya no obedeces, eres un malcriado. Tendrás que irte lejos de la casa. Seguro que abriste el baúl que no debías de curiosear. Por eso estás ahora así. Ya no tengo paciencia -dijo.

El zorrillo aún trató de justificarse:

-No papá, la candela del fogón me quemó así. Y el Padre Dios le dijo:

-¡Ajá! Y mentiroso; no hijo, ya no. Mañana mismo tendrás que irte a otro mundo. Ahí les daré terrenos para que se busquen la vida. Así, por la falta del zorrillo, los incluyó a sus hermanos mayores más.

Así, el zorrillo se puso triste. Estaba totalmente humillado. Entonces el Padre Dios llamó a los hermanos mayores: al cóndor, al puma, al alqamari, al loro, y les dijo:

-Mañana tendrán que irse a otro mundo.

Para entonces, el Padre Dios aún no había terminado de crear el mundo. Entonces se apuró trabajando hasta la noche. Así, para la mañana siguiente el Padre Dios apenas completó la creación del mundo y muy de mañana, les dijo señalando el mundo:

-Allá, en aquellos terrenos, se buscarán la vida -así les destinó.

Bueno, entonces de la casa de Dios estaban descendiendo por un hilito. Por el hilito bajaban en orden, de menor a mayor. O sea, de la punta del hilo para abajo estaba el zorrillo. Después del zorrillo, el loro; después del loro, el alqamari; después el puma. Encima, en la cabeza de todos, como hermano mayor, el cóndor.

Así, en lo que iban bajando por el hilito, el zorro, que estaba debajo del loro, le empezó a molestar al loro. Le insultaba:

-¡Loro papagayo! ¡Loro narigón! ¡Loro nariz de trompo! Así le fastidiaba y el loro le dijo:

-No molestes.

Pero el zorro no paraba. Le seguía fastidiando.

Entonces el loro le advirtió:

-Si continúas molestándome cortaré el hilo y caerás, perdiendo la vida. Perderás la vida. Fíjate que estoy después de ti.

Con esta amenaza paró un rato pero luego siguió con los insultos:

-¡Loro nariz de trompo! ¡Loro papagayo! ¡Loro narigón!

Así, le seguía molestando en todo el viaje. Como le seguía molestando, el loro vencido por la paciencia, le cortó el hilo. Y el zorro se vino abajo silbando como bala ishiwww!

Así, a medida que caía del cielo, pedía auxilio:

-Taita compadre, mama comadre, favor pongan algo que me amortigüe.

Los únicos que le escucharon fueron el añas (zorrino) y el leqe. El leqe no hizo nada. Y sólo su compadre el añas juntó la espina pesq'e pesq'e. Sobre esa espina cayó y, al caer, reventó en pedazos. De esos pedazos aparecieron todos los zorros que ahora hay en el mundo, y que son una plaga para el hombre que vive del ganado, para el pastor. En la espina p'esqe p'esqe, también dicen que ahí quedó la caca del zorro y como para eso, esa espina tiene hartos pelos. Igual es el excremento del zorro, contiene pelos.

#### **LAS ESTRELLAS, LA SIMPA Y EL ZORRO <R74>**

(Tradición oral aymara recogida por Víctor Ochoa Villanueva, 1988) <sup>65</sup>

Antiguamente, en los tiempos de *Yus Awki* (Dios Padre) o *Apu Qullan Awki* (dios Padre Divino), por el poder que les había concedido, dice que las estrellas del cielo bajaban a la tierra, a fin de pasear o ver lo que pasaba en este mundo.

Cierta vez, en tiempos de chacra, dice que bajaron del cielo dos estrellas, con sus vestimentas, llenas de perlas. Brillaban bastante; por eso vemos brillar a las estrellas del cielo. Estas dos estrellas se convirtieron en dos buenas doncellas y fueron a ver la chacra de un Aymara que vigilaba su chacra de papas en una *musiña* (cabaña para pasar la noche). Las estrellas jóvenes, al ver que el dueño de la chacra dormía profundamente, empezaron a escarbar las papas, luego se fueron. Al día siguiente, cuando el dueño empezó a rodear la chacra, se sorprendió al ver que había sido escarbada una buena cantidad de matas. Al ver esto, empezó a cuidar mucho más. El agricultor no dormía hasta altas horas de la noche. Sin embargo, una vez que el joven dormía, nuevamente regresaron las jóvenes y, como vieron que el dueño ya dormía, empezaron a arrancar otras matas llevándose las papas. Cuando en la madrugada el joven despertó y fue a ver la chacra, se sorprendió nuevamente porque las papas habían sido arrancadas. Ante esta situación, tuvo que vigilar celosamente. No dormía hasta las horas de la madrugada. Pero las estrellas aprovechaban la hora que dormía; así tuvieron que esperar hasta la madrugada para arrancar las matas de las papas. Viendo que, a pesar del cuidado minucioso, al día siguiente resultaban arrancadas las matas de papas, el dueño optó por suplicar a otras personas que lo acompañen. Tuvieron que turnarse dos a dos con el fin de dar con el ladrón.

A eso de las dos de la mañana, vieron que las dos hermosas jóvenes, vestidas con bellos ropajes de oro y plata que brillaban bastante, se acercaban a la chacra y empezaban a sustraer las matas de papas. Entonces, inmediatamente sin perder tiempo, los vigilantes corrieron hacia ellas; pero lograron capturar solamente a una de ellas, mientras la otra, a pesar de la velocidad y el número mayor de los hombres, alcanzó a fugar al cielo.

Como quiera que la joven era hermosa y no había manera de recuperar las papas, el dueño de la chacra optó por llevarla a su casa. Ella tuvo que ir por miedo y vergüenza. Ahí intimaron a la joven proponiéndole matrimonio. Pero la estrella no quiso. Al fin, ante la exigencia del dueño y de sus ruegos, tuvo que quedarse en aquella casa. Posteriormente le cambiaron de ropa. Es decir, la ropa de perlas, oro y plata que brillaba tuvo que ser cambiada por la ropa común que usaba aquella gente.

\* \* \*

Con el tiempo tuvieron dos hijos. Pero la estrella seguía pensando en irse, y rogaba constantemente a su esposo para irse al cielo. Ante esta situación el hombre tuvo que reprimirla y hasta la pegaba. La joven se lamentaba y lloraba, porque no podía fugar al

<sup>65</sup> Versión original de Víctor Ochoa en *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Puno. El relato que se transcribe fue compilado por Xavier Alvó en *Raíces de América: El Mundo Aymara*, publicado en 1988. Jorge A. Lira recopiló en Marangani-Cuzco otra versión quechua de este mito, y lo publicó en *Folklore Americano* N° 13-14, Lima 1966.

no poseer su ropa, que se encontraba en un baúl enterrado en el suelo. El lugar sólo lo conocía el hombre.

Pasó mucho tiempo en este trance: la mujer desesperada por irse; el hombre, pegaba y regañaba a su mujer. Cuando el niño mayor creció veía todos estos acontecimientos. El esposo, para evitar que se malogre la ropa en el interior de la tierra, solía sacarla con el fin de hacerla solear. Esta operación la realizaba en ausencia de su esposa. Este secreto fue visto solamente por su hijo, pero como aun era pequeño no podía comunicarlo a su madre.

Cierta día, cuando su padre estaba ausente, el niño preguntó a su madre:  
"¿Mamá, por qué lloras tanto y por qué pelean con mi papá?"

La madre tuvo que contestar la verdad:

"Hijito, tu papá me hizo quedar a la fuerza. Yo, no soy de esta tierra. Mi lugar está en el cielo. Cuando vine a curiosear a esta tierra, tu padre me encontró y me despojó de mi ropa. Entonces, por falta de ella, no puedo ir al cielo".

Ante la tristeza y el llanto de la madre el hijo dijo:

"Mamita, tu ropa está guardada debajo de la *misa gala* (piedra sagrada), enterrada en la tierra..."

Al escuchar a su hijo, la estrella se alegró mucho. Desenterró la ropa. Preparó comida para los hijos. Les aconsejó. Y cambiándose de ropa, se fue al cielo.

Cuando el padre llegó del viaje, no encontró a su esposa. El hijo tuvo que avisarle sobre el viaje de su mamá al cielo. El padre inmediatamente buscó la ropa, pero no la encontró e interrogó a su hijo "¿Quién avisó sobre el escondite de la ropa de tu madre?"

El hijo dijo: "Le avisé porque estaba llorando". El padre regañó al hijo. Pero, al ver que no había más alternativa, tuvo que ir a averiguar cómo encontrar a su esposa.

\* \* \*

Después de cierto tiempo, el hombre encontró a un *yatiri* (sabio). Este, mirando la coca, le aconsejó diciendo:

"Tu esposa está en el cielo. Nadie sube allá, solamente va *tata Lurinsu* (antes fue ave grande; hoy en día es picaflor)". Entonces tienes que ir a suplicar al *Lurinsitu*, para que te cargue hasta allá. Para ello tienes que vestirme de *k'usillu* (mono o personaje jocosos de los carnavales). Cuando hayas llegado al cielo, te diriges hacia el templo del Dios Padre, en donde se lleva a cabo una ceremonia grande, y te pararás en la puerta de aquel templo hasta que todos hayan salido. De allí saldrán hombres, mujeres, niños, ancianos; tu no hablarás ni molestarás a la gente, ni preguntarás por tu esposa, porque todas las estrellas tienen el mismo ropaje y es muy difícil reconocerlas. Esperarás que alguna mujer te diga: "Aquí también había sabido haber *k'usillu* no?" Entonces la cogerás a ella. Esa será tu esposa. Así podrás rescatar a tu esposa".

Con esta consulta del *yatiri*, el hombre suplicó a *tata Lurinsu* para que le lleve al cielo. Consiguió también la ropa de *k'usillu*. Después de que el *Lurinsu* había aceptado llevarlo, se fueron al cielo. Cuando llegaron, el templo de Dios Padre había estado lleno, porque se realizaba una Gran Ceremonia. El hombre vistiéndose de *k'usillu* se fue a la puerta del templo, mientras el *Lurinsu* bajó hacia la tierra. Al término de la Ceremonia la gente salía del templo, pero nadie le decía nada al *k'usillu*. El hombre miraba cada vez al interior del templo de donde paulatinamente se retiraban los asistentes. Al ver que ya estaba vacío el templo, el hombre se desesperó. Pero al fin, como de la nada salieron dos jóvenes mujeres vestidas de perlas resplandecientes, y una de ellas, al ver al *k'usillu* dijo:

*Akanx k'usillux utjarakiritaynasa.*

Acá también había sabido haber *k'usillu*, no?

Entonces desesperadamente el hombre se lanzó sobre la mujer que dijo aquella frase, y la cogió para traerla a la tierra. Mas ella no quiso. Ante esta negativa, fueron donde el Supremo Dios Padre, a fin de ser juzgados, y, delante del Señor, se aclararon las partes. El veredicto dio el resultado de que la mujer iba a quedarse, mientras el hombre tenía que regresar solo a la tierra. Esto ocurrió porque el hombre había sido culpable por el mal trato que había dado a la mujer estando en la tierra.

Después del fallo de Dios Padre, el hombre no encontró ningún medio para regresar a la tierra, ya que don Lurinsu se había regresado. Ante esta situación recurrió nuevamente a Dios Padre. Viendo la preocupación, *Yus Awki* le dio una *marqa* (brazada, gavilla) de ramos y le encargó que hiciera una sogá grande hasta que alcance a la tierra. El hombre empezó la *phalaña* (operación de torcer con la mano). Después de cada jornada el hombre arrojaba hacia la tierra la sogá que había hecho, pero no llegaba. Se dice que la *marqa* de ramos se había terminado varias veces, y hasta la palma de la mano se había hecho ampolla. Pero todavía no conseguía su objetivo. Aun así el hombre, con paciencia, hacia sanar la palma de su mano y trabajaba nuevamente. Mientras tanto, el alojamiento como la comida fueron proporcionados por su propia ex-esposa y por los del cielo.

Después de mucha faena, en la última botada de la sogá que hizo el hombre, por fin alcanzó la tierra. Se alegró y a un costado del templo puso una estaca. Allí amarró fuerte la sogá que tenía la forma de una escalera. Luego avisó a Dios Padre, quien echó una bendición y la denominó:

Esta será la *simpa* (especie de escalera colgante).

Con la licencia de Dios Padre y la de su esposa, el hombre bajó a la tierra por medio de la *simpa*.

\* \* \*

Por la existencia de la *simpa*, que ya parecía una escalera, todos los seres de la tierra viajaban hacia el cielo; ya sea para participar en la Gran Ceremonia que se llevaba allí en el cielo, como para otros quehaceres o compromisos.

Cierta vez, en uno de los tantos viajes que había realizado, el zorro fue al cielo para participar de uno de sus compromisos. Después de cumplir con su cometido, el animal regresaba. Cuando estaba ya por la mitad del camino, los *k'allalla* (loros de color verde) estaban cruzando en manada por un costado de la *simpa*.

El zorro en actitud burlesca les dijo:

*K'allallanaka, nasa k'umu k'allallanaka taqi kuna luriri suma awkimawa jutaski, simparaki t'uruqitasma.*

Loros, loros narizotas. Tu buen padre el que ha hecho todas las cosas está viniendo. Cuidado con cortarme la *simpa*.

Frente a esta frase, los loros no hicieron caso. Pero el zorro seguía provocándoles hasta por tres veces con la misma versión. Entonces los loros regresaron y le advirtieron diciendo:

*Janiwa kunsá arxayaskitatat. Ukataraki simpa t'uruqapxirista.*

Cuidado, no vas a decirnos nada. Cuidado que podemos cortar la *simpa*

Pero el zorro no les hizo caso y los loros picotearon la *simpa*.

El zorro al ver que la *simpa* estaba cortada, se cayó a la tierra desde medio cielo gritando:

*-¡Uraqinkirinaka! ¡Taqi kuna luriri suma awkimawa jutaski! ¡Qumpichusa jant'akupxmal!*  
(¡Gente de la tierra! ¡El buen Padre, el que ha hecho todas las cosas está viniendo!  
¡Tiendan frazadas!).

Mientras gritaba estas frases, el zorro caía aparatadamente del cielo, y su cuerpo daba vueltas y vueltas. Cuando cayó al suelo su cuerpo penetró tres brazadas dentro del suelo.

Entonces, desde ese día, todos los seres de la tierra, perdieron la *simpa*, que servía de camino para ir al cielo, con ello también se terminó la comunicación con el cielo. Esta *simpa*, dicen que todavía existe en medio del cielo. Los seres humanos, después de su muerte, solamente suben hasta la mitad del cielo. Luego viajan tranquilamente por la *simpa* hacia el cielo. Cuando llegue el fin del mundo, todos los hombres también podremos irnos por la *simpa*.

Según unos, cuando el zorro cayó al suelo, su cuerpo penetró tres brazadas bajo tierra. Otros dicen que al caer reventó todo su cuerpo. Su barriga se hizo trizas y por todas partes se desparramó lo que había comido en el cielo. Desde entonces por el Altiplano empezó a brotar *quinua* y *qañiwa*.

### **EL ZORRO Y LA IGUANA <R75>**

(Relato popular lambayecano, recogido por Augusto León Barandiarán, 1938).

El zorro fue un indio noble que quiso por esposa a una mujer que no fuera de las del color de su raza. No hallándola en las tierras yungas, pasaba las noches a la orilla de los ríos, de las lagunas, en el campo abierto, cantando sus deseos, para que sus endechas mitigaran sus penas y le concedieran lo que tanto anhelaba.

En una de esas noches de plenilunio observó que la luz de la Luna, reflejada sobre el agua, se convertía en bella mujer, de otra raza, ojos semejantes al cielo y cabellera del color del grano de maíz maduro, y ante esta visión, en una felicidad sin límites, creyendo realizado su ensueño, se arrojó al agua para obtener y poseer su preciado don, pero al movimiento del líquido, la visión desapareció y la Luna, ocultada por una espesa y densa nube, oscureció el ambiente y el corazón del indio.

Y al mismo sitio y en todas las noches de plenilunio volvió el indio noble para solazarse de nuevo con la visión magnífica; pero nunca más se vivificó la imagen y entonces, el desesperado enamorado pretendió al propio astro. Mas, el Padre Sol, que juzgó al indio curado de tan insólita pretensión, con sólo aquella visión, resolvió castigarlo definitivamente, por su atrevimiento y por su desobediencia a las leyes del Cielo y de la estirpe, y lo condenó a estamparse perpetuamente en la faz de la Luna, como un dibujo borroso y anodino, satisfaciendo así su amor y su deseo, y en la Tierra, lo convirtió en zorro, estableciendo así un castigo en los Cielos y un precedente en la Tierra.

Desde entonces la Luna ostenta una mancha oscura, semejante a la figura de un zorro, y este animal comenzó a hacer sus refugios subterráneos, para no ver al Sol, que lo había castigado, y empezó a hacer sus correrías especialmente en las noches de Luna, para admirar, a la distancia, a su esposa frustrada y lejana.

La iguana había sido destacado y pretencioso sacerdote de las antiguas creencias mochicas, que se enamoró de la estrella Venus, debido a su belleza y refulgencia, creyéndola hermana menor del Sol.

Tan sólo para admirarla realizaba todas sus actividades personales de noche, olvidando algunas veces sus obligaciones sacerdotales, dejando de efectuar las prácticas y los ritos más esenciales, especialmente el cocimiento del maíz para la chicha sagrada, todo con el fin de embelezarse en la contemplación del astro, su principal amor, que refulgía más intensamente en las primeras y en las últimas horas de la noche. Esta desatención trajo por consecuencia la pérdida de la fe, calamidades y miserias generales, desobediencia, indisciplina y la cólera del Cielo.

El Sol, creador, guardián y custodio de la fe, y padre de la religión, ante tal desacato a sus mandatos y a sus leyes, convirtió al sacerdote en iguana, haciendo que habitara en los santuarios, desde donde podría contemplar mejor a su amada del Cielo; ordenó a los sacerdotes del culto que el "mote" del maíz, para el cocimiento de la chicha sagrada, se habría de preparar en las primeras horas de la madrugada o en las últimas de la tarde, precisamente cuando mejor se distingue a Venus, a fin de que no se olvidaran de sus obligaciones rituales.

Y fue desde entonces, y obedeciendo a aquella maldición y a aquella orden, que la iguana vive en las huacas, viejos santuarios, y los nativos mochicas hacen el cocimiento del maíz en las madrugadas, dándole a Venus el nombre simbólico y recordatorio de poner mote.

#### **LAS DOS ESTRELLAS <R76>**

(Relato recogido por J. M. Guallart, 1958).

Dos aguarunas estaban una vez por la noche tomando el fresco fuera de la casa. De arriba les cayeron como dos gusanitos. Eran dos estrellas.

Al uno le dio repugnancia. La tiró. La estrella se volvió al cielo. El otro la recogió en un pliegue del *itipi* para abrirla y la llevó a la casa.

Allí el gusanito se convirtió en una doncella.

El aguaruna se casó con la estrella. Ella orinaba en una ollita y la orina se convertía en *shaúk* (mostacilla). Entonces el aguaruna la recogía.

Dijo una vez la madre del aguaruna:

- ¿Por qué recoges esa porquería?

La estrella la escuchó y se amargó mucho.

- ¡No quiero que me desprecien! -dice-. ¡Me voy arriba!

La estrella subió arriba y desde allí (el cielo) tendió una cuerda al hombre para que subiera. Pero la madre del aguaruna cortaba la cuerda. Entonces la cuerda se hizo guayaquil.

#### **EL CORAZÓN DEL ZORRO <R77>**

(Narración de Daniel Quispe Machaca, Huacullani-Puno, 2004).

Tendría yo unos diez años. Entre enero y febrero encontramos una madriguera de donde salió una zorra, que era de sospechar había tenido una camada, una vez que se hizo fuego y se llenó de humo su cueva salieron tres zorrillos, que nos repartimos yo me llevé un par, uno de mis compañeros no quiso llevar el suyo, el otro amigo lo había soltado más tarde a su zorrillo. Cuando yo lo hice llegar a mi casa mi mamá se sorprendió y me anticipó advirtiéndome que la madre podía vengarse pero yo decidí criarlos. Esa misma noche incursionaron los zorros en nuestros corrales y mataron diez ovejas. Desde entonces yo supe que el zorro tiene siete vidas y siete corazones, y que hay que comer esos corazoncitos para tener una vida larga. Sus corazoncitos eran pequeñitos y los comimos yo y mi familia pero menos mis padres".

#### **EL ZORRO Y EL LORO <R78>**

(Relato puneño recogido por Isaac Martínez Gamarra, 1975).

Por sus malas artes, un zorrillo fue castigado por Nuestro Señor, a hacer guardia a su majestad en el cielo, a cuyo objeto uno de sus emisarios, el joven cóndor, fue quien lo

llevó al cielo, en cuerpo y alma, sin que hubiera tenido tiempo suficiente para despedirse de sus familiares.

El zorrillo recordó en su cautividad, su bella infancia, sus correrías por la tierra, su hogar materno donde sus hermanos festejaban cada noche navideña, el nacimiento de todos los zorrillos del mundo; su mocedad, sus años de romance con las mozuelas rabilargas de la pintoresca roqueña; y en lo mejor y peor, su artes de rapiña astuta por las comarcas y las aldeas, donde saboreó jovencitas polluelas y corderitos tiernos de los humildes rediles.

En su cavilación solitario, su mutismo desfalleciente, canoso, viejo y achacoso, no se dio cuenta que bello ropaje del color de fuego se estaba envejeciendo y tomando un color tierra, pues hubo de pasar un centenar de años para tomar tan añejo estado. Arrepentido, consternado, rogó a Nuestro Señor que le devolviese a la tierra, donde sus ojos por lo menos tuviesen la dicha de ver por última vez su añorada parentela. Nuestro Señor compadecido accedió a semejante arrepentimiento y le mandó prepararse una sogá a base de las plumas del cóndor andino, para volver presto a la tierra.

Un año, que le pareció miles de años al cánido cautivo, pudo al fin concluir de hacer una sogá; con las garras sangradas, la lengua destrozada por las plumas espinosas de su amarga condena.

Nuestro Señor, ordenó entonces que le ataran de la cintura con la sogá hecha de pluma, que con tanto dolor había confeccionado el zorro, y que lo devolvieran a la tierra soltándolo poco a poco; más el perverso zorrillo no conforme con el castigo sufrido, al verse en la mitad del viaje y contemplar un lorito que revoloteaba por los aires, rememorando sus malas artes, cómenosle a ultrajar.

Loro, nariz encorvado, cuidado con cortar mi sogá, mi sogá salvadora; más el loro ofendido, sin cavilar un instante, voló hacia la sogá del cánido viajero y en un santiamén la trituró con su filudo pico y desapareció por los aires.

El zorro que mil sueños guardó para el reencuentro, con toda su generación, vióse obligado a tomar velocidad forzosa, sin paracaídas que lo preservaran de su peso, comenzó a clamar a voz en cuello a las arañas, que le tendieran sus redes y sus suaves mantas para recibirle; para su mala suerte toda criatura terruna se confabulaba contra él; he aquí que el "taita" alk'amari que aparece velocísimo, para con sus alas romper las peñas y pararlas con las puntas filudas hacia el cielo, donde el zorrillo se destroza en mil pedazos.

#### **LA ZORRA Y SU AMIGO EL SOL <R79>**

(Versión de Carmen Torres Ayampía, recogida por J. L. Jordana 1974).

Esta es una leyenda de los antiguos aguarunas, de nuestros antepasados. Dice así:

Al principio de los tiempos el Sol era persona. Caminaba por la selva y paseando se encontró a la zorra. Después de saludar a la zorra, el Sol siguió su camino buscando otra casa. Pero como no encontraba otra casa más, se regresó a la casa de la zorra.

La zorra estaba celebrando en su casa el cumpleaños de su hija. Cuando la zorra vio que se acercaba el Sol, lo llamó, lo trajo a su casa y le invitó a entrar en la fiesta. Y como era la primera vez que se conocían, se pusieron a conversar entre los dos. Se fueron haciendo amigos poco a poco. Y el Sol no quería ya marcharse, quería quedarse en su casa de la zorra porque había visto que tenía una hija bonita.

Más tarde se fueron los dos, el Sol y la zorra, al bosque en busca de mitayo. Pero no iban con escopeta sino con su lanza. Regresaron sin traer nada de carne. Ya se hacía de noche.

En la noche se pusieron a conversar sobre qué iban a hacer al día siguiente. Y como el Sol quería llevar a la hija de la zorra dijo:

-Mañana vamos al cerro para buscar mitayo durante cuatro días.

-Déjame pensar un ratito si voy a aceptar contestó la zorra. Entonces el Sol se quedó en silencio. Y la zorra después de mucho pensar, se levantó y dijo al Sol:

-Mañana en cuanto amanezca nos vamos al cerro. Estaremos cuatro días buscando y matando animales. Luego venimos a la casa y hacemos una gran fiesta comiendo la carne que vamos a traer del cerro.

Así diciendo, la zorra se fue a dormir despidiéndose de su amigo el Sol.

A la mañana siguiente, antes de que amanezca, cuando cantó el gallo, se levantaron y comenzaron a conversar juntos los dos y hablaban de cómo iban a andar sobre el cerro. Conversaron hasta que amaneció. Desayunaron muy temprano y alistaron todo lo que iban a llevar.

Salieron de la casa y se pusieron a caminar en dirección al cerro. Llegaron a un tambo. Seguían caminando, caminando y de tanto caminar se cansaron y se pusieron a descansar un rato. Conversaban diciendo que estaban ya cerca de un tambo que había sobre el cerro. Y el Sol estaba alegre porque él pensaba que cuando llegasen al tambo del cerro se pondrían a descansar. El Sol estaba muy cansado porque no estaba acostumbrado a caminar por la tierra.

Pero, por fin, llegaron al tambo que estaba sobre el cerro y la zorra dejando sus cosas dentro del tambo, agarró su lanza de pona y se fue en busca de algún animal para matar y comer.

Regresó más tarde la zorra al tambo. Era de noche. La zorra había matado una tortuga. El Sol estaba durmiendo en el tambo. También el fuego de la candela estaba apagado. La zorra atizó el fuego y metió a la tortuga entre las brasas para pelarla. Y quemaba su caparazón y le hacía oler al Sol. El Sol se despertó y mirando de frente a la candela, vio una tortuga cocinándose. Se levantó rápido y se sentó al lado de la candela para ver cómo se asaba la tortuga. El Sol se reía:

-¡Jal ¡Jal ¡Jal

Luego la zorra y el Sol se pusieron a comer la carne de tortuga que estaba bien sabrosa. Y terminando de comer, se levantaron, se lavaron las manos y se fueron a dormir un poco.

Así, mitayando, mitayando, juntaron muchos animales muertos, y los ahumaron para que no se malograsen, para que no se pudriera la carne. Y pasaron así los cuatro días.

Y bajaron del cerro cargando todo el mitayo y regresaron a su casa de la zorra bien contentos. Hicieron una gran fiesta. Invitaron a muchos amigos vecinos. Tomaron mucho masato y bailaron, bailaron hasta que el masato se terminó. La zorra y el Sol se habían hecho muy buenos amigos.

Un día los dos se pusieron de acuerdo para ir a pescar.

-Vamos a ver quién gana a matar pescados.

Dijeron los dos y apostaron a ver quién agarraba más pescaditos del río.

Se fueron al río llevando canastas y sogas para poner los pescados que pensaban agarrar.

Llegaron al río. La zorra y el Sol se zambulleron en el agua al mismo tiempo. La zorra salió primero a la superficie. Había agarrado bastantes pescados boquichicos. El Sol salió después, pero sólo había agarrado dos pescaditos.

Por segunda vez, la zorra y el Sol, los dos juntos se metieron debajo del agua. Y otra vez salió primero la zorra con gran cantidad de pescado, y después salió el Sol y apenas había agarrado un pescadito pequeño.

-Amigo, ¿qué me pasa?. No puedo ver bien. Vamos a cambiar los ojos. Dame tú tus ojos y yo te voy a dar los míos- propuso el Sol. Y la zorra dijo que estaba bien y aceptó cambiar los ojos. Se cambiaron los ojos.

-Vamos a probar otra vez a ver quién mata más pescados.

Por tercera vez se zambulleron los dos y se metieron debajo del agua. Ahora el Sol fue el que ganó. Salió primero afuera del agua y traía hartos pescados; la zorra casi no agarró ninguno, sólo agarró tres.

-Amigo, tus ojos son bien buenos y bonitos- dice el Sol a la zorra. Y el Sol siguió diciendo:

-¿Qué tal sería, si para ser buenos amigos, yo me quedara con tus ojos y tú con los míos?. Si yo me quedo en la tierra puedo quemarles a todos. Mejor me voy a vivir arriba al cielo.

Y diciendo de esta forma, el Sol, agarrando los ojos de la zorra se marchó al cielo. Para siempre se fue arriba. Es por esto que desde entonces la zorra no puede ver bien. Se dice que antes el Sol no tenía buenos amigos.

Antes la zorra tenía muy buena vista, pero ahora la zorra es medio ciega, porque le ha regalado sus ojos a su amigo el Sol. Sus ojos buenos y bonitos que tenía, al Sol le ha dado. Por eso la zorra mira siempre con la cabeza levantada.

Así cuentan los antiguos aguarunas. Es una historia de nuestros antepasados. Y nosotros pensamos que así debió ser.

## Epílogo

*Identities, ancestors and gods: inserto de una epístola a mis hermanos*

Este escrito ha pasado varias veces por mi mente y hasta extravié un apunte que había hecho un tiempo atrás. Una de las razones por las que somos una familia es porque más allá de nuestra voluntad nos sentimos unidos por un origen común, denominado ordinariamente "vínculo de sangre". Este lazo establece relaciones profundas entre las personas vivas de una familia, pero también con los muertos.

Cuando alguien muere, se reúne con los ancestros, en sentido real porque vuelve a la tierra y en sentido metafórico porque conforme a las creencias hay otro mundo en el que la vida continúa.

Los mayores, o mejor los ancianos, representan el nexo viviente con los ancestros, a ellos les está dada la sabiduría y, en esa medida, por su boca no hablan ellos en tanto personas sino en tanto representantes de los padres de sus padres y así hasta llegar al momento en que la divinidad les confirió la vida.

Don C.R.S.C. dejó escrito lo que podríamos llamar su testamento o testimonio de vida, con una mirada especialmente sabia sobre su trayecto mundano, donde nada de lo que es humano le era ya extraño. De ese modo pienso se explicaba y explicaba a quien quisiera saberlo "su humanidad", paso importante para elevarse a una vida superior.

Decía nuestro padre: «Hemos llegado al final de este pequeño rosario de recuerdos y retrospectivas sentimentales, un trecho más en la vida del mirar al bello pasado, con añoranzas de volver a él, pero el tiempo es inexorable y duro diciéndonos: "adelante, es algo tarde para mirar atrás", "tu camino está en dirección al poniente, tienes que caminar rápido", miro por la ventana de mi escritorio, el cielo está límpido y azul con muy pocas nubes blancas, estamos en octubre, las plantas han comenzado a reverdecer, las flores nuevas asoman tímidamente sus pétalos para anunciar el verano, pero, hay algo que me preocupa, debía haber escrito esta pequeña y apretada historia de los Sánchez en abril, mes de alegría, cantos, juegos y nuevas visiones, y no en octubre, que me parece triste, nostálgico, cercano al mes del abrazo entre el pasado-presente y porvenir....» (Sánchez C., 1999: 287).

Desde entonces, estas palabras nublaron muchas veces mis ojos. Reponiéndome del golpe de los sentimientos, buscaba explicarme los pensamientos encriptados que podían anidar detrás de la poesía y creí, entre otras cosas, entender, por ejemplo, que abril era importante por haber sido el mes de su nacimiento biológico, quizá también como metáfora del inicio del año escolar, que nos hace volver al bullicio de los que vuelven "cual bandada de palomas". También pensaba que octubre, por coincidencia, era el mes en que terminaba sus recuentos ya muy cerca de arrancar las últimas hojas del calendario anual. Sin embargo, siempre estuve convencido que, como el lector de los signos hieráticos, habría de requerir mi propia piedra Roseta para volver a hilvanar aquel tejido de reflexiones.

Un día, avanzando una obra que tengo inconclusa, me encontré con un texto de mucho sentido. El cronista Martín de Murúa [1611] registra como suceso admirable que los indios contaban de Sayri Túpaq Inka una historia que protagonizó con la intervención de un viejo hechicero. La historia refiere el poder de una flor que sólo conoce un pequeño picaflor. Viene al caso transcribir, un breve párrafo: «En esto se entretuvieron aquel día, hasta que la tenebrosa noche sobrevino, y otro día, llegada la hora conveniente para dicho efecto; el viejo Auca Cusi se fue a la quebrada y asiento de Sapi, que es por Huaca Pongo arriba, por donde entra el río a la ciudad, donde halló un pajarillo llamado entre estos indios *quinte*, y por otro nombre causarca, que quiere decir revivido, y es como un abejón, el pico luengo y delgado, tiene muy linda pluma de diversos colores, que al sol hace diferente viso que a la sombra y entre colores: Muere o duerme, según fingien los antiguos, por octubre, en lugar abrigado, asido de una flor blanca y pequeña, de mucha virtud, y dicen que resucita por abril, y por esto le llaman causarca y *quinte*, por la variedad de los colores y plumas» (Murúa 2001: 328).

Como sabemos, don C.R.S.C. nos dejó a las puertas de Octubre y el día en que descansó en un lugar abrigado se nubló el cielo y llovió. Creo que los antiguos no fingían ni fingien, creo que nuestro padre duerme, como duermen todos nuestros ancestros, y es seguro que un día de abril resucitó como lo hacen los *q'entes* míticos, a quienes sabiamente los inkas llamaban kawsarqa. Por eso anhelo que un abril de los que vienen podamos dejar una flor blanca en el lugar que ustedes visitan de domingo en domingo, también quisiera que podamos ese día liberar un pequeño picaflor que pueda perderse por las alturas de Karmenqa o los recodos de Saphi. Entre tanto, aún miro el oriente con esperanza y veo que nuestra tribu crece.



## CONCLUSIÓN

Para los andinos, los *apus* son seres de poder, intermediarios eminentes que actúan en *Kay Pacha* o interfase ubicada entre los espacios fundamentales del cosmos. Las montañas o dominio de los *apus* constituyen, por su parte, espacios liminales entre *hanaq pacha* y *ukhu pacha*. Esta concepción nativa se mantiene y se reconstruye, tanto en la estructura mitológica cuanto en los contenidos de trama argumental que conserva la tradición oral.

Los mitos organizan recursos lógicos que la gente emplea para disponer de parámetros con los cuales moverse en una situación dada. El corpus mítico sobre los *apus* opera como un super-discurso que proporciona recursos para ubicar acontecimientos puntuales y cotidianos en el marco de una visión global coherente y del acontecer mayor. Por otro lado, los casos estudiados permiten advertir que la imagen de la totalidad percibida por los hombres tiene diversos niveles de concreción y que el discurso mítico organiza lo aprehendido de manera coherente. Mediante códigos estructurados y prefigurados los relatos incorporan experiencias nuevas y transforman nuevos contenidos en memoria genérica. Tales códigos parecen ser todavía indispensables, tanto para almacenar nueva información cuanto para comunicarla.

En los ciclos mitológicos de *Awsangate*, *Mallmanya*, *Sawasiray-Pitusiray* y *Yanawanga* se hace visible que *Hanaq Pacha* y *Ukhu Pacha* (el mundo de arriba y el de adentro) son concebidos como realidades interactuantes. Conforme al discurso mítico, la comunicación entre *Kay Pacha* (el mundo de la superficie) y los espacios opuestos fundamentales fluye sea a través de espacios físicos sagrados, tales como las *paqarinas* (lugares de origen), las *wakas* en general y otros conectores primordiales concebidos como cuerdas umbilicales o, en otros casos, a través de mediadores (los *apus* y otras deidades, sus diversas manifestaciones y los sacerdotes o especialistas).

*Apu* es una categoría, como la de los ángeles o la de los santos del imaginario cristiano, que reúne a personajes individualizados, con nombres y hasta historias propias. Esta categoría engloba a todos los *apus*, sin que ello impida distinguir diversos grados de poder en el sistema interactivo con el que se explica el mundo. Tanto la diversificación cuanto el parentesco, lenguaje-comunicación y jerarquización, elementos esenciales que definen la categoría *apu*, reiteran en suma la visión sociomorfa con que los andinos han entendido el mundo desde tiempos prehispánicos.

Aunque cada deidad montaña puede personificar a un espíritu o ancestro particular, la naturaleza de todos los *apus* o *achachilas* y sus atributos son hoy en día los mismos: fuentes de vida e inductores de reproducción, protectores y sanadores, otorgantes y distribuidores del agua. Los relatos particulares de las deidades montaña en los Andes no son incompatibles con la unidad semántica articulada de los conceptos *apu*, *wamani*, *achachila*, *awki*, *hirka*; en este sentido, los dioses/montaña conforman un subconjunto abierto dentro del universo de entidades deificadas que reconoce el pensamiento andino.

Los *apus* están pensados como entidades espirituales eternizadas, se les reconoce como fundadores de pueblos o linajes y poseedores de energía vital animadora o reproductiva que bajo ciertas circunstancias comparten con sus descendientes. Estos seres de poder están jerarquizados, se vinculan por relaciones parentales e interactúan con la variabilidad que caracteriza a la manera humana.

El amplio uso del concepto *apu* en el estado tawantinsuyano ayuda a comprender la extensión político-religiosa de este término. Información del siglo XVI registra la denominación *apu* con referencia puntual a importantes *wakas/apu*. Las *wakas/apu* fungían como marcadores espaciales que eran coadyuvantes en la apropiación del espacio; en efecto, ubicados en los *seges* o líneas imaginarias, los *apus* servían eficientemente de patrón ritual y marcadores para el desplazamiento de las *capacocha* u ofrendas sacrificiales concomitantes con el desarrollo de las rutas caravaneras en los Andes.

En los albores del siglo XVII la denominación *apu* aparece ampliamente documentada, aludiendo a importantes deidades montaña. El término *apu* empleado para designar a los ancestros deificados estaba bastante difundido en lo que fue el territorio del antiguo Perú y era frecuente además que los vocablos *waman* y *apu* se acompañasen, indicando la posición predominante de una divinidad entre otras similares.

Registros de principios del siglo XVII como los de Diego González Holguín [1608]. y Juan Santacruz Pachacutí [1613] son uniformes en cuanto a la identificación de los ancestros como raíces de los grupos parentales o *ayllus*, y de las generaciones del presente como frutos de aquellas raíces. Esta idea evidencia coherencia y articulación con la visión del mundo estructurado espacialmente por planos superpuestos hacia arriba y hacia abajo.

En el mundo andino prehispánico, la relación de antepasados con su progenie (descendientes) es representada hacia arriba, y no hacia abajo como sugiere la lógica occidental. Por eso los antepasados están ubicados o pertenecen al mundo de adentro o *ukhu pacha* y la sociedad viva habita el *kay pacha*, mundo de la superficie o del presente. Es así cómo los descendientes son designados en quechua como *hawaykuna*, es decir “los que van encima”, el nieto es llamado también *haway* (González Holguín 1989: 145; Kaulicke 2000: 30). Otra manera de designar a los descendientes es *pata* y a la posteridad se la refiere como *pataman hamuqkuna* (los que vienen encima). Ello se hace también visible en el término genérico *apuskikuna* (*apus* o ancestros) empleado para llamar a los ascendientes o antepasados y en *sananmitakuna* o *hananmitakuna* (los de arriba o encima) con que se designa a los descendientes (González Holguín 1989: 32, 77). Es explicable entonces que los antepasados, en particular los *apus*, sean identificados con las raíces de un árbol, ya que éstas pertenecen al mundo de adentro, mientras que los frutos o sociedad viva pertenecen al mundo de la superficie terrestre.

De puntos fijos como Awsangate, Mallmanya, Sawasiray-Pitusiray y Yanawanga se desprenden múltiples ramificaciones (descendientes) y ello genera la necesidad de organizar estructuras para definir jerarquías o institucionalizarlas. En cierta forma, *apu* es una abreviación que explica el parentesco entre el lugar de poder personalizado y los individuos que constituyen un linaje. La parentela compleja conduce a la organización de una red de parentesco de alcance regional, con un sistema de obligaciones relacionado con la desigualdad social que surge de las jerarquías y de la relación tutelar que se establece. Puede decirse que la construcción del sistema social se legitima en el ámbito de seres poderosos, el *apu* y su corte o parentela mítica, de donde se derivan las relaciones que se establecen entre los individuos que conforman la sociedad.

Cuanto más entran los relatos a los lugares inmediatos, tanto más supeditan a las divinidades locales y establecen definiciones de jerarquía en las que se cruzan referentes mitológicos e históricos, es decir lo invariable y lo variable, el mundo del Olimpo y el de los hechos de la vida cotidiana.

Las entidades de poder actúan como garantes del orden en una realidad percibida en diferentes niveles de concreción y que se muestra sujeta a transformaciones constantes. El universo mítico en torno a Awsangate-Qhoropuna y Mallmanya, por ejemplo, expresa un modo bastante amplio de estructuración del espacio y de la historia, puesto que la organización mental de las poblaciones implicadas se proyecta hacia grandes espacios interconectados que se perpetúan a través de milenios, haciendo uso de conexiones bastante claras que permiten organizar la memoria en la diversidad. En cambio, en el extremo norte del Chinchaysuyo, las deidades montaña como Yanawanga tienen un carácter más localizado que va de la mano con una percepción segmentada del espacio que se organiza por cuencas.

Los mitos sobre *apus* trasuntan a nivel relativamente abstracto una lógica del cosmos que expresa también una fisonomía del paisaje tal como lo piensa la gente, se ocupan de accidentes geomorfológicos y permiten establecer un cuadro comprensivo del espacio que se vincula al quehacer de los hombres. Los mitos sobre un *apu* necesariamente hacen un llamamiento a otras deidades tutelares con las cuales guardan relaciones de mutua explicación en el sistema, articulando el entorno concreto con los espacios mediatos y periféricos.

En su rol de intermediación en el cosmos, los *apus* administran encuentros de opuestos o *tinku* que ocurren en las dimensiones del tiempo y el espacio. Estos encuentros reestructuran la realidad y aseguran la reproducción de los seres que pueblan el universo. En el mito, las deidades de las montañas suelen tener una actuación protagónica en los *tinku* cósmicos, situaciones de encuentro entre el mundo de arriba (estelar) y el inframundo o mundo de abajo (subterráneo y subacuático), que conllevan –como toda aproximación e interacción de fuerzas polares– tensión, intercambio y reafirmación de unidad entre las partes. De otro lado, el enlace o emparejamiento de dioses montaña garantiza fertilidad y acceso a recursos tales como tierras y fuentes de agua, sobreviniendo al

*tinku* sexual la petrificación de los ancestros, como un modo de eternizar su presencia e institucionalizar un orden social determinado.

La comprensión de la doble homologación, de la naturaleza sobre lo social y de lo social sobre la naturaleza, permite explicar tanto la representación de la percepción circular del tiempo en el mundo andino, cuanto la representación histórico secuencial sobre el origen del presente con divinidades que permanecen atemporalmente petrificadas en la superficie y que poseen el poder de actuar en el presente.

Atendiendo a las implicancias cosmológicas y agroecológicas de los personajes implicados en los ciclos de los dioses montaña se accede al modo en que los andinos explican la totalidad del universo. Cuestiones tan diversas como la posibilidad de diálogo con los espíritus de las montañas, la producción y distribución de bienes, incluso la relación con los espacios desconocidos y el paso del mundo de los vivos al mundo de los muertos, se apoyan en las herramientas que provee el mito, aunque es obvio que hacia el pasado las reglas de construcción del discurso son menos multiformes que lo que ocurre actualmente.

En cuanto a la estrategia metodológica seguida en el presente estudio, concluimos que es deseable proseguir con un esfuerzo de integración, asimilando contribuciones diversas (etnohistóricas, iconográficas, filológicas, lexicográficas, y etnográficas, entre otras) que ayuden a configurar un marco explicativo coherente con el sentido holista de las culturas en los Andes. Es evidente que la construcción de un modelo abarcativo requiere capitalizar nociones de probado poder explicativo. Una invitación que surge del trabajo hecho es incorporar conceptos suficientemente deslindados sobre simbolismo y cosmovisión andina, que ordinariamente se suele manejar de manera aislada, entre ellos: *kallpa*, *kamay*, *capacocha*, *allqa*, *yanantin*, *tinku* y *pachakuti*.

Habiéndonos servido de la anticipación hecha por A. M. Hocquenghem sobre la sucesión de épocas en el tiempo largo o del calendario anual, hemos confrontado la necesidad de introducir ajustes para superar dos limitaciones advertidas en su propuesta: En principio, Hocquenghem asume a priori la representación de los espacios opuestos del cosmos, diurno y nocturno, separados por una línea vertical identificada con el meridiano terrestre que durante los equinoccios divide la tierra en dos mitades iguales (derecha-izquierda) una en la obscuridad y otra iluminada por la luz solar, lo que ocasiona un desfase con la noción andina que juega con los opuestos arriba-abajo homologados con lo diurno-nocturno. En segundo lugar, el modelo Hocquenghem conlleva una contradicción que radica en la representación que se hace del tiempo corto considerando el movimiento diario aparente este→oeste del Sol (es decir observando los puntos cardinales), mientras que el movimiento anual del Sol es representado siguiendo el sentido de las manecillas del reloj, lo que ocasiona una falta de correspondencia y de no homologación entre observación astronómica, distribución de los espacios del Tawantinsuyo y secuencia del ciclo agrícola.

- El modelo Hocquenghem considera a los equinoccios y solsticios como dos ejes que se intersectan. En el vertical coloca los equinoccios y en el horizontal los solsticios. A nuestro modo de ver, teniendo en cuenta que es en setiembre cuando “la tierra se abre”, en el tiempo largo son los equinoccios y no los solsticios los que se corresponden con el paso o tránsito del Sol de un tiempo/espacio celeste a un tiempo/espacio ctónico. Por lo tanto, hay una primera corrección que hacer en el modelo, que implica imprimirle un giro de 90 grados a su representación, para dejar a los equinoccios en el eje horizontal. Desde luego que, en este caso el giro deberá ser a la derecha para dejar arriba el tiempo celeste, esto es en posición *hanan*, y abajo el tiempo ctónico, esto es en posición *urin*.

Si en los ciclos míticos la dirección este u oriente, que corresponde a la salida del sol o amanecer, se vincula al lado derecho o vida; y, la dirección oeste u occidente, que corresponde a la puesta del Sol o anocheceer, está ligada al lado izquierdo o muerte; y, si el tramo que va del amanecer al anocheceer es el tiempo diurno, así como el tramo que va del anocheceer al amanecer es el tiempo nocturno, el medio día se referirá a la dirección norte o tramo medio del camino de la vida y la media noche a la dirección sur o tramo medio del camino de la muerte. Para esta afirmación nos remitimos al análisis del ciclo de Awsangate y su llamamiento a los relatos sobre Qhoropuna.

- Por otro lado, si la representación del tiempo corto (en el que se alternan el día o *p'unchaw* y la noche o *tuta*) y la representación del tiempo largo, no obstante su diferencia, deben guardar coherencia para mantener la dirección del tiempo y la ubicación simultánea del espacio, entonces se impone someter la representación del modelo Hocquenghem a una “trasposición en espejo”, para obtener una inversión en la dirección o flujo conceptual del tiempo homologado con el movimiento solar del este a la derecha al oeste a la izquierda, que es cómo debe haber sido pensado el tiempo/espacio desde un centro en el altiplano del Collao mirando hacia el norte donde se ubica el nudo de Vilcanota o *tinku* de las cadenas montañosas oriental y occidental de los Andes del Sur.

Tales correcciones a una propuesta de partida no deben ser tomadas como meramente formales, ya que sus repercusiones son sustantivas. Sólo teniendo a la vista el modelo reajustado se logra que cada uno de los cuartos del tiempo anual se homologuen con el correspondiente “*suyu*” o región del territorio andino y lo que es más se corresponda con la jerarquización que ha quedado registrada por los cronistas de los siglos XVI y XVII, y, al mismo tiempo, con las cuatro estaciones del año y las correspondientes actividades del ciclo agrícola (Ver figuras 61 y 62).

Introduciendo estas modificaciones el modelo que empleamos logra expresar, efectivamente, la hipótesis de que el calendario ceremonial del Tawantinsuyo prehispánico se fundaba sobre el establecimiento de relaciones de homología entre las épocas del año, las regiones del espacio y los grupos de parentesco definidos por su ancestro común. En el tiempo largo o del calendario anual,

puede verse así que las estaciones configuran una distribución jerarquizada, que es representada mediante distinciones de género. Por otro lado, la cuatripartición temporal que da lugar a las estaciones se corresponde con una cuatripartición espacial que da lugar a las regiones o provincias.

La aplicación del modelo reajustado confirma también que la representación cosmológica propuesta por Pachacuti Yamqui posee una coherencia de conjunto (Ver fig. 63), que puede ser aprehendida sin entresacar unos u otros de sus componentes. *Hanaq pacha* o supramundo está asociado con lo Masculino masculino, esto es con Inti y el cielo diurno; así como con lo Masculino femenino, esto es con Killa y el cielo nocturno. *Urin pacha* o inframundo está asociado por una parte con lo Femenino masculino, esto es con Kamaq pacha/ Pachakamaq y el mundo subterráneo; y, por otra, con lo Femenino femenino, esto es con Mama Qocha y el mundo subacuático. El cielo despejado y pleno de estrellas es característico de la estación de secas o *chiraw* (invierno, mal llamado verano en atención al Sol radiante) del ámbito Mm. El cielo cubierto de nubes es característico de la estación lluviosa o *poqoy* (verano, mal llamado invierno en las serranías) del ámbito Ff. Las *illas* o semillas son concebidas como pertenecientes a Chirawpata mita (la época de siembra) o Fm, en tanto que las plantas en desarrollo son asignadas a Poqoy mita (la época de crecimiento y fructificación) o Ff. Las posiciones de enlace o *tinku* están ocupadas por Illapa (Rayo), K'uychi (Arco iris), Choqechinchay (Otorongo), Chakana (Crucero) y Orqorara (Tropa de estrellas macho).

Se ha señalado como rasgos fundamentales de un modelo cosmológico panandino: La relación de los fenómenos celestes con el mundo primordial; la ligazón entre las especies y el mundo inorgánico, el establecimiento de una relación de parentesco entre las especies, el reconocimiento de seres fundadores con una gran capacidad de transformación, la idea de que el pasado primordial crea las reglas del presente que se relaciona parentalmente con el pasado primordial, y las categorías duales de organización social, siendo posible que algunos de éstos hayan surgido incluso antes de la inmigración por el estrecho de Bering (Golte 2004: 170). Proponemos agregar a esta serie de rasgos la idea de participación animadora de dos divinidades lejanas y opuestas, cuya acción se concibe determinante en el surgimiento, y ordenamiento de la interfase o mundo habitado por la sociedad viva. En el discurso mitológico sobre los *apus*, esta idea se proyecta incluso al origen de las especies y con ellas al del propio ser humano.

La idea de una deidad Pachakamaq en un extremo de la interfase y de un Tunupa Wiraqocha en el otro, conjuga visiblemente con la de los *tinku* calendáricos que ocurren en los equinoccios de setiembre y marzo. Los ciclos mitológicos de los *apus* estudiados destacan la significación e importancia de los equinoccios como tiempos en los que se alterna la precedencia activa de los mundos de arriba (Hanaq Pacha) y adentro (Ukhu Pacha). Aquí también, la presencia de los *apus* promueve la correspondencia entre el orden de la naturaleza y el de la vida en sociedad.

## **SUGERENCIAS**

1. Recomendar se otorgue énfasis a la producción de información sobre percepción del mundo estelar (su origen y trascendencia en la construcción del universo) entre los pobladores de los Andes, procurando que los modelos a aplicar den cuenta de las visiones del mundo actuales entre los pueblos indígenas así como de su relación con expresiones etnoastronómicas prehispánicas.
2. Validar la identificación de rasgos fundamentales de un modelo cosmológico panandino y explorar su profundidad histórica en una perspectiva multidisciplinaria que permita procesar convenientemente los desarrollos contemporáneos de la etnografía, la arqueología y la iconografía en particular.
3. Documentar a gran escala la producción iconográfica de las culturas andinas en el ámbito del Tawantinsuyo prehispánico, con miras a formar un repositorio digital universal que sirva de fuente a estudios futuros.
4. Introducir un Seminario sobre Iconografía y Cosmovisión Andina en los estudios de Post Grado en Ciencias Sociales con menciones en Antropología y Ciencias de la Religión.



## Bibliografía

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

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

ACOSTA, José de:

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

ACOSTA VEIZAGA, Orlando

2001 *La Muerte en el contexto Uru: El caso Chipaya*. Revista *Chungar* v.33 n.2. ISSN 0717-7356, versión on-line.

AGUIRRE CÁRDENAS, Max

1995a *Lectura filosófica de los mitos andinos prehispánicos: Posibilidad y algunas reflexiones metodológicas*. En *Andes Revista de Ciencias Sociales* No.1 UNSAAC, Cuzco.

1995b *Arqueoastronomía inka e intangibilidad del Qorikancha*. En *Rev. Andes* N° 1. UNSAAC, Cuzco.

1995c *La cosmogénesis o el problema del mundo y los seres*. En *Andes Revista de Ciencias Sociales* No.2 UNSAAC, Cuzco.

ALBERDI VALLEJO, Alfredo Roberto

1999 *TIKSIMUYU. El universo. La etnoastronomía quechua y su incidencia en el hombre andino*. ISBN 3-932089-34-0. Freie Univ., Berlin.

ALBERTI MANZANARES, Pilar

1985 *Los amores de Chuquillanto y Acoitapia. Análisis de los dos manuscritos atribuidos a Murúa*. En *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. XV, Madrid 1985.

ALBORNOZ, Cristóbal de:

1989 *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas [1581 a 1585]*. En *Fábulas y Mitos de los Incas* (C. de Molina y C. de Albornoz), editado por Henrique Urbano y Pierre Duviols. Crónicas de América 48. VIERNA S.A. Madrid.

ALEGRE, F. Pascual

1979 *Tashorintsi. Tradición oral matsiguenka [1947]*. CAAP, Lima.

ALVAREZ, Bartolomé

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II [1588]*. Ediciones Polifemo, Madrid.

AMLQ

1995 *Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Academia Mayor de la Lengua Quechua. Cuzco.

- ANONIMO [1600]  
1950 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru*. En *Tres Relaciones Peruanas*. Guaranía, Asunción del Paraguay.
- ANSION, Juan  
1987 *Desde el Rincón de los Muertos*. GREDES. Lima.  
1985 *Ideología y mito: una reflexión crítica*. Rev. *Anthropologica* N° 3, Lima.
- ARNOLD, D.; JIMÉNEZ D. A.; y YAPITA, Juan de Dios  
1992 *Hacia un orden andino de las cosas*. Hisbol/ILCA, La Paz.
- ARRIAGA, Pablo José de  
1920 *La Extirpación de la Idolatría en el Perú [1621]*. Imprenta y Librería Sanmarti y Cía. Lima.  
1999 *La Extirpación de la Idolatría en el Perú [1621]*. CBC, Cuzco.
- ARSENAULT, Daniel  
1995 *Balance de los estudios moche (Mochicas) 1970-1994. Primera parte: Análisis iconográfico*. En *Revista Andina* N°25. Cuzco.
- ASTVALDSSON, Astvaldur  
2000 *Las voces de los wak'a*. CIPCA, La Paz.  
1994 *Wak'a: an Andean religious concept in the context of Aymara social and political life*. Tesis de doctorado, University of London.
- AVENDAÑO, Angel  
1988 *La rebelión de los mallkis: Medicina popular quechua*. Antawara Editores. Lima.
- AYALA LOAYZA, Juan Luis  
1988 *Diccionario Español-Aymara Aymara-Español*. Edit. Juan Mejía Baca. Lima.
- BAER, Gerhard  
1994 *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*. Abya-Yala. Quito.
- BARHAM ODE, Walid  
2002 *El retorno del Inka*. Folleto y Versión Web. [www.terra.com.pe/retornodelinka](http://www.terra.com.pe/retornodelinka) Junio 2002.
- BARRIONUEVO, Alfonsina  
1980 *Cuzco Mágico*. Edit. Universo. Lima.
- BASCOPE CAERO, Víctor  
2001 *El sentido de la muerte en la cosmovisión andina; el caso de los valles andinos de Cochabamba*. En Rev. Chungará: Vol. 33 N° 2. Arica.
- BASTIEN, Joseph W.  
1988 *Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos*. Revista *Allpanchis* N 31.

- 1978 *Mountain of the Condor. Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*. Waveland Press, Illinois.
- BAUER, Brian S.  
2000 *El espacio sagrado de los Incas. El sistema de Ceques del Cuzco*. CBC. Cuzco.
- 1996 *El desarrollo del estado inca*. Edit. CBC. Cuzco.
- 1992 *Pacariqtambo y el Origen Mítico de los Incas*. En *Avances en Arqueología Andina*, Centro de Estudios Regionales Andinos-CBC. Cuzco.
- BAUER, Brian S. y DEABORN, David S.  
1988 *Astronomía e imperio en los Andes*. CBC, Cuzco.
- BAUER, Brian S. y STANISH, Charles  
2003 *Las islas del Sol y de la Luna. Ritual y peregrinación en el lago Titicaca*. CBC, Cuzco.
- BELLEZA CASTRO, Neli  
1995 *Vocabulario Jacaru-Castellano (Aimara Tupino)*. CBC. Cuzco.
- BENAVIDES, María A.  
1993 *Dualidad social e ideológica en la Provincia de Collaguas 1570-1731*. En *Rev. Historia y Cultura* N° 21. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia. INC, Lima.
- BERMAN, Morris  
1990 *El reencantamiento del mundo*. Cuatro Vientos, Santiago de Chile.
- BERTONIO, Ludovico  
1984 *Vocabulario de la lengua Aymara [1612]*. CERES/ IFEA. Cochabamba.
- BETANZOS, Juan de  
1999 *Suma y narración de los Incas [1551]*. UNSAAC (Transcripción por María del Carmen Rubio), Cuzco.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse  
1997 *De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y mitos*. En *Saberes y memoria en los Andes* de Thérèse Bouyasse-Cassagne (Compiladora). CREDAL-IFEA, Lima.
- 1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. HISBOL-IFEA, La Paz.
- BURGA LARREA, Carlos  
1983 *Diccionario geográfico e histórico de Cajamarca (Toponimia departamental)*. Talleres de Servicios de Artes Gráficas S.A. Lima.
- BUTTNER, Thomas y CONDORI, Dionisio  
1984 *Arunakan liwru. Diccionario Aymara-Castellano*. PEEBP. Puno.
- CABELLO DE VALBOA, Miguel  
1951 *Miscelánea Antártica [1586]*. Instituto de Etnología. UNMSM, Lima.

- CABRERA, A. y J. YEPES  
1960 *Mamíferos Sudamericanos*. Historia Natural. Tomo I. 2ª Edición. Editorial Ediar. Buenos Aires.
- CACHIGUANGO CACHIGUANGO, Luis Enrique  
2001 *¡Wantiay...! El Ritual Funerario Andino de Adultos en Otavalo, Ecuador*. En Rev. Chungará: Vol. 33 N° 2. pp.:179-186. Arica.
- CASAVARDE, Juvenal  
1970 *El mundo sobrenatural en la comunidad de Kuyo Grande*. En *Allpanchis* N° 2. Cuzco.
- CASTRO, Victoria; VARELA, Varinia et al  
1994 *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*. Kuppenheim y Cía. Santiago de Chile.
- CAYÓN, Edgardo  
1971 *El hombre y los animales en la cultura quechua*. En *Allpanchis Phuturinga* N° 3. IPA. Lima.
- CELESTINO, Olinda  
1997 *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Ciclos míticos y rituales*. En *Gazeta de Antropología* N° 13, Granada.
- CENTENO ZELA, Antonio  
1994 *Huaquirca en el tiempo. Biografía de un pueblo sur andino del Perú*. Lima.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo  
1976a *Diccionario quechua Junín-Huanca*. IEP. Lima.  
1976b *Gramática quechua Junín-Huanca*. IEP. Lima,.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro  
1973a *El Señorío de los Incas*. Edit. Universo. Lima.  
1973b *La Crónica del Perú [1550]*, Edit. Universo, Lima.
- COBO, Bernabé  
1956 *Historia del Nuevo Mundo[1653]*. BAE 91-92, Madrid.
- CONDARCO MORALES, Ramiro  
1995 *Astronomía y calendario*. En *La enigmática astronomía andina*. Taipinquiri, La Paz.
- CONDORI, Bernabé y GOW, Rosalind  
1982 *Kay Pacha*. Edit. CBC, Cuzco.
- CUSIHUAMÁN, Antonio  
1976 *Diccionario quechua Cuzco-Collao*. Ministerio de Educación, Lima.

- CHAUMEIL, Jean-Pierre  
1998 *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana.* IFEA/ CAAP, Lima.
- D'ANS, André Marcel  
1975 *La verdadera biblia de los cashinahua.* Mosca Azul, Lima.
- DEBRAY, Regis  
1996 *El arcaísmo postmoderno. Lo religioso en la aldea global.* Manantial, Buenos Aires.
- DE LA CARRERA, Fernando  
1860 *Arte de la lengua yunga de los valles del Obispado de Trujillo [1644].* Imp. Liberal, Lima.
- DELGADO, Carlos  
1971 *Problemas sociales en el Perú contemporáneo.* IEP, Lima.
- DESCOLA, Philippe  
1996 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar.* Abya Yala. Quito.
- DEZA GALINDO, Juan Francisco  
1989 *Diccionario Aymara-Castellano Castellano-Aymara.* Graphos 100 Editores. Lima.
- DONNAN, Christopher  
1978 *Moche Art of Peru.* University of California, Los Angeles.
- DUVIOLS, Pierre  
1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías en Cajatambo, siglo XVII.* CBC, Cuzco.
- 1974 *Une petite chronique retrouvée...* En *Journal de la société des américanistes.* LXIII.
- 1973 *Huari y Ilacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad.* Rev. Museo Nacional, Tomo XXXIX. Lima.
- DUVIOLS, Pierre e ITIER, César  
1993 *Estudio y comentario etnohistórico a la Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru.* IFEA-CBC, Cusco.
- ESCOBAR, Alberto, MATOS MAR, José y ALBERTI, Giorgio  
1975 *Perú ¿país bilingüe?* IEP, Lima.
- ESPINOZA GALARZA, Max  
1979 *Topónimos quechuas del Perú.* Edic. SECOVESA, Lima.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar  
1970 *Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca siglos XV, XVI y XVII.* En *Revista del Museo Nacional, Tomo 36 1969-1970,* Lima.

- ESTERMAN, Josef  
1998 *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. CBC, Cuzco.
- ESTRADA, Alcides F.  
1992 *Monografía de Calca*. Municipalidad del Qosqo, Imprenta Pantigoso.
- FALERO, M.  
1986 *Composición de la dieta de *Dusicyon culpaeus* 'zorro andino' en la Reserva Nacional de Lachay*. Biol.. Tesis, Univ. Nac. Agr., La Molina, Lima, 11 pp.
- FARFÁN, J.M.B.  
1943 *El zorro y el cóndor*. En *Revista del Museo Nacional* Tomo XII N° 1. pp.120-121. Lima.
- FAVRE, Henri  
1967 *Tayta Wamani*. Faculté des Sciences et Lettres d'Aix-en-Provence, France.  
  
1967 *Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes*. En *Rev. Etudes Latino-Americaines*. Vol III. Travaux du Centre D'études Latino-Américaines. Paris.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo  
1999 *Médicos y Yatiris. Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara*. CIPCA, La Paz.  
  
1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. CBC, Cuzco.
- FERRERO, Andrés  
1967 *Los machiguengas, tribu selvática del sur-orienté peruano*. OPE, Villavampamplona.
- FLORES LIZANA, Carlos  
1997 *El Taytacha Qoyllur Rit'i*. IPA. Lima.  
  
1987 *El santuario de Qoyllur-rit'i*. En *Antropológica* N°5. PUCP, Lima.
- FLORES OCHOA, Jorge  
1988 *Mitos y canciones ceremoniales en comunidades de puna*. En *Llamichos y pacoheros. Pastores de llamas y alpacas*. CEAC/CONCYTEC, Edit. UNSAAC, Cuzco.  
  
1977 *Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi*. En *Pastores de Puna* de Jorge A. Flores (compilador). IEP, Lima.  
  
1968 *Los pastores de Paratía*. III., México.
- FLORES REYNA, Manuel  
2000 *Recopilación léxica preliminar de la lengua culle*. En *Rev. Típshe* N° 1. UNFV, Lima.

- FRANCO HINOJOSA, Mario  
1990 *El final trágico del zorro enamorado*. En *Album de Oro* Tomo XIII, Edit. S. Frisancho Pineda, Puno.
- FUENZALIDA, Fernando  
1965 *Santiago y el wamani: aspectos de un culto pagano en Moya*. En *Debates en Antropología* N° 5. PUCP, Lima.
- GARCÍA BERLANGA, Gumersindo  
1996 *Acerca del Zarrón de Almazán*. En *Revista de Soria* N° 12 Fiestas Tradicionales. Primavera 1996, Soria.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca  
2004 *Comentarios Reales de los Incas [1609, 1617]*. A.F.A. Editores Importadores S. A. Lima.  
1959 *Los Comentarios Reales de los Incas [1609/1617]*. E. de C.P., Lima.
- GELLES, Paul  
2002 *Agua y poder en la sierra peruana: La historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*. PUCP, Lima.
- GENTILE, Margarita  
2001 *Chiqui: etnohistoria de una creencia andina en el noroeste argentino*. En *Boletín del Instituto de Estudios Andinos* Tomo 30 , N° 1. Lima.
- GODENZZI ALEGRE, Juan Carlos  
1999 *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. (Compilación). CBC, Cuzco.
- GOLTE, Jürgen  
2004 *Divinidades femeninas moche*. En *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy*. UNMSM/ CONCYTEC, Lima.  
2004b *Los muertos en la iconografía mochica*. Inédito, Lima.  
2003 *La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y en la época moderna*. Ponencia presentada en el Congreso ICA 51. Santiago de Chile.  
2003b *La iconografía Nasca*. En *Arqueológicas* N° 26. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Lima.  
2001 *Cultura, racionalidad y migración andina*. IEP, Lima.  
1996 *Una paradoja en la investigación histórica andina*. En *Cosmología y música en los Andes* de Max Peter Baumann (ed.). Vervuert-Iberoamericana, Madrid.  
1994 *Íconos y narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes Moche*. IEP. Lima.  
1994b *Los dioses de Sipan. La rebelión contra el Dios Sol*. IEP. Lima.

- 1993 *Los dioses de Sipán. Las aventuras del Dios Quismique y su ayudante Murrup*. IEP. Lima.
- GÓMEZ, Domingo  
1980 *Venticuatro relatos populares toconceños*. Cuadernos de Filología N° 2. Universidad de Chile, Antofagasta.
- GONZALES CARRÉ, Enrique  
1992 *Los señoríos Chankas*. UNSCH-INDEA. Lima.
- GONZALEZ HOLGUÍN, Diego  
1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua o del Inca [1608]*. UNMSM, Lima.
- GOSE, Peter  
1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains*. University of Toronto Press.
- GRAY, Andrew  
2002 *Los Arakmbut. Mitología, espiritualidad e historia*. Tomo I. IWGIA, Lima.
- GREBE VICUÑA, María Ester  
1996 *Patrones de continuidad en el mundo surandino: creencias y cultos vinculados a los astros y espíritus de la naturaleza*. En *Cosmovisión andina* (compilación), Taipinquiri. La Paz.
- 1994 *Concepción del tiempo en las culturas indígenas sur-andinas*. En *Time and astronomy at the meeting of two worlds*. Memorias del Simposio Internacional de Fomborg-Polonia (1992). Universidad de Varsovia-CESLA. Varsovia.
- GRESLOU, François  
1989 *Visión y crianza campesinas de los animales andinos*. En *Crianza de llamas y alpacas en los Andes*. Convenio INIAA/ CORPUNO/ COTESU. PRATEC, Lima.
- GUALLART, J.M.  
1958 *Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón*. En *Rev. Perú Indígena* Nos. 15-17, Lima.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe  
1993 *Nueva crónica y buen gobierno [1615]*. Fondo de Cultura Económica. Lima.
- HERNÁNDEZ, Daría y FUENTES, Cecilia  
1991 *Fiestas tradicionales de Venezuela*. Fundación Bigott, Caracas.
- HERNÁNDEZ, Max; LEMLIJ, Moisés; et al  
1987 *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*. Imago S.R.L., Lima.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo  
1923 *Mitología Andina*. En *Revista Inca*, Vol. 1. Lima.
- HERRERO GÓMEZ, Javier  
2003 *Ermita De San Saturio (1703-2003)*. Edición de la Diputación Provincial de Soria. Soria.

- HOCQUENGHEM, Anne Marie  
1987 *Iconografía mochica*. PUCP, Lima.
- HOPKINS, Diane  
1982 *Juego de enemigos*. En *Allpanchis* N°20. Cuzco.
- HUERTAS, Lorenzo  
2001 *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. PUCP, Lima.
- ISBELL, Billie Jean  
1979 *Andean space as metaphor*. Ponencia presentada al XLIII Congreso de Americanistas. Vancouver-Canadá.
- 1978 *To defend ourselves. Ecology and ritual in an andean village*. En *Latin American Monographs* N° 47. Institute of Latin American Studies. The University of Texas at Austin.
- ITIER, César  
1997 *El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural*. En *Bulletin* del Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo  
1937 *Cuentos peruanos*. Lumen, Lima.
- JORDANA LAGUNA, José Luis  
1974 *Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del Alto Marañón*. Retablo de Papel, Lima.
- KATO, Takahiro  
1985 *Una interpretación más abierta de Incarri*. En *Rev. Antropológica* N° 3. PUCP, Lima.
- KAULICKE, Peter  
2000 *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. PUCP. Lima.
- KENDALL, Ann  
1973 *Everyday life of the Incas*. Dorset Press, New York.
- KRICKEBERGE, Walter  
1975 *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LAS CASAS, Bartolomé de  
1936 *Las antiguas gentes del Perú [1550]*. Anotaciones y concordancias de Horacio H. Urteaga. Librería e Imprenta Gil S.A., Lima.
- LECOQ, Patrice y FIDEL, Sergio  
2000 *Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoral del sud de Potosí, Bolivia*. En *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades* de Flores Ochoa y Kobayashi (editores). Plural, La Paz.

- LE GOFF, Jacques  
1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós, Barcelona.
- LEHNER SANTANDER, Roberto  
1988 *Vigencia del mito andino del zorro en las comunidades atacameñas*. En Rev. *América Indígena*, Vol. XLVIII N° 4. México.
- LEÓN BARANDIARÁN, Augusto  
1938 *Mitos, leyendas y tradiciones lambayecanas: Contribución al folklore peruano*. El Club de Autores y lectores. Lima.
- LEVI-STRAUSS, Claude  
1974 *El pensamiento salvaje*. Edit. Fondo de Cultura Económica, México.  
1969 *Antropología estructural*. EUDEBA, Buenos Aires.
- LIEBSCHER, Verena  
1986 *La iconografía de los Queros*. Herrera Editores, Lima.
- LIRA, Jorge A.  
1990 *Cuentos del Alto Urubamba*. CBC, Cuzco.  
1973 *Breve diccionario kkechwa español*. Edición Popular. Cuzco.
- LLANQUE, Domingo  
1990 *La cultura aymara*. IDEATAREA, Lima.
- LOCKHART, James  
1982 *El mundo hispanoperuano 1532-1560*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ DE GOMARA, Francisco  
1877 *Historia general de las Indias [1553]*. En *Historiadores primitivos de Indias*, I. BAE, 22, Madrid.
- LOZA-BALSA, Gregorio  
1995 *Astronomía y calendario aymara*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz
- LUNA, Lizandro  
1975 *Zampoñas del Collao*. En *Album de Oro*, Tomo V. Editorial Samuel Frisancho Pineda, Puno.  
1975 *Zampoñas del Kollao (Tratado de folklore)*. Los Andes, Puno.
- MACCORMACK, Sabine  
1991 *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton University, Princeton.
- MAMANI, Julio Domingo  
1990 *El zorro y el congreso de animales*. En *Album de Oro Tomo XIII*, Edit. S. Frisancho Pineda, Puno.

- MAMANI, Manuel  
 1996 *El simbolismo, la reproducción y la música en el ritual. Marca y floreo de ganado en el altiplano chileno.* En *Cosmología y música en los Andes*, de Max Peter Baumann. Iberoamericana, Madrid.
- MARTINEZ, Gabriel  
 1996 *Saxra (diablo)/Pachamama; música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a.* En *Cosmología y música en los Andes* de Max Peter Baumann (ed.). Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt - Madrid.
- 1983 *Los dioses de los cerros en los Andes.* Journal de la Société des Americanistes 69. Paris.
- MARTÍNEZ, Isaac  
 1975 *Folklore literario del sur del Perú.* Andeamericana, Cerro de Pasco.
- MARZAL M., Manuel  
 1979 *Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño.* En *Debates en Antropología* N° 4, Lima.
- 1977 *Estudios sobre religión campesina.* PUCP, Lima.
- MASSON, Peter  
 1996 *Algunas dimensiones cosmológicas en dos textos narrativos de tradición oral.* En *Cosmología y música en los Andes*, de Max Peter Baumann. Iberoamericana, Madrid.
- MEJÍA HUAMÁN, Mario  
 1999 *Teqse, la cosmovisión andina y las categorías quechuas.* Universidad Ricardo Palma. Lima.
- MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio  
 1989 *Estructura y función en la cultura andina.* UNMSM, Lima.
- MENDOZA ARAGÓN, Roberto  
 1990 *El falso orgullo del lari.* En *Album de Oro* Tomo XIII, Edit. S. Frisancho Pineda, Puno.
- MENDOZA BELLIDO, Alfredo; SOTAYA, Walter y otros  
 2002 *Los gusanitos de las deidades. Taytachakunapa uruchankuna.* Centro de Estudios Andinos "Vida Dulce" de Andahuaylas. Documento de trabajo. Lima.
- MILLONES SANTA GADEA, Luis:  
 2005 *De las siete ciudades de Cíbola a la urbe indiana. Apuntes para una historia de los santos patronos.* En *Ensayos de historia andina* de Luis Millones, editor. UNMSM.
- 1999 *Dioses familiares: festivales populares en el Perú contemporáneo.* Ediciones del Congreso del Perú, Lima.
- 1998 *Los demonios danzantes de la Virgen de Túcume.* Fundación El Monte, Colección Literaria N° 16. Sevilla.

- 1980 *Los hechizos del Perú, Continuidad y cambio en las religiones andinas, siglos XVI-XVII.* UNSCH, Ayacucho.
- 1979 *Las religiones nativas del Perú: Recuento y evaluación de su estudio.* Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos N° 1-2, Lima.
- 1975 *Sociedad indígena e identidad nacional.* En *Perú: Identidad nacional.* CEDEP, Lima.
- MILLONES, Renata y MILLONES, Luis  
2003 *Calendario tradicional peruano.* Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- MILLONES, Luis y TOMOEDA, Hiroyasu  
2004 *Las sirenas de Sarhua.* En *Letras*, Año LXXV.
- MOLINA, Cristóbal de (El Cuzqueño):  
1989 *Fábulas y ritos de los Incas (1574-75).* Crónicas de América 48. Col. Historia 16. VIERNA, Madrid.
- MONTESINOS, Fernando de  
1957 *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú [1644].* H. G. Rozas, Cuzco.
- MONTOYA PERALTA, Eddy  
1989 *Lambayeque.* Edit. Kemoy, Chiclayo.
- MORALES, Ernesto  
1947 *Prólogo y notas del editor.* En *Ritos y Fábulas de los Incas* de Cristóbal de Molina. Futuro, Bs.As.
- MOROTE BEST, Efrain  
1988 *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes.* CBC, Cuzco.
- MOSELEY, Michael E.  
2001 *The Incas and their ancestors. The Archeology of Peru.* Thames & Hudson. Slovenia.
- MURÚA, Martín de  
2001 *Historia General del Perú [1590].* DASTIN S. L., Madrid.
- NÚÑEZ, Lautaro y DILLEHAY, Tom S.  
1995 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica.* Norprint. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- OBLITAS POBLETE, Enrique  
1978 *Cultura Callaway.* Ediciones Populares Camarlinghi, La Paz.
- OCHOA, Víctor  
1988 *Las estrellas, la simpa y el zorro.* En *Raíces de América: El Mundo Aymara* (Compilación de Xavier Albó). UNESCO-Alianza América. Madrid.

- OLIVA, Anello  
1998 *Historia del Reino y Provincias del Perú [1630]*. PUCP, Lima.
- ORTEGA PERRIER, Marietta  
2001 *Escatología andina: Metáforas del alma*. En *Rev. Chungará*, Vol.33, N°.2, Arica.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro  
1993 *La pareja y el mito*. PUCP. Lima.
- 1987 *El Inca y el Chamán*. En *Anthropologica* N° 5. PUCP, Lima.
- 1980 *Huarocharí, 400 años después*. PUCP, Lima.
- 1973 *De Adaneva a Incarri*. Edic. Retablo de Papel. INIDE. Lima.
- ORTMANN, Dorotea  
2002 *Ciencias de la religión en el Perú*. UNMSM, Lima.
- OSSIO, Juan M.  
1977 *Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú)*. En *Allpanchis* X. Cuzco.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Joan de Santacruz  
1993 *Relación de antigüedades desde reyno del Piru (1613)*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Edic. IFEA/CBC, Cuzco.
- PALACIOS RÍOS, Félix  
1977 *Pastizales de regadío para alpacas*. En *Pastores de puna* (compilación de Jorge A. Flores). IEP, Lima.
- PALACIOS, Teodomiro  
2004 *Cosmovisión Andina y Casa Sallqa*. En *Newsletter* N° 4, IFP AR&SC.
- PANDURO, Rider  
2001 *Cuando florea la chacra*. En *Allin kawsay. Concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico*. PRATEC, Lima.
- PÄRSSINEN, Martti  
2003 *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. IFEA/PUCP, Lima.
- PARKER, Gary J. y CHÁVEZ, Amancio  
1976 *Diccionario Quechua Ancash-Huaylas*. IEP. Lima.
- PAZ ESQUERRE, Eduardo  
1990 *Tradición oral del departamento de La Libertad*. Tumi Bacpo EIRL, Trujillo.
- PEASE G. Y., Franklin  
1973 *El Dios Creador Andino*. Mosca Azul Editores. Lima.
- PEÑA MONTESINOS, Rigoberto  
1999 *Coyllurqui. Apuntes hipotéticos e históricos*. Municipalidad Distrital de Coyllurqui. Cuzco.

- PEREIRA, Fidel  
 1967 *El mito de Irioshi y Kentibákori*. Versión registrada en *Los Machiguengas* de Andrés Ferrero, o.p. OPE, Villava-Pamplona.
- 1958 *La creación del mundo*. Documento mecanografiado recuperado por Rodolfo Sánchez Castañeda en Quillabamba-Cuzco, forma parte del texto Tashorintsi [1947] de Pascual Alegre, publicado en 1979.
- PÉREZ ARAUCO, César  
 2002 *Voces del socavón*. INC., Pasco.
- PÉREZ BOCANEGRA, Juan  
 1631 *Ritual Formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno*. Jerónimo de Contreras, Convento de Santo Domingo. Lima.
- PIZARRO, Pedro  
 1978 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú [1572]*. PUCP, Lima.
- PLATT, Tristan  
 1980 *Espejos y maíz: El concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia*. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*. PUCP, Lima.
- POLIA MECONI, Mario  
 1999 *La Cosmovisión Religiosa Andina, en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. PUCP. Lima.
- 1996 *Despierta, remedio, cuenta ...: Adivinos y médicos del Ande*. 2 Tomos. PUCP, Lima.
- 1988 *Glosario del curanderismo andino en el departamento de Piura-Perú*. En *Rev. Anthropologica* N° 6, PUCP. Lima.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan  
 1916 *Informaciones Acerca de la Religión y Gobierno de los Incas (Adoratorios y Wakas que había en el camino de Chinchaysuyo)*. Colección Urteaga-Romero. Tomos III y IV. Ed. San Marti y Cia. Lima.
- POOLE, Deborah:  
 1982 *Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco)*. En *Rev. Allpanchis* N° 19. Lima.
- PORTELLA EGÚSQUIZA, Américo  
 1986 *Willanakushun. Relatos populares andinos*. Ateneo Andino Ediciones. Lima.
- PP.FF. (Religiosos Franciscanos Misioneros)  
 1998 *Vocabulario políglota incaico [1905]*. MINEDU, Lima.
- QUEZADA C., Félix  
 1976 *Diccionario quechua Cajamarca-Cañaris*. IEP, Lima.

- QUISPE, Ulpiano  
1984 *La "Chupa": rito ganadero andino*. En *Revista Andina* N° 4. CBC., Cuzco.
- RAVINES, Rogger  
1978 *Tecnología andina*. IEP, Lima.
- REAGAN, Jaime  
2001 *A la sombra de los cerros. Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua*. CAAP. Lima.
- RICARDO, Antonio  
1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua [1586]*. UNMSM, Lima.
- ROBLES ALARCÓN, Manuel  
1974 *Fantásticas aventuras del Atoq y el Diguillo*. Ediciones del Autor, Lima.
- ROCA, Demetrio; CASAVARDE, Juvenal; SÁNCHEZ, Jorge, et al  
1966 *Wifala o P'asña Capitán*. En *Folklore* N° 1. Garcilaso, Cuzco.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Luis Francisco  
1994 *Costa Norte. Diez mil años de Prehistoria*. Edit Libertad. Trujillo.
- ROEL PINEDA, Josafat  
1966 *Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas*. Rev. Historia y Cultura, Lima.
- ROSTWOROWSKI, María  
1988 *Estructuras andinas del poder*. IEP, Lima.
- ROWE, John H.  
1981 *Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco*. Rev. *Histórica*. Vol.V, N°2. Lima.
- 1960 *The origins of Creator Worship among the Incas*. En *Culture in history*. University of Columbia.
- ROZAS, Washington y CALDERON, María del Carmen  
1999 *El mundo de las almas: una interpretación sobre el orden y el caos*. En Rev. *Andes* N° 3. UNSAAC, Cuzco.
- RUBINA, Celia  
1992 *La petrificación en el Manuscrito de Huarochirí*. En *Mester* Vol. XXI N°2, University of California.
- SAKAI, Masato  
1998 *Reyes, estrellas y cerros en Chimor*. Horizonte, Lima.
- SALAZAR-SOLER, Carmen  
1997 *La divinidad de las tinieblas*. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, N° Espéciale: *Tradición oral y mitología andinas* . Tomo 26, N°3. Lima.

- SÁNCHEZ CASTAÑEDA, C. Rodolfo  
1999 *Libro de Oro de San Antonio de Pamparaqay* (Co-editor). Imprenta Yáñez, Cuzco.
- SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo  
1999 *Wakas y apus de Pamparaqay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau-Apurímac*. Edit. Optimice. Lima.  
1997 *Tradición oral y desarrollo de actitudes favorables a la paz*. En *Rev. América Indígena* Vol. 57, Nos. 3-4. Instituto Indigenista Interamericano, México.  
1996 *Tradición oral y desarrollo de actitudes favorables a la paz*. En *Revista Peruana de Educación* N° 1. Optimice. Lima.  
1992 *Pitusiray y Sawasiray: mitos de alianzas y restauración cósmica* En *Rev. Antropológica* N° 10, PUCP. Lima.  
1983 *¿Qué es el mito?* *Rev. Antropológica* N° 1, PUCP. Lima.
- SÁNCHEZ G., Rodolfo y GOLTE, Jürgen  
2004 *Sawasiray-Pitusiray, la antigüedad del concepto y santuario en los Andes*. En *Rev. Investigaciones Sociales* N° 13. UNMSM, Lima.
- SAN MARTÍN, Mauricio et al.  
1960 *Aspectos de la reproducción en la alpaca (La Raya-Cuzco)*. Informe a la Facultad de Medicina Veterinaria de la UNMSM, Lima.
- SANTISTEBAN OCHOA, Julián  
1946 *Los cronistas del Perú*. Imprenta Miranda, Lima.
- SANTOS, F.  
1988 *La Fiesta de Difuntos en un Contexto Suburbano. La Muerte y Ritual de los Ajayu*. En *Rev. Fe y Pueblo* 19.
- SANTO TOMÁS, Fray Domingo de  
2001 *Plática para todos los indios*. En *La plática de Fray Domingo de Santo Tomás (1560)* por Gerald Taylor. Bull. IFEA 30 (3).  
1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú [1560]*. Instituto de Historia, UNMSM. Lima.
- SANZ MARCOS, César  
2003 *Soria retratada -Viaje al interior-*. Edita: Adema, Asopiva, Proynerso, Asociación Soriana Tierra del Cid, Junta de Castilla y León (Consejería de Cultura y Turismo), Diputación Provincial de Soria y Caja Duero. Soria.
- SARMIENTO, Julio y RAVINES, Tristán  
1996 *Cajamarca: Historia y Cultura*. IADAP. Cajamarca.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro  
1960 *Historia de los Incas*. BAE 135, Madrid.

- SCHLEGELBERGER, Bruno  
1996 *Aspectos cosmológicos de la religiosidad andina*. . En *Cosmología y música en los Andes*. Iberoamericana, Madrid.
- SCHUMACHER DE PEÑA, Gertrud  
1991 *El Vocabulario Mochica de Walter Lehmann [1929]*. CILA, Lima.
- SEIFERT, Reinhard  
1990 *Cajamarca: Vía campesina y cuenca lechera*. Edic. CONCYTEC/CAPLEJA, Lima .
- SEPÚLVEDA, Gastón  
1996 *Interculturalidad y construcción del conocimiento*. En *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía* de Juan Godenzzi (Compilador). CBC, Cusco.
- SHAVER, Dwigth y SHAVER, Gwynne  
1992 *Diferencias lingüísticas entre el quechua de Lambayeque y el de Cajamarca*. En *Estudios etnolingüísticos II*. ILV. Yarinacocha.
- SHERBONDY, Jeanette  
1986 *Los ceques: código de canales en el Cusco incaico*. En *Allpanchis* N° 27, Cusco.  
1982 *El regadío, los lagos y los mitos de origen*. En *Rev. Allpanchis* N° 20. Cusco.
- SILVERBLATT, Irene  
1982 *Dioses y diablos: Idolatrías y Evangelización*. *Rev. Allpanchis* N°19, Cusco.
- SOBSYK, Maciej  
2000 *Arquitectura funeraria prehispánica en la región del nevado Coropuna*. *Bol. Andes* N° 4. Universidad de Varsovia.
- SOUFFEZ, Marie-France  
1987 *La persona*. En *Rev. Antropológica* No.5. PUCP. Lima.  
1984 *Apuntes sobre las relaciones entre el pensamiento, la lengua y la cultura, en el caso andino*. En *Rev. Antropológica* N°2, PUCP. Lima.
- SULLIVAN, William  
1996 *The secret of the Incas. Myth, Astronomy, and the War Against Time*. Crown Publishers, Inc. New York.
- TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo  
1991 *Ritos ganaderos andinos*. Horizonte, Lima.
- TAKAHIRO, Kato  
1985 *Una interpretación más abierta de Incarri*. En *Antropológica* N°3. PUCP, Lima.
- TAMAYO, José  
1970 *Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión del indígena quechua*. *Rev. Allpanchis* N° 2. Cuzco.

- TARAZONA, Justino  
1946 *Demarcación política del Perú*. Ministerio de Hacienda y Comercio. Lima.
- TAYLOR, Gerald  
2004 *Curas y zorros en la tradición oral Quechua*. En *Boletín del Museo del Oro* No.16. Biblioteca Virtual del Banco de la República, Bogotá.
- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. IEP. Lima.
- 1987b *Atuq: Relatos quechuas de Laraos, Lincha, Huangáscar y Madeá, provincia de Yauyos*. En *Rev. Allpanchis* Nos. 29/30. Cuzco.
- TAYLOR, Lewis  
1993 *Gamonales y bandoleros. Violencia social y política en Hualgayoc-Cajamarca 1900-1930*. Editora Cajamarca, Cajamarca.
- TELLO, Julio C.  
1923 *Wallallo: Ceremonias Gentílicas en la Región Cis Andina del Perú*. Revista *Inka*. Lima.
- 1923 *Tiula – El zorro*. En *Revista Inka*, Vol. I, N° 2. Lima.
- TONNI, Eduardo P. y PASQUALI, Ricardo C.  
1997 *Fauna sudamericana. Una historia de 65 millones de años*. Edición de los autores, Buenos Aires.
- TOPIC, John R.  
1992 *Las huacas de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino*. En *La persecución de un demonio: Crónica de los primeros agustinos en el Norte del Perú [1560]*. Algazara. Málaga.
- TORERO, Alfredo  
1974 *El quechua y la historia social andina*. Edic. Universidad Ricardo Palma, Lima.
- TORO MONTALVO, César  
1991 *Mitos y leyendas del Perú*. Tomo II. AFA, Lima.
- TORRES RUBIO, Diego de  
1967 *Arte de la lengua Aymara [1616]*. Edit. Lyrsa, Lima.
- 1754 *Arte y vocabulario de la lengua Quichua general de los Indios de el Perú*. Imprenta de la Plazuela de San Christoval, Lima.
- UHLE, Max  
2003 *El cóndor y el zorro*. (Compilación de relatos) Universidad Ricardo Palma, Lima.
- URBANO, Henrique O.  
1997 *La tradición andina o el recuerdo del futuro*. En *Tradición y modernidad en los Andes de Henrique Urbano* (compilador). CBC., Cuzco.

- 1992 *Huayna Capac y sus enanos. Huellas de un ciclo mítico prehispánico.* En *Boletín de Historia y Geografía* 9. Universidad Blas Cañas, Santiago de Chile.
- 1991 *Historia y etnohistoria andinas.* En *Revista Andina*, Vol. 17. CBC Cuzco.
- 1989 *Betanzos (1551) y la historia incaica.* En *Revista Andina* N° 13, Cuzco.
- 1982 *Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes.* En *Allpanchis* N° 20. Cuzco.
- 1981 *Wiracocha y Ayar héroes y funciones en las sociedades andinas.* Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- 1974 *La Representación andina del Tiempo y del Espacio en la Fiesta.* Revista *Allpanchis* N 7, Cuzco.
- URTON, Gary:
- 1994 *Actividad ceremonial y división de mitades en el mundo andino. Las batallas rituales en los carnavales del sur del Perú.* En *El mundo ceremonial andino* de Luis Millones y Yoshio Onuki (comp.). Horizonte, Lima.
- 1989 *La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas.* Revista *Andina*, Año 7, N° 1. Cuzco.
- 1983 *El sistema de orientaciones de los incas.* En *Rev. Antropológica* N° 1. PUCP, Lima.
- URTON, Gary y AVENI , Anthony F.
- 1983 *Archaeoastronomical fieldwork on the coast of Peru.* En *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native american computation of time* de Aveni y Gordon (Editores), Oxford.
- VALCARCEL, Luis E.
- 1959 *Etnohistoria del Perú Antiguo.* Edit. San Marcos, Lima.
- 1939 *La religión de los antiguos peruanos.* Revista del Museo Nacional, Tomo VIII, N° 1, Lima.
- VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen
- 1997 *La doncella sacrificada. Mitos del Valle del Colca.* IFEA/ Universidad Nacional San Agustín. Arequipa.
- 1995 *Los estudios sobre tradición oral en el Perú y el rol pionero del Programa de Antropología de la UNSAAC.* En *Rev. Andes* N° 1, UNSAAC. Cuzco.
- 1988 *Del Tata Mallku a la Mama Pacha.* DESCO, Lima.
- 1980 *Apu Qorpuna (Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka).* *Rev. Debates en Antropología* N° 5. PUCP, Lima.
- 1979 *Mitos y leyendas de los Quechuas del Sur del Perú.* En *Debates en Antropología* N° 2, PUCP, Lima.

- VALENCIA CHACÓN, Américo  
1982 *Jaktasiña Irampi Arkampi: El diálogo musical*. En *Boletín de Lima* N° 22. Lima.
- VALENCIA PARISACA, Narciso  
1998 *La Pachamama*. IDEA-Puno. Abya Yala, Quito.
- VALLEÉ, Lionel  
1982 *El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui*. En *Allpanchis* N° 20, Cuzco.
- VAN DEN BERG, Hans  
2001 *La tierra no da así no más*. HISBOL/ ISET. La Paz-Cochabamba.  
1997 *La tierra no da así no más*. (Documento de trabajo) Universidad Católica Boliviana. Cochabamba.
- VAN KESSEL, Juan  
1990 *Tricks and pranks of Antonio: the fox in the Andes*. en: Kloos, Peter. Ed. *True fiction. Artistic and scientific representations of reality*. Amsterdam: VU University Press, pp.87-100.  
1954 *El zorro en la cosmovisión andina*. *Rev. Chungara*, Vol. 26 N° 2. Pp. 232-242. Arica.
- VAN KESSEL, Juan y ENRÍQUEZ SALAS, Porfirio  
2002 *Señas y señaleros de la Madre Tierra*. Abya Yala/ IECTA, Quito.
- VANSINA, Jan  
1968 *La tradición oral*. Labor, Barcelona.
- VELASQUEZ B., Orlando  
2001 *Los muertos viven en el norte del Perú*. En *La memoria de los ancestros*, compilación de L. Millones y W. Kapsoli. Universidad Ricardo Palma, Lima.
- VIENRICH, Adolfo  
1906 *Tarmapaq Racha Huarainin. Fábulas Quechuas*. En *Azucenas Quechuas*. Imprenta La Aurora de Tarma. Tarma.
- WIENER, Charles  
1993 *Perú y Bolivia [1880]*. IFEA/UNMSM. Lima.
- ZANS CANDIA, Leandro  
1991 *El soq'a en el mundo andino*. En *Revista Universitaria* N° 134. UNSAAC, Cuzco.
- ZAPATA, Julinho  
1998 *Los cerros sagrados: Panorama del período formativo en la cuenca del Vilcanota, Cuzco*. En *Boletín de Arqueología PUCP* N° 2. Lima.  
1994 *Arquitectura y contextos funerarios Wari en Batan Urqu, Cuzco*. *Boletín de Arqueología* 1. PUCP, Lima.

ZIOLKOWSKI, Marius S.

1996 *La guerra de los Wawqi*. Abya-Yala. Quito.

1994 *Punchao, Wanakawri y la Virgen de la Candelaria o los dilemas de los Incas de Copacabana*. En *Time and astronomy at the meeting of two worlds*. Memorias del Simposio Internacional de Fomborg-Polonia (1992). Universidad de Varsovia-CESLA. Varsovia.

1984 *La piedra del cielo: Algunos aspectos de la educación e iniciación religiosa de los príncipes incas*. En *Rev. Anthropologica* N° 2, PUCP. Lima.

ZUIDEMA, Tom

1995 *Hacia un Calendario Estelar General Andino en el Antiguo Perú*. En *Rev. Andes* N° 2. UNSAAC, Cuzco.

1995b *El sistema de ceques del Cuzco*. PUCP, Lima.

1989 *Reyes y guerreros*. FOMCIENCIAS, Lima.

1980 *El calendario inca*. En *Astronomía en la América Antigua* de Anthony Aveni (comp.). Siglo XXI, México.

1977 *Mito e historia en el antiguo Perú*. En *Allpanchis* N°10, Cuzco.