

みんなくりポジトリ

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

El mito y el ritual andino

メタデータ	言語: spa 出版者: 公開日: 2022-07-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Álvarez , Jesús Washington Rozas メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00009943

El mito y el ritual andino

Jesús Washington Rozas Álvarez

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

1. INTRODUCCIÓN

Cuando me invitaron hablar acerca de la ofrenda andina en un seminario, pensé de inmediato en una parte de mi exposición que los rituales deberían de estar sustentados por el mito. Sabemos que el mito tiene la característica de ser una historia. En otras palabras, es el relato historiográfico de los pueblos. Pero ¿por qué el mito?; al margen de lo mencionado, todo mito mantiene una idea, una noción, un conocimiento (Lévi-Strauss 1970; Hocart 1975; Eliade 1991), y al mismo tiempo, es un contenedor de símbolos, metáforas, metonimias que ayudan a relatar acerca de la manifestación de una divinidad o del origen de una doctrina espiritual.

¿Cuál es el mito que sustenta al ritual andino para su práctica ceremonial?, y ¿qué manifestaciones simbólicas contiene esa noción que oculta el mito? Los mitos andinos de origen son una posibilidad de constituir el camino para explicarnos esta lógica espiritual. Si bien parece repentino echar mano a los mitos de Wiraqocha (deidad andina), Ordenador del Mundo, es porque su diversidad de nombres, su estado andrógino, el lugar de origen para manifestarse entre los mortales, nos servirá para entender una clave del fenómeno religioso y de su conceptualización sobre la unidad.

Los mitos relatan que en un principio existió el desorden, es decir, la naturaleza entrópica, alterada, con turbulencia, desorganizada. Este enigma viene desde tiempos lejanos (Balandier 1990). En ese estado de cosas, el mito trata de dar una explicación y en una de ellas, precisamente el relato, manifiesta que una divinidad se encargó de poner orden al estado caótico. En todo caso, el desorden se vuelve creador (Balandier 1990). ¿Cómo podríamos imaginarnos el orden creado por lo divino?, no hay otra explicación de que la inspiración divina lo fue a manera de un sistema para controlar y garantizar la vida en la tierra.

Los cronistas influenciados por la política religiosa de los evangelizadores escribieron que Wiraqocha fue una divinidad creadora y muchos científicos tomaron la misma idea y escribieron atribuyendo el papel de creador a esta divinidad como lo que Henri Favre comenta en la cita de Kemper Culumbus (1995): la divinidad a la que se atribuye como hacedor y ordenador de las cosas del mundo andino es Kon Titi Wiraqocha Pachayachachi, creador del universo (Favre 1967). Tal vez ese calificativo, vuelvo a decir, no es tan correcto y si se lee con cuidado lo escrito por los cronistas,

Wiraqocha más bien fue un ordenador que planificó el mundo actual. Kemper Culumbus plantea que es una divinidad a la que se le rinde culto a través del clima y las montañas: «Celebrado a lo largo de las rutas de las aguas, incluyendo algunas que pasan a través de vías subterráneas» (Culumbus 1995: 55). Una de las características de esta divinidad es su ambivalencia, tramposa (Urbano 1988). Los mitos que escribieron los cronistas orientan a que esta función quedó a través del tiempo y los lugares: «ha recibido una atención crítica considerable en varios contextos culturales: Chavín, Tiawanaku, Wari, Nazca, Inca son algunos ejemplos» (Culumbus 1995: 55).

Lo que no hay duda es que la ideología espiritualista que surgió en torno a esta deidad por esa época, se puede encontrar en los mitos y en cierta manera, pudo haber influenciado en el pensamiento y comportamiento de los andinos, generando una tradición que tuvo mucha “fuerza” para establecerse en el presente, dirigirse al futuro y mantenerse vigente a través del tiempo. Por esas razones, los comuneros andinos pueden explicar de manera coherente y significativa el origen del mundo que habitan, de las plantas y animales que consumen, de su sociedad, hasta de la forma cómo orientan la vida social, económica, política y sobre todo, la religión y el ritual que practican.

Para averiguar el pensamiento tradicional andino, es importante rastrear con mucho cuidado los mitos que los cronistas narraron, y luego, compararlos con la data etnográfica contemporánea. Cuando observamos el ritual que practican los comuneros andinos que viven por las alturas de la provincia de Calca, Cusco, fueron inevitable las interrogantes que surgían de inmediato: ¿Cuál es la idea “fuerza” que mantiene y manifiesta la tradición del ritual?; ¿Qué elementos son los que se conservan y guían la práctica del ritual y cuáles cambiaron? En realidad, la vinculación que puede existir entre la “idea permanente” que mantiene la tradición de un ritual y al mismo tiempo su dinamicidad, es enigmática, sin embargo, nos llevará a reflexionar sobre esta pregunta: ¿Qué entendemos por tradición, y en el caso particular, qué es una tradición ritual?

Al margen del mito prehispánico que pueda explicar la lógica del pensamiento espiritual andino, la dificultad radica en el tiempo moderno, donde no se puede hallar un relato con este modelo de mito o imagería mítica en los rituales, y así poder extraer, sobre su continuidad como tal. Solo debemos mirar hacia atrás en el tiempo, pues algo de lo que se puede estar seguro, es la existencia de rituales que los comuneros en los Andes siguen practicando.

Pero la noción o idea, la sabiduría extraída de los rituales, se supone que el mismo comunero de Pampallacta, Huama y Huarqui de Calca, Cusco, ha debido de haberlo escuchado y aprendido de los mitos más representativos y paradigmáticos que sostiene su ritual. Sin embargo, ese mito existe en la vida interior y exterior del comunero y son los mismos que todos practican al celebrar los rituales. Según Eliade (1991), el mito tradicional, el originario, como una defensa de su tradición se esconde entre los cuentos contemporáneos y mencionando al folklorista ruso V. Propp dice: «Propp ve en los cuentos populares el recuerdo de los ritos de iniciación totémicos... Pero, todo el problema está en saber si el cuento describe un sistema de ritos procedente de un estadio preciso de cultura o si su escenario iniciático es “imaginario”» (Eliade 1991: 203). En los Andes, existen actualmente cuentos que el ritual en su práctica desarrolla como una

idea arquetípica y paradigmática. En otras palabras, el mito original de tiempos prístinos de los Andes se ocultó en el cuento, al que más bien me referiré desde este momento para tal fenómeno como “cripto-mito”. «A menudo, los mitos se mezclan con los cuentos... se presentan con el prestigio de un mito» (Eliade 1991: 208).

Cuando los comuneros celebran sus rituales, regresan a la naturaleza de la “idea fuerza” que luchó para hacerse presente y lucha para su continuidad en el futuro. En todo caso, surge solo lo que está oculto para hacerse presente en la acción celebratoria del ritual. Pero, solo son algunos cuentos los que tienen estas características y podemos decir, están autorizados para transmitir su contenido mítico, en otras palabras, lo que la tradición exige y le interesa sea transmitido.

En este artículo, mi intención es mostrar algunos de esos mitos prístinos y los contemporáneos, para examinar la idea que oculta y de cómo sustenta al ritual andino. En los Andes, los mitos de origen pueden explicarnos la lógica de la espiritualidad andina que mantuvo y mantiene por mucho tiempo a esta cultura.

2. ORIGEN DEL MITO ANDINO

2.1 Una tradición que viene de lejos: Categorías de unidad y multiplicidad

Es complicado rastrear como tradición las categorías de “concentración y dispersión” que se hallan subyacentes en los mitos, cuentos, ritos y en la conducta socioeconómica de los comuneros andinos que viven en la provincia de Calca, Cusco. No obstante, dicen ellos, –en especial los pastores de alpacas y llamas–, que el ritual que practican vienen de la época inca. Aquí podemos indicar sin lugar a dudas, que, en cada comunero, pastor o agricultor, existe un sistema integrado de su cultura que, a través de la educación, desde muy niños, aprendieron. Pero, la coexistencia en la época actual de los mitos y los cuentos en la sociedad andina, plantea problemas complejos.

Para resolver el problema, fue clave rastrear la tradición revisando las crónicas, tal vez la única fuente a la que recurrimos, en especial los mitos que en ella se encuentran, para ver su coexistencia contemporánea y evitar que pueda ser “una tradición inventada”, propia del tiempo contemporáneo. Al respecto, Peter Roberts observó lo siguiente: «Cuando, por razones políticas o por otros motivos, las maneras y las costumbres de una nación han sufrido, en general, un gran cambio, se hace interesante realizar una investigación sobre cómo eran anteriormente» (Morgan 2002: 49).¹⁾

En el pasado, dice la mitología incaica, que la tierra se pobló por ordenanza de Wiraqocha, divinidad andina. Esta deidad, según recorría bajando y subiendo los cerros de los Andes creó lugares de origen, que los naturales llamaron *paqariq* (significa: aparecer, que se origina, se crea o nace o alguien). Luego, ordenó que de estos *paqariq* saliesen los hombres, las plantas y animales para habitar la tierra, tal como relata el cronista Sarmiento de Gamboa: «...a las voces que daba todo lugar obedeció, y así salieron unos de lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes, e hinchieron las tierras y multiplicaron las naciones que son hoy en el Pirú» (Sarmiento de Gamboa 1942: 53).

¿Dónde o a qué lugar están conectados los *paqariq* de origen?, es decir, ¿Cómo es

ese lugar de donde emergieron los hombres, los animales y las plantas para poblar la tierra? Es posible que exista un centro desde donde los hombres, por orden de la divinidad, salieron a poblar la tierra. La visión nos hace imaginar que los *paqariq* son más bien puertas que comunican con un mundo que está fuera del alcance de los mortales. Los comuneros de hoy le conocen con el nombre de *Ukhupacha* (el Mundo de abajo, de las cavernas y negro abismo). En especial, los ritos de los pastores andinos se refieren a él en diferentes formas tradicionales y son en esencia simbólicos y rituales. En todo caso, ese *Ukhupacha* que siempre está en boca de los comuneros ¿es un lugar centralizado? Lo que está claro es que los *paqariq* se hallan en todo los lugares de la tierra y se abrieron bajo una forma especial de dispersión: unos en lagos, otros en peñas, cavernas, árboles, etc.; lo más sorprendente del mito andino, es que los *paqariq* fueron visualizados y conocidos como *waka* (adoratorio, lugar sagrado). En todo caso, el *Ukhupacha* está fuera del alcance del mundo habitado. Albornoz relató esta visión de la manera siguiente:

Ay, como dixe arriba, el principal género de guacas que antes que fuesen sujetos al ynga tenían, que llaman pacariscas, que quieren dezir criadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres conforme a las provincias; unos tenían piedras, otros fuentes y ríos, otros cuebas, otros animales y aves en otros géneros de árboles y de yervas y desta diferencia trataban de ser criados y descender de las dichas cosas, como los yngas dezia[n] ser salidos de Pacaritambo, ques de una cueba que se dize Tambo Toco y los angaras y soras descender de una laguna llamada Choclo Cocha y desta manera todas las provincias del Pirú. (Albornoz 1984: 197)

Según el mito, los *paqariq* convertidos y conocidos como *waka*, representan un “lugar único” o un “poder único” de donde emergieron los hombres por la ordenanza de Wiraqocha. Es posible que el rito andino se refiera a él en sus diferentes formas tradicionales. Este “poder único” y su dispersión como una forma complementaria fueron causado por un tercer elemento (Wiraqocha) que generó dinamicidad condicionando la existencia de los seres biológicos que se hallan en la tierra. En el libreto del ritual andino es donde se emplea este concepto o idea simbólica expresada de la siguiente manera: concentración –dispersión– concentración. En sí es una combinación que proporciona diversas posibilidades de dinamicidad durante el ciclo que viene a ser arbitrario cuando la sociedad se orienta hacia el desarrollo para su vida cotidiana.

La tradición del ritual andino se sostiene sobre la creencia prevaleciente de los orígenes de sus antepasados recordados por medio del mito como sustenta Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, quien relata que cada pueblo vino de un centro de origen para poblar la tierra: «[Y] por ser más conocidos, los mandos que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o hiziessen de donde descendieron, o de donde vinieron: ...los escogieron por su pacarisca o pacarimusca, unos a las lagunas, otros manantiales, otros las peñas biuas y otros a los serros y quebradas» (Pachacuti Yamqui 1950: 218).

Durante su ritual, los pastores de Pampallacta evocan este hecho cuando imploran a sus alpacas y llamas que salgan de sus *paqariq* (laguna o manantiales) para poblar y formar su rebaño. La oración del *samy* textualmente lo invoca de esa manera: «que



Foto 1 Celebrando el *Samy* (parabienes de deseos para la abundancia de animales en el corral) (Foto: Tomada en comunidad de Siusa, provincia de Calca, Cusco, 1985. Fuente: Colección fotográfica de Hiroyasu Tomoeda, Archivo del Museo Antropológico de la Universidad Nanzan)

vengan los pardos, las wallatas de par en par, a mi *Qorikancha, Qollqekancha*». El pastor se concentra en esta idea al momento de celebrar el ritual para que abunden animales en su corral (Foto 1).

Seres humanos, animales y plantas comestibles emergieron de un mismo centro: el “*Ukhupacha*”, vale decir, de los profundos reinos. Sin lugar a dudas, la naturaleza de los *paqariq* viene a ser el símbolo del origen, no sólo de los grupos de parentesco, sino también de los animales y de las plantas comestibles como reiteradamente repetimos. El cronista Garcilaso de la Vega (1991) también menciona sobre el significado de los *paqariq* cuando describe sobre los ayllus de la zona del lago Titicaca que pensaban que sus antepasados habían salido de esos lugares (cerros, rocas, lagunas), tal como creen los comuneros de Huama, Calca, que descienden de un *Wama Machu* que había salido de un cerro. Según Garcilaso, los ayllus del lago Titicaca ofrendaban a los *paqariq* para que los grupos de parientes se perpetúen en el tiempo.

Otros se precian venir de una gran fuente, de la cual afirman que salió el primer antecesor de ellos. Otros tienen por blasón haber salido sus mayores de unas cuevas y resquicios de peñas grandes. Y tenían aquellos lugares por sagrados y, a sus tiempos, los visitaban con sacrificios en reconocimiento de hijos a padres. Otros se preciaban de haber salido el primero de ellos de un río: teníanle en gran veneración y reverencia como a padre. Tenían por sacrilegio matar el pescado de aquel río, porque decían que eran sus hermanos. (Garcilaso 1991: 113, cap 29, vol. 1)

Según la tradición histórica de los comuneros de Calca (Huama, Pampallacta y Huarqui), en sus rituales evocan esta idea, con la intención de que los animales (alpacas y llamas) salgan de las lagunas y se dirijan al corral del pastor. Pero también creen que por un error en el ritual o por la tecnología mal aplicada o por el comportamiento moral

de la gente, los animales regresan a su origen por donde han salido. Veamos esta oración de deseo o *samy* de don Felix Pari que observamos su ritual en febrero de 1990.

Con vuestra licencia señores y señoras, con la licencia de nuestro *Apu* invocaré mis deseos para las alpacas, llamas, para el padrillo, el pardo, que vengan de Sicuani, del *paqareq* del *Ausangate*, que vengan a mi *Qorikancha*, *Qollqekancha*, *Mullukancha* hasta que rebase. Que vengan de par en par, caminando y adornado de flores de *pallcha*, *chiwanway*.

Los rituales también tienen la función de proteger y retener para que las plantas y animales vitales no regresen a su estado original. Para que no suceda eso, ya que tienen esta tendencia, los rituales deben evitarlo cumpliendo con lo prescrito.

La “idea” del origen de los ayllus, animales y plantas que emergieron en diferentes lugares (cavernas, lagos, piedras, etc.), es que llegan de un “solo lugar”. Ese lugar es un centro universal, inmenso, que viene a ser una potencialidad fuera del alcance del pensamiento y la imaginación de los humanos que los comuneros de hoy identifican, como ya dijimos como *Ukhupacha*. Un mundo de adentro, imaginado como una red de túneles y laberintos llamados: *chinkanas* (lugar donde uno se pierde o se extravía). Otros comuneros lo asocian como un mundo paralelo al presente.

2.2 Simbología de la divinidad andina Wiraqocha y los hermanos Ayar

Creo con toda sinceridad que, para abordar sobre la lógica del pensamiento andino contemporáneo, es necesario ver la leyenda de los hermanos Ayar que salieron de Tanput’oqo (caverna mítica) por Paqareqtambo (Paruro, Cusco). Como se puede suponer, este lugar fue el *paqariq* de los incas, de donde surgieron para fundar la ciudad de Cusco. La leyenda relata que de los cuatro hermanos originales quedó uno, Manco Capac, quien se convirtió en el mítico progenitor de la dinastía gobernante de los incas.

Los cronistas dicen que los míticos hermanos Ayar, con excepción de Manco Capac, después de haber salido de las cuevas se convirtieron en piedra durante su viaje al Cusco. De esta manera, tanto las fuentes arqueológicas como las históricas indican que los santuarios incas estaban formados de piedras talladas o de forma natural. Bauer (2000) dice que los manantiales y piedras constituyen casi el 60 por ciento de los santuarios en la relación a las *wakas*. Por ejemplo, según Cobo (1956), el santuario de Huanacauri, el lugar más sagrado de los incas, era adorado en forma natural, sin ser labrado.

Lo que aquí nos interesa es el papel que juega uno de los Ayar de los cuatro hermanos, desde el momento que salieron de las ventanas (Tanput’oqo) en Paqariq Tampu (este lugar tal vez signifique casa, hogar, como el útero de la Madre Tierra de donde nacieron), en busca de un lugar paradigmático para fundar la ciudad de Cusco (Qosqo). Del grupo de los hermanos y sus mujeres, Ayar Manco fue el líder designado para guiarlos, el que dio órdenes en la tarea de fundar una ciudad y una dinastía de gobernantes. Sin embargo, durante el camino en dirección al cerro Huanacauri, para tomar el valle del Cusco que poseía las condiciones favorables desde el punto de vista geográfico, ecológico, hidrográfico y sobre todo con tierra fértil para la agricultura y el

pastoreo, Ayar Cachi (el disociador) contradijo los mandatos de Ayar Manco, el hermano mayor de los Ayar. Los cronistas lo relataron, no como un hecho histórico, sino como meros episodios imaginados y proyectados sobre la historia (Campbell 2014). Pero esta imaginación de una historia de esta naturaleza anuncia lo que a nosotros nos interesa: la mentalidad de los creadores dentro del relato histórico. La forma de pensar es lo importante porque a través de ella se anuncia una creencia y costumbre que se enraíza en la sociedad. Utilizaremos el relato de Sarmiento de Gamboa, pero podríamos tomar a cualquier otro cronista que dice lo mismo para mostrar nuestro fin. Cuando los hermanos buscaban tierra fértil, Ayar Cachi, desobedeciendo, impedía la labor y el objetivo planificado. Entonces, acordaron castigarlo devolviéndolo al Tanput'oyo:

Y aquí entraron en acuerdo sobre lo que debían hacer para su viaje y para apartar de sí uno de los cuatro hermanos ingas llamado Ayar Cache. El cual, como era feroz y fuerte y diestrísimo de la honda, venía haciendo grandes travesuras y crueldades así en los pueblos, por donde pasaban, como en los compañeros. Y tenían los otros hermanos que por la mala compañía y travesuras de Ayar Cache se les deshiciesen las compañías de gentes, que llevan, y quedasen solos. Y como Mango Capac era prudente, acordó con el parecer de los demás de apartar de sí con engaño a su hermano Ayar Cache. Y para eso llamaron Ayar Cache y le dijeron: “Hermano, sabed que en Capactoco se nos olvidaron los vasos de oro, llamados topacusi, y ciertas semillas y el napa, que es nuestro principal insignia de señores”... “Conviene al bien de todos, que volváis allá y lo traigáis”. Y como Ayar Cache... corrido destas palabras obedeció y partióse, a lo hacer...cuando Ayar Cache entró en la ventana o cueva Capactoco a sacar las cosas porque le habían embiado. Y siendo dentro, Tambochacay con suma presteza puso una peña a la puerta de la ventana y sentóse encima, para que Ayar Cache quedase dentro y muriese. (Sarmiento de Gamboa 1942: 65–66)

En esta descripción de Sarmiento de Gamboa, así como de otros cronistas, se enfatiza la conducta de Ayar Cachi como travieso, desobediente, disociador, que hace lo que a él le parece: con su honda formaba o desaparecía cerros, quebradas, desobedeciendo al líder (Manco Capac) y a sus hermanos. Así, para continuar la obra planificada, ya que éste lo impedía, tuvieron que retornarlo al Tanput'oyo.

Asociando la conducta de Ayar Cachi a la ideología mítica de esos tiempos, se recrea en la memoria de los comuneros como una norma, el que toda mala conducta, inmoral, etc., debe ser castigada con el retorno al *Ukhupacha*. Desde mi punto de vista, este relato interpreta lo que llamaríamos el retorno a la unidad principal, simbolizado en el papel que jugó Ayar Cachi en el mito inca. Desde luego que el mito explica con claridad que el retorno a la unidad implica un castigo: el que transgrede lo prescrito debe ser sancionado. Parece que una constante del mito andino es que, para causar la manifestación de la unidad y dar origen a las cosas en la tierra (humanos, animales y plantas), tiene que existir un disociador.

El otro ejemplo de disociador viene a ser Tawapako Wiraqocha, que hace el mismo papel de Ayar Cachi frente a las ordenanzas de Teqse Wiraqocha (Divinidad principal, el

que fundamenta y da cimiento a las bases). La creación de las cosas en la tierra según la sociedad andina, se debe más bien a las causas de la disociación, desobediencia o, malcriadez de un antihéroe que hace lo contrario a un mandamiento u ordenanza establecida. Los arquetipos de este comportamiento mítico son Ayar Cachi y Tawapako Wiraqocha. En otras palabras, el rol de los antihéroes simboliza el origen real de las cosas en la tierra.

Taguapaca fue inobediente a los mandamientos de Viracocha. El cual, por esto indignado contra Taguapaca, mandó a los otros dos que lo tomasen; y atado de pies y manos, lo echaron en una balsa en la laguna; y así fue hecho. E yendo Taguapaca blasfemando del Viracocha por lo que él hacía, y amenazando que él volvería a tomar venganza dél, fue llevado del agua por el desagüero de la mesma laguna, adonde no fue visto más por muchos tiempos. (Sarmiento de Gamboa 1942: 52)

Eliade sostiene que «los rituales iniciáticos comportan un retorno a la matriz» (Eliade 1991: 87). El fundamento mítico andino es evitar el retorno de lo creado a su estado original: *Ukhupacha*, y precisamente el ritual tiene también esa función. Los pastores evitan que las alpacas y llamas retornen al *Ukhupacha*, también que el maíz o, la papa pueden volver por diversas causas humanas a su lugar inicial. Como una manera de proteger la permanencia y evitar el retorno de animales y plantas a su estado original, se invoca en el ritual al progenitor mítico Wiraqocha para que lo evite.

En el mito contemporáneo, las alpacas y llamas salen de los manantiales o lagunas, algo semejante a la pareja de Manco Capac y Mama Ocllo que emergieron de un lago o a los hermanos Ayar que salieron emparejados de unas ventanas o cuevas. Este hecho mítico tradicional, los pastores lo evocan durante el ritual a través de sus oraciones de petición llamadas *samy*: «hacen que los animales caminen emparejados, en fila, de “par en par” al corral del pastor». Tenemos que pensar que el mito andino, asigna un lugar único “*Ukhupacha*” (espacio sobrenatural) de donde salieron los hermanos Ayar. El mito prehispánico no explica las causas que motivaron la salida de los hermanos Ayar por esas ventanas, como lo que el mito contemporáneo explica, que un “disociador” provocó la dispersión de las plantas comestibles.

Entre los Wiraqochas aparece un nombre curioso o extraño a los diversos nombres que dieron al Ordenador. En la información de los cronistas surge el nombre de Taguapaca, Tapaqo Wiraqocha, como dije anteriormente: ¿Quién es este personaje?, para Urbano es el Wiraqocha rebelde, desobediente, mañoso, embustero, que hace todo al revés; se burla de su padre y hermanos o compañeros, reapareciendo en el lugar donde había recibido el castigo, hace lo que le da la gana (Urbano 1988: 135–153). Precisamente, Enrique Urbano hace toda una lista de cronistas que tratan sobre los héroes, en especial de los Wiraqocha, en su obra *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas* (1981). Para mencionar un caso, tomemos a Cieza de León y Sarmiento Gamboa de la cita de Enrique Urbano:

Para Bartolomé de las Casas el Hacedor del Mundo fue Condici Wiraqocha, quien tuvo un

hijo llamado Taguapica Wiraqocha. Éste contradecía a su padre en sus decisiones. Cuando Condici Wiraqocha creaba hombres buenos, su hijo Taguapica Wiraqocha hacía lo contrario, malos en cuerpo y ánimas; el padre creaba los montes y el hijo los montes los convertía en llanos; las fuentes que el padre hacía los secaban. En todo era contrario al padre. Por ese motivo el padre se enoja y lo lanzó al mar para que muriese, pero no murió (Sarmiento de Gamboa 1960).²⁾ Y Cieza de León describe que el nombre del hacedor era Ticiviracocha, pero en el Collao lo llamaban Tauapaca y otros lugares Arnauan. (Cieza de León 1967)³⁾

Sarmiento de Gamboa menciona también a este Wiraqocha como algo negativo:

Cuando Wiraqocha Pachayachachi destruyó la tierra con un diluvio, guardó tres hombres para que le ayuden a crear el mundo actual y uno de ellos fue llamado Taguapaca Wiraqocha. El Taguapaca era desobediente a las ordenanzas de Wiraqocha. Por su actitud el Hacedor ordenó a sus otros hijos que lo ataran de pies y manos y lo echaran al lago Titicaca y no fue visto por mucho tiempo. Cuando el Hacedor se fue, Taguapaca volvió y predicó, que él era Wiraqocha, que a un principio la gente le creyó, pero al averiguar la verdad y lo falso que era, se burlaron de él. (Sarmiento de Gamboa 1960)⁴⁾

Se podría decir sin ninguna duda, como también Eliade lo afirma, que el cuento repite en todo plano y con otros medios, el mensaje del mito. El rol que jugó en esos tiempos Taguapaca Wiraqocha es recreado en los cuentos contemporáneos, pero su travesura y bufonería es repetida en la figura del *maqt'a tusuq* en las danzas de los mestizos cuando festejan al Santo Patrón tanto en Calca, como en Pisac o en Paucartambo. En el mito prehispánico, la gente se ha reído cuando Taguapaca les dijo que él era Wiraqocha a los ayllu (Sarmiento de Gamboa 1942; Cieza de León 1985; Cobo 1956). En el cuento andino las aves como el *chiwaku* (tordo) y el *hakállu* (pito, pitorra) mienten y engañan las ordenanzas del Taytacha (divinidad). También son castigadas: a uno dándole solo un intestino y al otro, sacándole la lengua por la nuca.

En todos estos casos, la idea del mito contemporáneo del surgimiento y retorno al origen concibe una posibilidad de renovar y regenerar la existencia de los animales y plantas así como del ayllu. «Pero, como se verá en seguida, el “retorno al origen” se puede efectuar para toda clase de fines y es susceptible de tener variados significados» (Eliade 1991: 85).

Existen, ante todo, elementos representativos encarnando la “idea fuerza”, que implican el mensaje y contenido del conocimiento mítico en tiempos modernos. Pero hoy en día solo se evocan, no para los grupos de parentesco contemporáneo, sino para los animales y plantas una forma de *waka* llamado *enqaychu* (según el *Diccionario Quechua, Español, Quechua: Simi Taqe* (1995) dicese figura lítica pequeña que sirven de talismán o amuletos para la procreación del ganado). Para Flores Ochoa, «*enqa* es el principio generador y vital. Es la fuente y el origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia» (Flores 1977: 218). Desde mi punto de vista particular son adoratorios portátiles cuyo nombre *enqa* o *enqaychu* (escultura zoomórfica y fitomórficas) viene a ser una especie

de símbolo de fertilidad del ganado o de las plantas comestibles. Para esclarecer mejor el término *enqa*, *enqaychu* (españolizado: inca), se ha de señalar que en la actualidad significa varias cosas: una de ellas simboliza la fecundidad del ganado y necesita ser ofrendado para su acción fertilizadora, en sí es una *waka* portátil (Arriaga 1999), a la que todavía se la venera a través del ritual de *uya ch'uyay* (ritual para la fecundación de los animales). También tiene el significado de semental; los pastores suelen llamar *enqa* o inca a una llama, alpaca, oveja o toro que, según ellos, tiene las condiciones de un buen ejemplar al que utilizan como semental. Por último, las mujeres de Calca con el término *enqa* o inca denominan a su amante (*enqaymi* o *incaymi*).

En especial, en la llama la jerarquía es importante por el rol que cumple de transportar los alimentos desde los diferentes valles, regiones y pisos ecológicos a la despensa familiar. En el ritual se menciona a las mejores llamas de la majada con el nombre de *capitán machu* o *kapito*, *punteracha*, como metáfora simbolizada en el concepto que se la utiliza cuando se refieren con la palabra *enqa*.

De esa manera, la idea fuerza se mantiene como tradición y se la recuerda cada vez que se ritualiza. De esa forma, los comuneros de Calca (Huama, Pampallacta, y Huarqui) imponen su pasado como símbolo de su tradición en los *paqariq*. Esos orígenes son los que recuerdan en diferentes formas (rituales, cuentos, canciones, juegos de niños, fiestas, etc.). De esa manera, los ayllus, no solo piensan que están definidos por el origen de sus antepasados míticos, sino por los lugares de donde han salido en el tiempo de sus orígenes: lagos, cañadas, huecos o piedras, que los comuneros de Calca llaman *pukara*.

El diccionario define *pukara* como fortaleza, mirador, atalaya. Gonzales de Holguín (1989) dice que es fortaleza o castillo. En cambio los comuneros andinos de Cusco definen *pukara* como un lugar que tiene un cerro, laguna, pastizales, alpacas, llamas, casa, chacra y el lugar donde ofrendan. El que tiene animales (alpacas y llamas) debe poseer su *pukara*, porque dicen que allí nacen sus animales y por eso, precisamente es el lugar donde se deben hacer las ofrendas. También utilizan la palabra española “lugar” y se les escucha *rugal* que se define lo mismo que *pukara*. En todo caso, es un centro de poder que el ayllu maneja para sus rituales. Por estas razones, las familias, en especial los que poseen animales, retornan a esos lugares de origen (*pukara*) en los días que se celebra el ritual para ofrendar en reconocimiento al nacimiento de los animales.

3. CONTINUIDAD DEL MITO TRADICIONAL

3.1 Pervivencia de la “idea fuerza”

Los comuneros de Pampallacta, así como de las otras comunidades andinas de Calca, siguen practicando hoy en día sus rituales. Lo hacen de manera periódica o según las necesidades que ellos tengan. Entre los comuneros siempre opinan que la tradición de sus rituales viene de la época incaica. Pero, entonces, ¿con qué mito se sustenta la práctica del ritual?, ¿puede decirse que los comuneros conservan aún al menos ciertos residuos de un comportamiento mitológico que viene de los incas? El distinguido antropólogo Hiroyasu Tomoeda piensa que es una estrategia utilizada por los comuneros, es la “imaginación” como mera retórica hiperbólica (1999) para recrear el pasado inca. Según

el argumento que sustenta, es que solo juegan con la imaginación, ya que muchos elementos con que contaban en aquel tiempo para plasmar su ideología, fueron abandonados y olvidados por la imposibilidad de utilizarlos a causa de la imposición del cristianismo, políticamente implantado por los españoles. Por ejemplo, sustenta, el Sapa Inca solo en la imaginación se la puede representar a través del oficiante llamado “Patrón” en el ritual de los pastores. Ambos elementos son similares en su esquema, pero la diferencia radica en la escala cuantitativa y cualitativa (Tomoeda 1999).

Es bastante sugerente la hipótesis de Tomoeda para explicar el sustento del ritual mitificando el pasado lejano inca en la época contemporánea. Sin embargo, el término “imaginación” utilizado no es adecuado para poder explicar con veracidad y consistencia el sustento mítico del ritual. En primer lugar, el término “imaginación” no tiene la suficiente fuerza para ver un suceso histórico que es desconocido porque se reproduce en la mente por una impresión sensorial en ausencia de un hecho, entonces, solo puede crear de manera arbitraria y concebir algo imaginado, generando así simplemente una ilusión, una sospecha sin fundamento de ese algo imaginado.

Entonces, para recuperar el pasado lejano, la época mítica de los comienzos, es mejor, desde mi particular punto de vista, emplear el término “visualización”. Con esta operación, desde luego aprendida y practicada, podemos hacer o convertir materialmente perceptible un hecho histórico de los lejanos tiempos en el presente, en el mismo momento de la celebración. El ejemplo, el Sapa Inca, el monarca sacerdote, el que oficiaba los rituales, es imitado bajo la visualización de cómo ritualizaba en sus ceremonias. También de esa manera, se podría representar un vaso de madera o un plato de arcilla utilizado en el momento del ritual, visualizándolo como si fuera de oro o de plata tal como fue en la época de los incas, tiempo donde se utilizaba esos metales preciosos para la confección de los utensilios empleados en las ceremonias rituales. Se puede decir, que un comunero de este tiempo, no puede tener acceso a esos metales por el costo económico de su representación (Tomoeda 2000).

En todo caso, el significado impregnado en el símbolo del vaso de oro y del plato de plata aunque sea de madera o cerámica, su función en el ritual continuará siendo el mismo (Tomoeda 2000). La intención del pastor es recordar para imitar cómo era esa ceremonia de la época prehispánica. Otro hecho significativo es que la idea fuerza necesita de la visualización para su presencia inmediata de la historia mitificada en el momento de la ritualización. En el fondo, es la fascinación de la realidad tomada a través de la historia mítica sobre las experiencias originales que anuncian lo sagrado.

La idea o noción de élite que viene como una “idea fuerza”, vale decir, el paradigma principal por el cual el rito se manifiesta en su intensión para que su eficacia se cristalice en sus acciones, es la descripción simbólica del paso de la unidad a la multiplicidad, sin el cual, efectivamente, no podría haber manifestación alguna (Guénon 1969). Este comportamiento mítico colectivo es la obsesión del éxito, en el mundo andino conocido como “concentración y dispersión” (*taqe* y *ch’eqe* en términos quechuas) manifestado en la conducta económica de reunir los alimentos en la despensa (*taqe wasi*) frente a la actitud del riesgo. Este talante encarna la conducta económica de los comuneros andinos, como por ejemplo, el control de los pisos ecológicos y su diversidad de cultivos de las

plantas comestibles que necesitan los humanos.

Uno de los objetivos del ritual es, precisamente, reunir lo disperso, esa manifestación original de los *paqariq* de donde emergieron los humanos, animales y plantas. La idea paradigmática de la ideología andina es concentrar lo disperso, o como dice Guénon, no es otra cosa que el retorno a la unidad principal (Guénon 1969). En los mitos contemporáneos sobre la fragmentación del cuerpo de Inkarrí, Tupac Amaru, el hijo de Pachacamac, y otros de la mitología, cuando sus miembros dispersos vuelvan a unirse y se reintegre, eso será volver a la unidad.

La preocupación del hombre andino es reunir los alimentos dispersos ocasionados por un agente, según el cuento como el del zorro glotón (Paredes Candia 1973) quien causó la disyunción de los alimentos para dar origen a las plantas comestibles en la tierra.

Otro cuento trata de la protesta de Pachamama al Taytacha, que le dio la orden de producir todos los alimentos en una sola planta: a un lado maíz, al otro costado trigo, cebada, habas, y en la raíz papa, oca, ño. Pachamama habría protestado diciendo: “Yo no puedo parir todos los alimentos en una sola vez, sino uno por uno” (Valderrama y Escalante 1979). Desde esa vez, cada planta produce su propio alimento.

La idea primigenia, a la que llamamos idea fuerza, según el cuento mencionado, llega y se hace presente precisamente con esta noción: reunir lo disperso, es una conducta que se prioriza en el ritual con el objetivo de integrar, completar, los alimentos en un solo lugar: la despensa (*taqe wasi*). El zorro ocasiona la dispersión de los alimentos, mientras el granizo reúne todo lo disperso para concentrarlo en la despensa sobrenatural de Pachamama.

Los lugares primordiales de la acción centrípeta del ritual son, en primer lugar, la despensa (*taqe wasi*) con los alimentos vegetales y animales, el corral de los animales llamados *Qorikancha*, *Qollqekancha*, *Mullukancha*. Según este sentido simbólico, la idea o noción mítica nace más bien del famoso templo inca el *Qorikancha*, un *taqe wasi* de deidades. Las *wakas* se reúnen en el templo que representa el centro del universo, la unidad primordial.

La coexistencia, la contemporaneidad de los mitos y de los cuentos en la sociedad andina, plantea la misma noción que se desarrolla en el ritual. Si nos concentramos en el mensaje del mito y el cuento, ello nos puede permitir recrear la idea primordial. En primer lugar, el centro sobrenatural cuya puerta son los *paqariq* está representado en el mundo exterior y natural por el templo del *Qorikancha* y las *wakas*, no solo por su manifestación, sino, porque es parte integrante de ella. El arqueólogo japonés Masato Sakai menciona que «las crónicas señalan que los incas llevaron al rey chimú y a sus técnicos para que se hicieran cargo de la construcción de Cusco, ciudad real incaica» (Cieza de León 1959: 241; Vargas Ugarte 1936: 232–233; Sakai 1998: 23).

La reconstitución de esta unidad o centro sobrenatural en el mundo exterior es su forma de ordenamiento, de alinearlo, dirigido a un punto como un proceso cósmico. En este sentido, los *seq'es*, líneas imaginarias que agrupan a las *wakas* semejante a un *quipu*, parten de un centro: el templo de *Qorikancha*, que simboliza la unidad cósmica. La dirección de las líneas va y viene, lo que quiere decir es que, al mismo tiempo centrípeta

y centrífuga, una forma de interpretar la dinamicidad de las fuerzas cósmicas de la unidad. Las líneas de los *seq'es* no importa si son directas o zigzagueantes, la finalidad es que las fuerzas cósmicas lleguen o salgan de ese centro cósmico.

Desde ese punto de vista “reunir y controlar lo disperso”, es recuperar la Unidad; lo esencial es restablecer esa “fuerza” dispersa. Zuidema, quien utilizó la información de Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* (1956) y de Polo de Ondegardo *Informaciones a Cerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (1916), y otros cronistas, informó sobre los *seq'es* y el número de *wakas* que agrupaban a los ayllus:

Esta “Relación” es una descripción de 328 lugares sagrados del Cuzco y sus alrededores, que incluyen piedras, manantiales o casas que, por una razón u otra, fueron de particular relevancia en la historia de la mitología Inca. Estos sitios están divididos en grupos, cada uno de los cuales se concebía como dispuesto en una línea imaginaria llamada ceque. Es importante señalar que todas estas líneas convergían en el centro del Cuzco. Además, el mantenimiento y culto de los sitios distribuidos a lo largo de estas líneas estaban asignados a ciertos grupos sociales. (Zuidema 1994: 8)

Descifrar el simbolismo tradicional del ordenamiento de las *wakas* a través de líneas imaginarias de los *seq'es* nos parece interesante. Da la impresión que los *seq'es* no solo fueron una especie de *quipu* (sistema de lenguaje gráfico de los incas) espacial, cuyos nudos, de manera metafórica, podrían representar cada *waka* y así tener la información demográfica de la panaka o ayllu que estaba a su cargo, la cantidad de terrenos agrícolas o pastizales que poseían, número de animales, personas que podrían tributar al Estado, etc., sino, que era importante el significado simbólico que representaba como la “fuerza” de la unidad cósmica del *Ukhupacha*. Desde este punto de vista, el Estado inca o Tawantinsuyu podría ser visualizado de esa manera por los andinos. El Qorikancha es la representación imaginaria de la unidad cósmica, es decir, el paso de la unidad a la multiplicidad, sin la cual, no habría manifestación alguna; una vez sucedido esto, la multiplicidad volverá a la unidad, que en otras palabras, se refiere a “reunir lo disperso”. Esa reconstrucción de lo que fue tal como era “antes del comienzo”, es una variable constante en el pensamiento andino. Es decir, el retorno a la unidad principal. El Qorikancha puede significar este proceso.

Esta idea del Qorikancha como una unidad cósmica es visualizada en la ceremonia del ritual, tanto en el *uywa ch'uyay* (ritual de fecundación) como en el *machu ch'uyay* (ritual de renovación de la fuerza de la llama para las labores agrícolas). En uno de los *samy* (oración de deseos), invocado en el ritual, el ritualista visualiza tal cómo el templo inca fue construido en esos tiempos al momento de edificar con la mente el corral de los animales. La asociación de ambas intenciones es solo para comparar el valor sagrado que representan tanto el templo inca como el corral de los animales para los pastores.

Con la licencia de ustedes señores y señoras voy a construir un corral de oro, de plata, de *mullus*. Cada año del *Apu Andasgo* a las piedras vidriosas haré llegar, del *Pitusiray* piedras pesadas, del abra de Lares piedras volcánicas, de la *Pukara Pichincha Qocha* arrojaré las

piedras más duras. Cada año hondearé piedras duras. Cercaré el corral de conchas marinas en la *Pukara* de *Ancasmarka*, empujando las piedras de par en par, de par en par construiré la pared dura y consistente. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y señoras construí el corral. (Ritual de Félix Pari en febrero de observado en 1990)

Existen muchos ejemplos que representan esta idea durante el desarrollo de la ceremonia del ritual del *Uywa ch'uyay* y el *Machu ch'uyay*. La visualización es importante porque es una forma de recordar acontecimientos concretos y únicos de nuestro pasado. En otras palabras, visualizar es recordar lo que la memoria fijó para utilizarla en la conservación y reproducción del pasado.

Elaborar la ofrenda es uno de esos ejemplos que, como el hábito adquirido de confeccionar una ofrenda para ofrecer a la deidad, no es otra cosa que recordar la organización política y religiosa del pasado Tawantinsuyu. Los comuneros de hoy llaman “*despacho*” a un paquete que se obtiene en el mercado y contiene los elementos rituales para ordenar una ofrenda (Foto 2). Una descripción minuciosa sobre el *despacho* nos ocuparía demasiado. Solo citaremos lo más primordial para no escapar de la idea central del artículo.

Durante la manera de ordenar los elementos que contiene el *despacho*, el ritualista visualiza cómo fue la organización política y religiosa del Estado Inca. Encima de una manta llamada *missa qepe*, tejida de dos colores (blanco y rojo), se coloca un papel blanco donde se ubica en el centro una concha de abanico (Peruvian Scallops) llamado *qocha* (laguna) y que al mismo tiempo simboliza al templo del Qorikancha. Ubicado el



Foto 2 Doña Angélica de Marcapata preparó un *despacho*, se puede notar lo estético de la ofrenda (Foto: Tomada en Cusco, 1987. Fuente: Colección fotográfica de Hiroyasu Tomoeda, Archivo del Museo Antropológico de la Universidad Nanzan)

centro con la concha de abanico que, desde ese momento, representará el centro cósmico, el ritualista procede a colocar uno a uno los *k'intu* (tres hojas de coca). Cada *k'intu* representa un Apu de una región, una comunidad o ayllu que es invocado; en total son doce *k'intus* que cierran un círculo semejante al imaginado por Zuidema cuando graficó los *s'eqes*. Concluido este acto, el ritualista procede a disponer los otros elementos de par en par (Foto 3).

Como podemos insistir, la idea capital, es representar la unidad y multiplicidad que los mitos revelan en sus relatos. No es otra cosa la ofrenda que simboliza la estructura que los incas diseñaron para su política y religión en el funcionamiento del Estado del Tawantinsuyu. Sabemos que el Qorikancha fue el centro de toda actividad religiosa en el tiempo de los incas y desde donde partían los caminos a los cuatro *suyus*, así como de los *seq'es* que fueron también diseñados a partir de ese templo sagrado (Cobo 1956). Toda tradición impone, como un informante nos dijo: «en lo posible, debe ser similar a lo que fue antes». Al imitar esta estructura del Estado inca se sigue la tradición. A las *wakas* del tiempo de los incas, hoy se las conoce como el apelativo de Apu. Así mismo, los elementos del despacho, representan a los alimentos vitales que los Andes les ofrecen para asegurar la vida, desde el mar hasta la selva. Desde luego, se los imaginan de la misma manera. Es con este orden que se ofrenda a la madre tierra y a los cerros. Lejos de afirmar que el ritual contemporáneo es un remanente que refleja lo que fueron aquellas grandiosas celebraciones del pasado inca, podemos decir más bien, que sólo es una forma de representar la idea fuerza para dar continuidad a una tradición ritual que en tiempos antiguos tal vez fue diferente.

De lo expuesto hasta ahora, podemos explicar, sin lugar a dudas, que el origen y la base de la tradición andina se halla en la idea de reunir y concentrar las fuerzas potenciales dispersas después de la manifestación que sufrió la unidad representada por el *Ukhupacha* (Mundo de adentro). La tradición que dijo el comunero viene de los incas, y se encuentra descrita en las crónicas. Las *wakas* fueron reunidas en el templo del



Foto 3 Preparación de los *k'intus* de coca para la ofrenda llamada *despacho* (Foto: Tomada en comunidad de Siusa, provincia de Calca, Cusco, 1985. Fuente: Colección fotográfica de Hiroyasu Tomoeda, Archivo del Museo Antropológico de la Universidad Nanzan)

Qorikancha, de esa manera se puede aprovechar mejor las “fuerzas” particulares de cada divinidad, que juntas hacen una sola fuerza. Los incas, con esta idea ofrecieron sacrificios rituales para capitalizar esa energía sobrenatural con algún objetivo planificado, por ejemplo, garantizar el triunfo de una batalla contra los enemigos en la tarea de conquista de poblaciones e integrarlas al Estado Inca. O utilizar estas fuerzas para apaciguar las inclemencias del medio ambiente que arruinaban las cosechas agropecuarias. Con esta ideología los incas al conquistar a una población, ordenaban a sus *kurakas* trasladar a su divinidad al templo del Qorikancha. El inca Yawar Waqay prescribió que la *waka* principal de la provincia debía ser trasladada a la ciudad de Cusco (Murúa 1946: 66). Este cronista relata lo siguiente: «ponía este gran Señor la Guaca en el templo del sol llamado Curicancha, donde había muchos altares, y en ellos estaba las estatuas del Típsi viracocha, del sol y del trueno y otras guacas, o ponían las tales guacas de las provincias en otras partes diferentes...» (Murúa 1946: 66). Cada ayllu o panaka debía de tener la estatua de su *waka* para llevarlas en las guerras o sacar en procesión para que el clima mejore como, por ejemplo, pedir lluvias en tiempo de sequía (Murúa 1946: 64).

Pues bien, la tradición de reunir *wakas* en el incario fue no solo con la finalidad de concentrar, sino también, con el objetivo de poder utilizar el poder sobrenatural de cada una de ellas. Fray Martín de Murúa relata esta idea de la siguiente manera:

Cuando el Inga conquistaba de nuevo alguna provincia o pueblo, lo primero que hacía era tomar la Guaca principal de la provincia o pueblo y la traía a esta ciudad, así por tener aquella gente del todo sujeta y que no se revelase, como porque contribuyesen cosas y personas, para los sacrificios y guardas de las Guacas, y para otras cosas necesarias. (Murúa 1946: 269)

Como manifestamos líneas arriba, era para controlar los riesgos que el medio ambiente ocasionaba, o se utilizaba para garantizar el triunfo en las guerras, etc. Esta idea fue dibujada por Guamán Poma de Ayala en su crónica *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1980), donde muestra a Topa Inca con las *wakas* convocadas y reunidas por él (Figura 1). Les pregunta de manera amenazante sobre el comportamiento del clima: «*Uacavilcacona pin camcunamanta ama parachun, cazachun, runtuchun ninki? Rimay, Chaylla. Uacavillcas? –manam nocacunaca inca. Uacavilcas, ¿Quién de ustedes ha dicho, no llueva, que no hiele, que no granice? ¡Hablen!. Esto es todo. –No fuimos nosotros inca*» (Guamán Poma 1980: 234).

En la Figura 1 se ve al inca más grande que las *wakas*, lo que significa el mayor poder que el monarca ostentaba (Tomoeda 2000). Esta misma idea se refleja en el comentario descrito por Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui sobre que el inca Mayta Capac había ordenado a sus mancebos que trajeran a sus ídolos y a sus *wakas* para una procesión:

Este ynga Mayta Capac... abía mandado cien mancebos traer todos los ydolos y guacas de su reino a la ciudad de Cusco, prometiéndoles que haría procesión y fiesta general. Y después de aber bisto todos los guacas e ydolos los abían hecho gran burla a los



Figura 1 Topa Inca preguntando a las *wakas* sobre el comportamiento del clima (Fuente: Guamán Poma 1980)

muchadores de guacas, haciendo con todos los ydolos y guacas cimiento de una casa que para ellos estaba hecho a posta. Y dicen que muchos ydolos y guacas se huyeron como fuegos y vientos, y otros en figura de pájaros, como Ayssa Uilca y Chinchay Cocha y uaca de los Cañares y Uillcanota, Putina, Corupuna y Anta Pucu y Choqui Uarca, Choque Pillo, y de esta burla de dicho ynga dicen que toda la tierra los temblaron más que otro tiempo de sus pasados. Este ynga dizen que fue gran enemigo de los ydolos, y, como tal, los abian dicho a toda su gente que no hiziesen caso del sol u de la luna, diciéndoles que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el servicio de los hombres. Al fin todos rictos dizen que no acostumbraban públicamente a ydolatrar como en tiempos de su agüelo. (Pachacuti Yamqui 1950: 206)

Una vez que estuvieron las *wakas* en la ciudad de Cusco, les dijo que, con ellos iba a construir las casas de la ciudad (Pachacuti Yamqui 1950). Tomoeda comentó al respecto: «es muy sugerente desde el punto de vista: por un lado el traer las piedras huacas para que sirvan a una construcción, como el caso de invocación del “corral perqay”. Y por otro lado, el comportamiento amenazante de Mayta Capac frente a las huacas-dioses convocadas» (Tomoeda 1999: 6).

Esta misma idea se recuerda cuando los comuneros concentran Apus por medio de los *k'intus* de coca en la ofrenda. El objetivo de este acto es obtener mayor eficacia y fuerza o poder de la que cada deidad posee para que la ofrenda tenga mayor efectividad, asemejando al templo de Qorikancha o al *taqe wasi*. En otras palabras, el paquete del Despacho ordenado es una ofrenda que contiene toda la energía de los alimentos vitales de los diferentes pisos ecológicos, el *taqe wasi* que también contiene todos los alimentos

para evitar la hambruna en tiempos desfavorables que ocasiona el clima en los Andes. El templo del Qorikancha, donde se encuentran todas las deidades de los ayllus y sus *seq'es* que se congregan alineados con sus número de *wakas*, no es sino reunir lo disperso con una finalidad pragmática, la energía concentrada tiene objetivos concretos como lo veremos en lo que Taylor escribe:

Cuando Tupac [inga] había ya conquistado todos los países, descansó varios años con gran regocijo. Entonces algunas comunidades se sublevaron. ...Como aniquilaban a todas [las fuerzas] que enviaba contra ellos, el inga estaba muy afligido...Entonces un día pensó: ...“A ver, voy a mandar llamar a todos ellos [huacas] para que me ayuden contra los enemigos”. Así, mandó convocar [a las huacas] de todas las comunidades que recibían oro y plata que viniesen [a Cusco]. Los huacas aceptaron y se pusieron en marcha. Pachacamac vino [transportado] en una litera; de la misma manera, todos los huacas locales del Tahuantinsuyo [vinieron transportados en literas]. ...El inga empezó a hablar. “Padres”, les dijo “huacas y huillcas, ya sabéis cómo yo os sirvo de todo corazón con oro y con plata; ¿es posible que vosotros no me ayudéis a mí, que os sirvo [con tanta generosidad], ahora que estoy perdiendo tantas huarancas de mis hermanos? Por este motivo os he hecho convocar”. Ninguno de ellos contestó. Al contrario, permanecieron en silencio. Entonces de nuevo el inga les dijo: “¡Hablad! ¿Es posible que permitáis que los hombres que han sido animados y hechos por vosotros sean aniquilados en la guerra? Si no queréis ayudarme, ¡en este mismo instante os haré quemar a todos! ¿Para qué pues os sirvo y embellezco enviándoos todos los años mi oro y mi plata, mis comidas, mi bebida, mis llamas y todo lo demás que poseo? Entonces, ¿no me ayudarías después de haber escuchado todas estas mis quejas? Si me negáis [vuestra ayuda], ahora mismo arderéis. (Taylor 1987: 337–343)

De hecho, todo el concepto de una cultura y una tradición autóctona es una entelequia retrospectiva. Los mitos se encargan de mantener la idea a través del tiempo, como los relatos de Huarochirí donde Topa Inga continúa con esa idea amenazadora frente a las *wakas* que convocó para pedir su ayuda contra sus enemigos rebeldes (Taylor 1987). Los mitos, no solo se pueden guardar en los relatos a manera de cuentos, sino también en canciones como las que cantan las mujeres en el ritual del “*uywa ch'uyay*” que hoy celebran los pastores, tal vez a diferencia de un poema epopéyico se rememora a los animales en su vida cotidiana, el desgaste de su fuerza y la necesidad de ritualizar para renovar la fuerza y revitalizarla con el fin de vivir, perpetuarse y procrearse para llenar el corral del pastor. Veamos el verso⁵⁾:

Recién te estoy recordando wallatita de pies rojas,
por tu poca fuerza te recuerdo wallatita de pies rojas.
Me perdonarás, me darás licencia porque una
hermosa soltera te ritualizará.
Una hermosa soltera te cosechará.

3.2 El sacrificio de reunir lo disperso

Esta tradición, como ya hemos mencionado en páginas anteriores, mantiene un significado que concierne a la creación o a la manifestación universal de la unidad en el pensamiento andino. En todo caso, el ritual es un libro que contiene esta idea de lo manifestado, muestra evidencias claras de esta idea fuerza a través de sus actos (*irpas*). Hemos dicho que el gran templo inca Qorikancha es evocado en el ritual de *Uywa ch'uyay* durante el acto (*irpa*) del “*corral perqay*” (construir el corral con ayuda de la visualización). El pastor reúne las piedras *wakas* de distintos cerros nevados para construir el corral de los animales (alpaca, llama) según contiene este *samy* de don Francisco Melo:

Con vuestra licencia señores y señoras. Pidiendo la fuerza de nuestro Padre Apu Wiraqocha que ve el mundo, la tierra, su movimiento, los mares y los ríos construiré el Mullukancha (corral de conchas marinas), el Qorikancha (corral de oro), Qolqekancha (corral de plata). Pidiendo la fuerza del Taytacha traeré, jalaré, empujaré las piedras qewaya desde Wamanwata, del Apu Chayna empujaré alamuska, del Andasko la piedra qespi, como esquina de wanaku, con una altura enorme el qespi. Señores y señoras, cada año como hoy construí el Mullukancha, Qorikancha, Qolqekancha en el sitio del Apu Pukro, después en el Apu Willmillay. Señores y señoras construí mi Qorikancha.

Creo que todo esto forma parte de la historia de las ideas de los incas, pero también y en gran medida, de la historia de los andinos contemporáneos. Comprender estos procesos es complejo si se quiere entender el ritual de los comuneros andinos de hoy, para evitar, en lo posible una falsa tradición andina que la historia oficial construye.

Ahora comentaremos sobre el traslado de las piedras desde distintos lugares a la ciudad de Cusco y de cómo muchas de ellas no llegaron y lloraron sangre por no cumplir su objetivo. Esto significa, que la acción de reunir lo disperso invierte mucho esfuerzo y sacrificio, y no concluir una tarea designada entre los andinos no es ético. Esta tradición –sustentada en la ideología de concentración y dispersión– consiste en trasladar y reunir piedras de distintos lugares, con la finalidad de construir las casas de la ciudad de Cusco o de Quito, Ecuador, como describe Cieza de León (1985):

El templo del sol era hecho de piedras muy sutilmente labradas, y alguna de estas piedras eran muy grandes, unas negras toscas, y otras parecían de jaspe. Algunos indios quisieron decir que la mayor parte de las piedras con que estaban hechos estos aposentos y templos del sol las habían traído de la ciudad de Cuzco por mandado del rey Gauynacapa y del gran Topainga, su padre, con crecidas maromas, que no es pequeña admiración (así fue), por la grandeza y muy gran número de piedras y la gran longura del camino. (Cieza de León 1985: 289–290)

La construcción particular del templo inca del Qorikancha, sin duda simboliza la reconstitución de la unidad frente a la multiplicidad. La colocación de las piedras desde

sus cimientos hasta la última pared ha significado una oblación en el sentido estricto del término. La tradición de carácter constructivo quedó en el ritual, corresponde a la importancia de la construcción, según las reglas tradicionales, como un modelo cósmico. Un simbolismo constructivo como el de los andinos, enlaza con un constructor que reúne los materiales dispersos para construir una casa. La idea implica que el Qorikancha precisamente simboliza esa unidad “orgánica” comparable a la de un ser viviente. De esa manera, la piedra significará un eslabón vivo y al mismo tiempo divino en la edificación (Calderón y Rozas 2019).

El dibujo de Guamán Poma expresa el transporte de las piedras desde lugares lejanos a la ciudad de Cusco (Figura 2). El dibujo en sí, muestra lo difícil y sacrificado de trasladar la piedra, y el llanto con lágrimas de sangre es una manera metafórica de exponer, no sólo la sacralidad de la piedra, sino además el sufrimiento de transportar y la misión que debe, sí o sí, ser cumplida. Para la construcción de los templos, como de otros edificios, los incas ordenaron traer piedras inmensas desde lejos a la ciudad de Cusco (Rozas Álvarez 2019).

...eran fabricadas parte de piedras cuadradas y sillares, y parte de piedras labradas a un haz solamente, con los cantos así mismo labrados, aunque no sacados á regla y derechos... Traíanlas hasta donde era menester arrastrando (las piedras) y como carecían de grúas, ruedas é ingenios para subirlas, hasta un terrapleno escarpado arrimado á la obra, y por el rodando las subían; y cuando iba creciendo el edificio, tanto iban levantando el terrapleno. (Cobo 1956, tomo 2: 239–242)



Figura 2 El sacrificio de trasladar la piedra que el Inca ordenó (Fuente: Guamán Poma 1980)

Los incas ordenaron fabricar sogas gruesas y cueros de ovejas (llamas, alpacas) para trasladar las enormes piedras de las canteras. Solo el Estado podría hacer transportar piedras ciclópeas para construir templos y palacios como los que se ven hoy en día en Saqsaywaman y en la ciudad de Cusco. Los cronistas Betanzos, Guamán Poma, Murúa y Garcilaso argumentan esta hipótesis (Rozas Álvarez 2019). Veamos lo que dice Betanzos:

Es visto por el inca e los demás señores que ya allí teñian aparejo e recaudo e muacha y gran cantidad de cantería, se volvieron a la ciudad, donde dieron orden de manera que así habían de traer a acarrearla tal cantería y para lo cual mandaron que fuesen y muy gran cantidad de sogas gruesas e maromas de nervios e cueros de oveja. (Betanzos 1999: 75)

Las piedras que no lograron su propósito y se quedaron cansadas sin llegar a su destino, fueron relatadas por los cronistas como Guamán Poma, Murúa y Garcilaso de la Vega.

Por ejemplo, la siguiente versión de Guamán Poma:

El noveno capitan, Inga Urcon, fue hijo de Topa Inga Yupanqui, que tenía cargo de hacer de llevar piedras desde Cuzco a Guánuco, dicen que la piedra se le cansó y no quiso menear y lloró sangre la dicha piedra, y así se quedo hasta que hoy su hijo Guayna Capac Inga la hacía llevar la piedra a Quito, a Tumi, a Novo Reino, desde la ciudad de Cuzco, Yucay, tantas mil leguas. (Guamán Poma 1980, tomo 1: 118)

La otra versión también manifiesta el sacrificio de trasladar piedras enormes, el cansancio que tuvo la gran piedra y que lloró sangre quedándose en ese lugar, según señala Martín de Murúa en el siguiente texto:

La otra fue que yéndose trabajando en la obra de la fortaleza de Cuzco, que ynsigne y maravillosa, para ella mando traer desde Quito vna piedra grañidísima y de exsesiuo peso, que tendrá tres estados de alto y ocho pasos de largo. Refierense los yndios que llegando con ella muy cerca de la fortaleza donde agora esta la piedra, habló diciendo saycuni, que quiere decir canseme, y lloró sangra, y ansí de acuerdo lo dejaron en el lugar donde al presente está, y la llaman comúnmente la piedra cansada. (Murúa 1946: 110-111)

También sería importante revisar la página 196 que describe Murúa en su crónica *Historia del origen y genealogía Real de los Incas del Perú* (1946), donde señala, con mucha claridad el traslado de las piedras bien labradas de las canteras de Cusco hacia Quito. Garcilaso de la Vega (1991) relata sobre la edificación de casas y templos en la ciudad de Cusco y el sacrificado traslado de las piedras por los indios para la construcción y dice:

La obra mayor y más soberbia que mandaron hacer para mostrar su poder y majestad fue la fortaleza del Cuzco, cuyas grandezas son increíbles a quien no las ha visto, y al que las ha visto y mirado con atención les hacen imaginar y aun creer que son hechas por vías de

encantamiento y que las hicieron demonios y no hombres, ...Muchos de ellas llevaron de 10, 12, 15 leguas, particularmente la piedra o, mejor decir, la peña que los indios llaman Saycusca, que quiere decir cansada (por no llegó al edificio); se sabe que la trajeron de quince leguas de la ciudad y que pasó el río Yúcaj, que es poco menor que [el] Guadalquivier por Córdoba...Los Incas, según lo manifiesta aquella su fábrica, parece que quisieron mostrar por ella la grandeza de su poder, como se ve en la inmensidad y majestad de la obra; la cual se hizo más para admirar que no para otro fin. (Garcilaso 1991, tomo 2: 480-485)

El cuarto y último de los maestros se llamó Calla Cúnchuy; en tiempo de éste trajeron la piedra cansada, a la cual puso el maestro mayor su nombre porque en ella se conservase sus memorias, cuya grandeza también, como de las demás sus iguales, es increíble. Holgara poner aquí la medida cierta del grueso y alto de ella; no he merecido haberle precisa; remítome a lo que lo han visto. Está en el llano antes de la fortaleza; dicen los indios que del mucho trabajo que pasó por el camino, hasta llegar allí, se cansó y lloró sangre, y que no pudo llegar al edificio. La piedra no está labrada sino tosca, como la arrancaron de donde estaba escuadrada. (Garcilaso 1991, tomo 2: 486-487)

En la ideología incaica las piedras se presentan como idénticas a una deidad. La piedra tosca o pulida es en sí una *waka*. Es posible que la piedra impresionara a la gente de esa época por su solidez y duración, si se la comparara con lo biológico, lo orgánico es sometido a las leyes del cambio, de la vejez y la muerte. Pero también compararon viendo lo contrario al polvo, a la arena y las piedrecillas, aspectos de disgregación. De esa manera la piedra simbolizó fuerza, cohesión, unidad. Así mismo, la piedra cuando está rota en fragmentos, significa el desmembramiento y por ende enfermedad, derrota, muerte, desaparición, dispersión psíquica. Según Santacruz Pachacuti Yamqui, en la ciudad de Cusco, cada esquina, cada piedra es una *waka* (1950).

Es posible, que con esa concepción simbólica, los andinos pudieran haber pensado, que al convertir a los hombres en piedra se revierten en divinidad (*waka*). En este sentido, se cohesionan y se eternizan a través del tiempo, como Sarmiento de Gamboa menciona refiriéndose a Manco Capac y cómo el primer inca logró la eternidad:

[...] era un hombre de buena estatura, seco, campestre, cruel, aunque franco, y que en muriendo se convirtió en piedra de altor de una vara de medir, y estuvo en Indicancha guardado como una veneración hasta el año de mil y quinientos y cincuenta y nueve, en el cual tiempo siendo corregidor en el Cuzco, el licenciado Polo de Ondegardo, lo descubrió y sacó, de donde estaba adorado y venerado de todos los ingas en el pueblo de Bimbilla cerca de Cuzco. (Sarmiento de Gamboa 1942: 75)

Esta misma idea pudo haber significado también la eternidad del inca por medio de su *wayqe* (hermano o su otro Yo) que era su ídolo de piedra. Los cronistas dicen que cada inca poseía el suyo. Murúa expresa refiriéndose a Sinchi Roca que: «éste dejó un ídolo de piedra, figura de pescado llamado Guanachiri Amaro, que fue en su vida su ídolo

guaogui. El cual ídolo con el cuerpo de Cinchi Roca halló el licenciado Polo, siendo corregidor de Cuzco, en pueblo de Bimbilla entre unas barretas de cobre, y el ídolo tenía su servicio de criados y tierras de sembrar» (Murúa 1946: 55). Y Blas Valera describe que «bien es verdad que algunos incas hicieron estatuas, llamándolos huauque, hermanos, y les señalaron sacrificios, ministros y rentas...porque después de la muerte del tal inca traían su estatua en procesión por alguna necesidad de la familia...» (Valera 1945: 19).

Pedro Sarmiento de Gamboa menciona que Lloque Yupanqui traía consigo un ídolo considerado como su *wayqe* llamado Apu Mayta (Sarmiento de Gamboa 1942: 75-77). Algo semejante a esto, es lo que los pastores de Pampallacta piensan referente a sus *enqaychus* o *illas* (esculturas zoomórficas o fitomórficas), que también simbolizan esa perpetuidad y cohesión como un gran deseo, el de que el rebaño se mantenga de esa manera. Referente a la tradición, podemos decir que estas esculturas, no son sino rememorar la tradición antigua de venerar a la *waka* en tiempos contemporáneos. Desde ese punto de vista, podremos vincular a las *wakas* con lo que representa, que todo elemento que emerge del interior de la tierra (mundo sobrenatural) debe ser caracterizado por algún elemento simbólico de duración y cohesión como lo es la piedra.

Los mitos que relatan sobre las piedras que lloraron sangre, anuncian el sacrificio de reunir lo disperso. Según esta idea, se puede considerar que la tradición histórica de la ideología inca no es otra que “concentrar lo disperso”, que se convirtió en una idea fuerza que se mantuvo a través del tiempo en la tradición de la espiritualidad andina. Entre los comuneros de Calca, reunir lo disperso es un patrón no solo de pensar, sino también, de actuar como en la actividad agrícola, por ejemplo, llevando la cosecha de los diferentes lugares a la despensa (*taqe wasi*).

Esta tradición de las piedras cansadas que no llegan a su destino continúa también como una idea fuerza en la época contemporánea que estimula la imaginación de los cusqueños. Los relatos de hoy que se refieren sobre las piedras, son de aquellas que caminan semejante a los humanos, como si tuvieran una fuerza animada (Tomoeda 1999). La versión descrita por Juvenal Casaverde ejemplifica esa conducta:

[...] era un tiempo en que no existía el sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, y convertir las montañas en llanuras, con el solo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra, iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de “ñaupa-machu”. (Casaverde 1970: 152)

De cualquier modo, estas versiones se refieren a la idea central o “núcleo de la tradición” de las piedras cansadas prehispánicas. Las piedras “caminan”, pero caminan con una dirección, con un destino, ya que son un elemento importante para construir ciudades, templos, corrales y andenes. La tradición, de modo claro puntualiza que la piedra es un elemento sagrado, es decir, los hombres y animales se convertían en piedra, en ídolos, como el “*wayke* del Inca” (Sarmiento de Gamboa 1942; Valera 1945: 19; Murúa 1946: 61). Sin duda la piedra como elemento sagrado continúa en la versión contemporánea tal como Gow y Condori relatan sobre la piedra sagrada de Pinchimuro.

En la misma esquina de Pinchimuro están las piedras llamadas Intipata Rumi, Cori Chumpi y Colque Chumpi. Hay otra hermosa piedra llamada Dorimoco en forma de un envase de papas. Toda la comunidad tiene que respetarla y saludarla en sus días de fiesta: en Navidad, Carnavales y Pascua. En esa fecha saludan a esa piedra sagrada que pertenece a Pinchimuro.

Desde el tiempo de nuestros antepasados, Dorimoco era un altar. Ese Dorimoco es para el bienestar de los productos. Apu Jahuasiray, Apu Pituisiray, Apu Canijhuay y Apu Intipata lo pusieron en ese lugar que ellos cuidaban y habitaban. Es el altar que ellos han escogido. Por eso protege a los animales y a los productos. “Hacemos ofrendas a Dorimoco para tres personas”: por el producto, por las ovejas y por las alpacas. (Gow y Condori 1976: 66)

En los relatos míticos de origen de los incas se hace mención que los hermanos Ayar hondeaban piedras dando origen a las quebradas. Esta idea permaneció inalterada hasta nuestra época como ejemplifica esta versión: «[incas], ellos sabían partir las piedras por la mitad. Hacían lo que querían. Construían sus casas de pura piedra como si fueran hechas de adobe. Sabían arrear las piedras. No había nada que ellos no pudieran ordenar» (Gow y Condori 1976: 66).

Los cusqueños afirman que existen piedras abandonadas entre Huacoto y la ciudad de Cusco que se quedaron por cansadas (Miranda y Alegría 1994). Otro ejemplo más claro y visible son las piedras labradas abandonadas en medio camino, cerca de la ciudadela arqueológica de Ollantaytambo. La gente del lugar las califica como “piedras cansadas”. Gregorio Condori Mamani, según relatan los esposos Valderrama, cuenta que:

Nuestro Dios había preguntado, caminando de pueblo en pueblo: -¿Qué trabajo quieren que les dé? A lo que Inkarrí había contestado: -Nosotros no queremos ninguno de tus trabajos. Está en nuestras manos todo si queremos trabajar. Así había contestado: -Nosotros hacemos caminar las piedras; con un solo hondazo construimos montañas y valles. No necesitamos nada, sabemos de todo. (Valderrama y Escalante 1979: 41)

Los relatos de Inkarrí sustentan esta idea de las piedras caminantes como los pastores de hoy, que construyen su corral para sus animales en la imaginación durante el ritual que celebran a sus animales:

Del Pituisiray pesadas piedras, del abra de Lares piedras volcánicas, de la Pukara Pichincha gocha arrojaré piedras. Cada año hondearé piedras duras y cercaré el corral con conchas marinas en la Pukara de Ankasmarca. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y señoras construí el corral. (Rozas Álvarez 2005: 158-166)

En la versión de Arguedas, Inkarrí arrea a las piedras con un azote, ordenándolas, como anuncia el relato: «dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dice que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el Padre Sol. El Rey Inca tuvo tres mujeres. La obra del Inca está en Aqnu. En la pampa de Qellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente. Inkarrí arreo con un azote,

ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco» (Arguedas 1964: 228).

Existen muchos ejemplos como los descritos por Franklin Pease, donde Inkarrí ordenó que las piedras se pirquen por si solas (Pease 1977):

Inkaripa camachisca pachamama santa tierra. Por eso nosotros hasta la fecha creemos que Inkarrí dizque era como dios milagroso, que cuando se necesitaba agua, Inkarrí decía “que haya agua en este sitio”. Y salía el agua. En ese instante salía un ojito de agua. Quería construir chacras, o sea andenes (y) se construían de por sí, las piedras [sic] pircaban, se formaban andenes por si solos. (Pease 1977: 148)

Roel Pineda encontró un mito recreado sobre la fundación del Cusco por Manco Capac y la barreta de oro que se hundió en Huanacauri; pero en el mito se hace alusión a las piedras que se envía al Cusco y algunas se cansaron (Roel Pineda 1966).

Qoropuna envió comida al Inca en una portavianda. De la comida sale el fuego, que casi quema al inka, lo persigue por todas partes. El Inca huye y entra al agua para liberarse del fuego, pero el fuego entra al agua y la hace hervir. El inca se defiende a hondazos, una de las piedras quiebra la cumbre del Qoropuna que desde entonces es volcán que no tiene punta...El Inca entró a la laguna de Vilcanota y salió en Alqa Victoria. Allí labra piedras que manda al Cuzco; algunos están cansadas en Tuntums Pata. Se dirige hacia el Cuzco y en Taway se arrodilla en el Inca Qonquerina donde quedan sus huellas. De allí lanza una barreta de oro y pide a Dios diciendo: “donde llegue esta barreta se formará un pueblo”. Llega la barreta donde está la catedral del Cuzco y el exclama: “Este será el Qosqo”. Vuelve a Alqa Victoria y dispone que otras piedras vayan al Cuzco. Una de ellas está en Hatun Rumiyoq (actual palacio arzobispal) y otra en la catedral del Cuzco. (Roel Pineda 1966: 25–26)

Esta misma idea es la que quedó en los rituales como en los mitos andinos, en especial los que narran sobre Inkarrí. Alberto Tauro (1987) relata el mito en el que Inkarrí fue hijo del Sol en una mujer salvaje, fue semidiós con poderes sobrehumanos para desear y mandar. Entre sus obras estuvo la de trasladar las piedras y la fundación de la ciudad de Cusco: «con un látigo dirigió a las piedras hacia las alturas, para que se ordenaran; fundó la ciudad de Cuzco; creó todo cuanto existe; amarró al tiempo y al sol, para que se mantuviesen propicios mientras hacía cuanto se había propuesto» (Tauro 1987: 1049).

En este sentido, puede parecer diferente en cuanto a la apariencia exterior, sin embargo, no deja de tener la misma idea. En todo caso, de esa manera la idea fuerza se presenta, podemos decir, con un significado equivalente a las piedras cansadas. Existen relatos sobre campanas que nunca llegaron al templo designado como destino, o aquellos relatos de vírgenes que viajan siempre en pareja, y una de ellas se queda cansada sin lograr su propósito. Un caso es la Virgen Asunta de Coya, viajaba con destino a Calca junto con su hermana, y se cansó, se quedó en Coya (Rozas Álvarez 2019).

Si observamos con cuidado la relación de las piedras cansadas con las campanas y las Vírgenes, los elementos son análogos, ya que ambas pertenecen al estado sobrenatural (Rozas Álvarez 2019). Pero lo importante es la idea del viaje, el cansancio, llegar al destino, se trata así de un estado de reintegración que implica sacrificio. Desde la época de los incas las piedras han tenido un valor significativo, pero en el caso de las campanas su significación será igual, con la diferencia de que la campana y las vírgenes son elementos identificados con el cristianismo o son una pieza fundamental del templo cristiano. A lado de este proceso de mantener la idea de la tradición a través del mito con elementos ajenos a la cultura donde pertenece la tradición, se encuentran otras versiones con mayor relación a las “piedras cansadas” que describen los cronistas. Lo admirable es que existen cuentos sobre campanas, como la de la María Angola, campana mayor de la Catedral de Cusco. Narran que vino de España junto con su hermana gemela, otra campana, iban con dirección a la ciudad de Cusco. Pero agotada por la dificultad del viaje, se quedó hundida en la laguna de Urcos, llegando sola al Cusco la María Angola. En otras versiones la campana que acompaña a María Angola es de género masculino (Rozas Álvarez 2019).

En todo caso, esta tradición en el tiempo contemporáneo, continúa manteniendo su significado en lo que concierne al ordenamiento o manifestación universal de la unidad en el pensamiento andino. De allí que el ritual es un libro que contiene esta idea de lo manifestado, muestra evidencias claras de esta idea fuerza a través de sus actos (*irpas*). Hemos dicho que el gran templo inca Qorikancha es evocado en el ritual de *uywa ch'uyay* durante el acto (*irpa*) del “*corral perqay*” (construir el corral con ayuda de la visualización). El pastor reúne las piedras *wakas* de distintos cerros nevados para construir el corral de los animales (alpaca, llama).

3.3 Cuerpos fragmentados

Los cuerpos fragmentados plantean la misma idea de “reunir lo disperso” como Guénon observólo vio en el mito de Osiris, donde Isis reunió los miembros dispersos de Osiris (Guénon 1969). En el caso andino, esta misma versión también existe, como por ejemplo, el mito incaico recogido por el padre Luís Teruel y descrito por Antonio de La Calancha en su *Crónica Moralizada* (1976) reza lo siguiente:

...que el origen de los Indios de los llanos dicen ellos, que fue i el de sus guacas, i comidas éste: Que no había en el principio del mundo comidas para un onbre i una muger que el Dios Pachacamac avía criado, murió el onbre i quedó una sola muger, que saliendo un día a sacar raíces de yervas entre espinas, con que poderse sustentar al campo, alsó los ojos al Sol así: Amado Criador de todas las cosas, ¿para qué me sacaste a la luz del mundo, si avía de ser para matarme con pobreza, i consumirme con anbre?...compadecido el Sol bajó alegre...Oyendo sus lástimas, condolido de sus lágrimas, le dijo palabras amorosas... Mandándole que continuase en sacar raíces, i ocupada en esto, le infundió sus rayos el Sol, i concibió un ijo, que dentro de quatro días con goso grande parió... el Dios Pachacamac indignado de que al Sol padre de aquel ijo en despecio suyo, cogió al recién nacido Semidios, i sin atender alas defensas i gritos de la madre, que pedía socorros al Sol

padre de aquel ijo, i también padre del Dios Pachacamac, lo mató despedasando en menudas partes a su ermano... Sembró los dientes del difunto y nació el maíz, semilla que fe asemeja a los dientes; sembró las costillas i guesos, nacieron las yucas, raíz que redonda tiene proporción en lo largo i blanco con los guesos, i las demás frutas desta tierra que son raíces. De la Carne procedieron los pepinos, pacayes, i lo restante de sus frutos i árboles, i desde entonces ni conocieron anbre, ni lloraron necesidad, deviéndosele al Dios Pachacamac el sustento y la abundancia, continuando de suerte su fertilidad a la tierra, que jamás a tenido con extremo anbres la posteridad de los Lunga. (Calancha 1976: 931-932)

Como se puede notar en el mito, lo que el padre Luís Teruel cuenta y Antonio de La Calancha refiere en su crónica es interesante, porque se muestra con claridad, que en un comienzo era caos, donde no había plantas para alimentarse. Sin embargo, en esta situación Pachacamac creó a un varón y una mujer, y al no tener con que alimentarse el varón murió por inanición. La mujer sola suplicó al Padre Sol que le diese comida. El Sol conmovido por las penurias, baja, pero en vez de darle comida le fecunda con sus rayos solares. El hijo que nace, hermano de Pachacamac, por celos lo descuartiza y de los miembros del descuartizado crecieron las plantas comestibles, maíz, yuca, paca, y otras raíces.

El mito nos muestra con bastante claridad el sacrificio cometido en la descuartización del cuerpo del hijo del Sol por Pachacamac, pero de sus miembros originó los alimentos que no existían en la tierra. Esta noción de unidad y multiplicidad, según Guénon, da la idea que en primer lugar, debe existir una división y luego se debe reunir. Lo que sugiere es que existen dos fases complementarias, de desintegración y reintegración, que constituye el proceso cósmico (Guénon 1969).

En esta misma dirección también existen relatos de mitos contemporáneos relacionados a Inkarrí, personaje legendario que fue también descuartizado semejante al mito narrado por el padre Calancha:

[...] al llegar la conquista española [el Inca] fue apresado y descuartizado. Su cabeza fue enterrado en Cuzco; y no sólo dejó de cumplirse su ley, sino que fue olvidada. Pero dentro de la tierra existe; allí está creciendo, sus cabellos están creciendo en dirección a los lugares donde están los pies y los demás miembros; sigue creciendo y llegará un tiempo en que volverá a integrarse, para renovar su acción, para hacer a favor de los indios todo lo que antes no pudo llevar a cabo. (Tauro 1987: 1049)

En cambio, en la versión de Arguedas, los españoles apresaron a Inkarrí, quien era su igual. Pero antes de continuar con estos interesantes mitos, es necesario aclarar que el proceso de reintegración está relacionado con el crecimiento iniciado por la cabeza, el resto de los miembros del cuerpo está creciendo para que con el tiempo la fase se complete. La reconstitución de Inkarrí se opera simbólicamente, con la acción de reunir lo disperso, aunque el crecimiento sea un proceso de desarrollo, pero no escapa a la idea de congregar (acción centrípeta) lo disperso en la unidad. Asociando con el ritual, el objetivo de la ceremonia andina es concentrar lo disperso. El relato de Arguedas anuncia

este hecho:

No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios a de convenir en que vuelva. (Arguedas 1964: 228)

Estos relatos míticos, como podemos ver, nos reconducen al simbolismo de la reintegración. Desde luego que existe un sacrificio, la descuartización tanto del hijo del Sol por Pachacamac y de Inkarrí por los españoles. Este hecho se ha insistido en el mito de Inkarrí, de modo que, el pensamiento andino está orientado a tratar de “reunir lo disperso”. Se puede pensar, que la esperanza andina, es la integración de los miembros de Inkarrí, pero, precisamente, en el fondo es igual que los miembros del hijo del Sol, que por medio del sacrificio dio origen a las plantas comestibles que cosechadas volverán a juntarse; pero sus miembros no sólo fertilizan a la tierra, sino que forman surcos dando la idea de integración. Estas dos versiones de la descripción del mismo proceso cosmogónico, no son sino dos formas tradicionales diferentes de ver la integración cósmica, tanto en el hijo del Sol como de Inkarrí.

Continuando con el simbolismo de este género, existen versiones del mismo mito recogido por los antropólogos como la del Francois Bourricaud (1956) de nacionalidad francesa y de Alejandro Ortiz (1973), donde también relatan que la cabeza de Inkarrí está creciendo, sus miembros se volverán a integrar, a conformar su cuerpo como una unidad. Es también sugerente la otra versión de Arguedas que casi es la misma de la primera:

No se sabe de quien fue hijo.

El Sol no es sino la fuente de la luz que Inkarrí puede detener a voluntad. No construyó el Cuzco ni ninguna otra ciudad.

Fue Dios (católico) quien ordenó a las tropas del rey-estado la captura y decapitación de Inkarrí. No fue el rey español quien lo derrotó y le hizo cortar la cabeza.

Hubo entre los dos dioses un intercambio previo de mensajes mutuamente incomprensibles. La cabeza de Inkarrí está en el Palacio de Lima y permanece viva. Pero no tiene poder alguno porque está separada del cuerpo.

En tanto se mantenga la posibilidad de la reintegración del cuerpo de Dios, la humanidad por él creada (los indios) continuará subyugada.

Si la cabeza del dios queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá enfrentarse nuevamente al dios católico y competir con él.

Pero, si no logra reconstituirse y recobrar su potencia sobrenatural, quizás moriremos todos (los indios). (Arguedas 1973: 384–385)

Pero, lo importante es que estas versiones tratan de una descripción de reintegración total y final, aunque en realidad no sea aún sino una etapa en la vía que conduce a esta. Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá, y ese día se hará el juicio final

(Arguedas 1964; 1973). Según Arguedas cuando el cuerpo de Inkarrí esté enteramente construido dará un salto sobre el mundo.

Dijimos que a menudo los mitos se mezclan con los cuentos al que llamo “cripto-mito”, y muchos de esos cuentos se presentan como mito. Entonces, ¿qué anuncian estos relatos ocultos? La misma idea, “reunir lo disperso”, de la cual podemos extraer hasta una ecuación matemática de este pensamiento: “siendo uno se hace muchos, y siendo muchos vuelve a ser uno”.

Para el interés de mostrar esta idea que se mantiene en perpetuidad a través de la idea fuerza, una vez establecida, se inscribe en la tradición, echa raíces, y cuando migra, provoca su metamorfosis en otros lugares (Balandier 1990). Pero lo más importante es que este tipo de relatos mantiene su mensaje, una forma de pensar y actuar, que en lo posible hace el esfuerzo de continuar en el tiempo.

El mensaje del mito contemporáneo no es sino un eco del pasado incaico. Si observamos los cuentos andinos de carácter mitológico que narran el origen de las plantas comestibles, podremos encontrar el mismo conjunto de significados que viene de la tradición histórica andina, es decir, la misma forma de pensamiento del hombre andino. Por ejemplo, el mito de Calancha del niño descuartizado por Pachacamac. Los indígenas del norte del Perú relatan con el mismo contenido, pero algo diferente en su versión que recoge Mejía Xesspe. Un hombre llamado Ashkay cae a la tierra despedazándose y sus partes dieron origen a las plantas silvestres y comestibles: «de las piernas y brazos surgieron los *Kashas* o Cactus; de las uñas, una zarzamora; de los vellos la ortiga; de los ojos, las papas y ollucos; de los dientes, el maíz; de los dedos, la oca y mashwa, etc.» (Mejía Xesspe 1952). En este mito el simbolismo del sacrificio, identifica que siempre existe una víctima como el hijo de Pachacamac, el zorro glotón, Ashkay o Inkarrí, y que los miembros de su cuerpo simbolizarían algo como si fuera la unidad, para dar paso a su desintegración, ocasionando el origen de las cosas que existen en la tierra, sobre todo las plantas comestibles.

Por otro lado, el mito también anuncia que las plantas comestibles bajan siempre del mundo celestial (cielo), en cambio los animales de cría emergen del mundo de adentro *Ukhupacha*, es decir, «la comunicación entre el *Kaypacha* y el *Ukhupacha* es a través de las *pakarinas*, que son lagunas, manantiales y *chinkanas* (túneles o lugares de ingreso al centro de la tierra)» (Rozas y Calderón 1990: 21). Millones, Hernández y Galdo dicen que es sabido que los puquios o manantiales, especialmente en las alturas, son puntos de contacto entre el mundo cotidiano y el mundo interior (Millones, Hernández, y Galdo 1982).

Según los relatos, pareciera que estos dos mundos son distintos. Es posible que el mundo celestial, que es un elemento cristiano, se refiera al mismo espacio sobrenatural andino conocido como *Ukhupacha* (mundo sobrenatural). De ambos espacios, hombres, animales y plantas se dispersan dando origen, no sólo a la diversidad, sino a la adaptación en las diferentes regiones de los Andes. En los mitos incaicos salieron de los *pakariq*, como ya lo vimos en páginas anteriores. A mi parecer es el mismo proceso cosmogónico, el estado sobrenatural y las concepciones de espacio arriba y abajo presentes en la mentalidad andina.

Ahora podemos asociar los mitos de Calancha y Mejía con la del zorro glotón difundido en todas las regiones de los Andes Centrales. Pues, entre esto dos tipos de relatos (cuentos y mitos), la idea primigenia es la misma: las plantas descienden del espacio celestial a la tierra. Pero, lo interesante es que se presenta toda una estructura cósmica sobre el escenario del origen de las plantas comestibles en la tierra. En el espacio sideral existen las Cabrillas que los andinos conocen como (*qolqa*) granero. Las Cabrillas (Pléyades) no son sino una metáfora del *taqe wasi* o *qolqa*, en ambos casos es el depósito donde se almacena y guarda la cosecha agropecuaria, y de ella de nuevo sale la semilla para la nueva siembra en el ciclo agrícola en los diferentes pisos ecológicos. En todo caso, la simbología cósmica representa el ciclo agrícola de los Andes.

Las Cabrillas simbolizan esta idea dicotómica de arriba (concentración) y abajo (dispersión). La narrativa andina explica este proceso simbolizado en el granero celestial (*qolqas*) de donde sale la semilla para la siembra y de nuevo vuelve al granero, que en el relato del “granizo” retorna al granero de Pachamama. Tomoeda me informó que existen mitos amazónicos que relatan que las plantas bajan y se dispersan proporcionando alimento a los seres humanos y vuelven a subir para reunirse de nuevo en el espacio celestial.

El cuento del zorro glotón analizado por Tomoeda, es uno de esos relatos bastante representativo y al mismo tiempo difundido en los Andes del Sur peruano y boliviano y presenta una característica propia de la narración andina (Tomoeda 1980). En todo caso, tomaremos la versión de Paredes Candia muy similar a la de Morote Best:

Cierto día un zorro encontró en su camino a un cóndor y pidió a este que lo llevara a participar en el banquete celestial. En aquel tiempo en el cielo solo se comían los manjares más delicados, no conociéndose de alimentos putrefactos. El cóndor aceptó conducirlo, con la condición de que el zorro se comportara debidamente; en el banquete empero el zorro hizo derroche de glotonería y malos modales, por lo que el cóndor como castigo a la mala conducta del zorro, se alejó del lugar. El zorro, gracias a la ayuda de los papachiuchis (ave pequeña), quienes le proporcionaron una soga, pudo empezar el descenso. De pronto, pasó una bandada de loros, quienes fueron insultados por el zorro; al verse ofendidos, los loros cortaron la soga, y el zorro se vio precipitado hacia abajo, estrellándose y reventándose como una naranja madura; de su vientre salieron los manjares ingeridos, que se esparcieron por la tierra. Desde entonces existen; el maíz, quínuva y la qañigua. (Paredes Candia 1973: 23–25)

En el relato de Morote Best del Cusco, del vientre del zorro se dispersan papas, maíz, olluco, cebada (Morote Best 1954; 1958). Pero la versión que recogimos de boca de doña Francisca Melo de Pampallacta, (Calca, Cusco), mujer de sesenta años, tiene casi el mismo contenido del relato de Morote Best. Veamos su relato⁶:

El zorro pide al cóndor que lo llevara a participar en el banquete celestial. En el cielo se comía sólo los manjares deliciosos. El cóndor aceptó conducirlo, con la condición de que se comportara debidamente. En el banquete el zorro hizo derroche de glotonería y malos

modales peleando con los perros celestiales. El cóndor como castigo por la mala conducta del zorro le dio una sogá para que descendiera, en su descenso insultó a los loros que venían del valle de Lares. Cuando el zorro les gritó “*Wekro carájo*” (pico encorvado), de castigo cortaron la sogá, el zorro al verse sin ella se precipitó estrellándose en la tierra. De su vientre salieron desparramados los alimentos: papa, maíz, quínuá, habas, oca. Y Doña Francisca concluye el cuento diciendo: “por culpa de este zorro malvado, los comuneros tienen que caminar bastante, bajando, subiendo los cerros para reunir los alimentos que se hallan dispersos”.

Para Anibarro este relato es una combinación con cuentos europeos (Anibarro 1976: 360–361), pero en los Andes tiene un carácter mitológico y su trama es andina que es cardinal en el desarrollo de la narración (Tomoeada 1980: 275–301). Pero lo importante es el fondo, lo que significa, es lo equivalente: “reunir lo disperso”. Para comprenderlo mejor, la creación en los Andes es la disociación por la mala conducta de agentes como lo que los mitos anunciaron: Ayar Kachi y Tawapaqo Wiraqocha y los relatos modernos, el zorro glotón, el *chiwaqo* mentiroso, Pachamama desobediente, etc. La conducta de malos modales provoca la disyunción de los alimentos, la desobediencia y su voluntad de cambiar el mandato del Taytacha que le dio una *arimankacha* (olla) al *chiwaqo* (tordo), pero éste ave cambió la olla por un palito para que los humanos trabajaran dando origen a la *chakitaqlla*.

Todos estos relatos forman lo que es la tradición andina, pero en la tradición amazónica, también se mantiene esta misma idea, como por ejemplo, el mito Machiguenga que relata cómo las plantas descienden del espacio celestial. La versión del padre Secundino García que los indios machiguengas le contaron es el siguiente:

En tiempos pasados no existía ninguna planta comestible en la tierra. Un día a una mujer se le presentó un joven llamado Kashiri. Este joven era la luna, le invitó un trozo de yuca cocida para que comiera pero la joven tragó con malos modales. Kashiri le enseñó a comer y se casó con ella y tuvieron cuatro hijos. Para alimentar a su familia bajó semillas de yuca, maíz, plátano y otras plantas comestibles. Desde entonces en la tierra crecieron estos alimentos que comen los machiguengas. (García 1936: 212–219)

En la versión de Pereira, la Luna bajó del cielo con una figura varonil, y para casarse con una joven ofreció las plantas comestibles a los hombres para que cultiven en la tierra (Pereira 1942: 240–244). En el mito Piro, la Luna baja masato (chicha de yuca) del cielo para la fiesta que ofreció, pero a los concurrentes no les gustó y rechazaron la chicha. Sólo unos cuantos bebieron y tuvieron una vida eterna en el cielo (Álvarez 1960: 76–79).

4. SIMBOLISMO DE PACHAMAMA Y APU

De acuerdo con esta visión, las actuales deidades Pachamama y Apu nos permitirán comprender del modo más completo posible aquello de lo que estamos tratando: unidad

y multiplicidad en la tradición espiritual andina. Pero, para poder ubicarnos mejor debemos entender a estas dos divinidades desde la concepción de poder que los comuneros manejan.

Los modernos estudios de los antropólogos han revelado que Pachamama – símbolo de la tierra – es considerada como deidad femenina y el Apu como masculino (Núñez del Prado 1970; Casaverde 1970 y otros). Si esta forma de ver a la divinidad en este tiempo es comparada con el pasado prehispánico, tal vez podemos aclarar algo. En los tiempos prístinos Wiraqocha era la deidad principal, divinidad ordenadora, andrógina, que representaba a la unidad simbolizada en un niño. La polaridad sexual de las divinidades actuales puede ser una influencia del cristianismo o también puede ser una forma de ver a través de la dicotomía propia del pensamiento andino. En el tiempo de los incas Pachamama era conocida (Cieza de León 1959; Cobo 1956 y otros), pero no figuraba como actualmente lo viene haciendo.

Entonces, ¿en qué medida lo masculino y femenino podría explicar las características del poder sobrenatural de estas deidades? Pero antes debemos aclarar que esta polaridad sexual, es el resultado del equilibrio primordial, que podría ser la única causa de la atracción de las dos mitades (Hani 1999). Para los comuneros de Huama, la tierra puede ser también masculina, es decir, Pacha Tira. Este argumento lo sostiene Juvenal Casaverde (1970) que Pacha Tira parece ser la hermana gemela de Pachamama, pero es malévola, es la que castiga cuando no se la ofrenda a la tierra, provoca enfermedades como *pacha hap'iska* (agarrado por la tierra). Sin embargo, la otra versión la sostiene Juan Núñez del Prado (1970), quien dice que más bien es su parte masculina de la tierra. Por otro lado, los Apus también tienen nombres femeninos como Anawarki, Pukara Pantilliqla, Mama Simona, etc. Desde nuestro particular punto de vista, este fenómeno puede manifestar con precisión la existencia de no solo una dicotomía como: hembra y macho, izquierdo y derecho o abajo y arriba. Pero esta dicotomía en relación a estas deidades no está bien explicada, y de nuevo nos conduce a interrogarnos sobre ¿qué es en sí Apu y Pachamama?

La respuesta no es tan simple, sin embargo, para ver las relaciones entre Pachamama y Apu, en primer lugar, se debe conceptualizar desde el punto de vista de los comuneros en qué consiste el poder de estas divinidades. Los calqueños utilizan el término *kallpa* para referirse al poder. Diego Gonzales de Holguín (1989) escribe que *callpa* quiere decir fuerza, poder y potencia del alma o cuerpo, en todo caso, para dirigirse también al poder de las divinidades. Si es así, debemos distinguir a Pachamama y al Apu a través de su poder o fuerza. Según don Buenaventura hombre sabio de Huama que llegó a ser *paqo* (curandero) de su comunidad: «la fuerza de Pachamama es muy grande, abarca su terreno de cultivo, sus *laymis*, sus pastizales, los cerros, las lagunas, todo lo que le rodea, es ella. Mis paisanos le dicen Doña Juana Puyka. Pachamama hace brotar los ríos, hace crecer los árboles. En ella están las rocas, en ella viven los hombres, todos los animales, las maripositas, las avecitas, es todo lo que vive en ella».

Esto puede significar que el poder de Pachamama, por ser muy general, es difuso, estado en el cual resulta difícil para el hombre, ayllu o comunidad poder manejarlo. Para Gow y Condori (1976): «el poder de la tierra es infinito y lo envuelve todo». Doña

María Merma de Pampallacta, pastora y comerciante, explicó que: «Pachamama vive, y en ella, todos estamos viviendo juntos. Todos los del mundo estamos viviendo. Es a ella a la que saludan los comuneros, los ayllus. Todos los peruanos vivimos en su suelo. Sabe enojarse, se molesta cuando no se le da sus alimentos, pierde su fuerza. Todo nos da, ella tiene todo lo que comemos, tiene su *taqe wasi* lleno».

Para que sea posible manejar la fuerza de Pachamama, el comunero debe seguir un proceso consistente. En primer lugar, al conceptualizar la fuerza de Pachamama como lo que don Buenaventura y doña María Merma opinaron, sólo utilizan alguna de sus manifestaciones particulares. Por ejemplo, cada chacra tiene su nombre propio y su fuerza particular. Es a esta fuerza que se ofrenda para que de buena cosecha la planta cultivada en ella. Esta particularización se puede interpretar de manera metafórica, lo que Gregorio Condori Mamani relató a los esposos Valderrama sobre el origen de los alimentos protestando frente a las ordenanzas del Taytacha: «Yo no puedo dar tantos frutos. Más bien uno por cada planta con raíz aparte» (Valderrama y Escalante 1979: 50–51). De esa manera, el comunero piensa que la fuerza infinita de Pachamama puede ser manejable. Dicho de otra manera, una vez que la fuerza o el poder de Pachamama es singularizada, es posible manejar esta fuerza para emplearla según los intereses de un individuo o de un grupo social.

Ahora bien, cada aspecto de esta fuerza o manifestación de Pachamama, se puede denominar también Apu. Esta manifestación particular, semejante a los *paqariq* descritos por los cronistas en el origen de los ayllus, toma una forma de propiedad privada como la chacra Pantilliqla que solo produce maíz de don Faustino Quispe. Otras manifestaciones de Pachamama son los Apus, con nombres propios como: Apu Andasqo, Apu Pituisiray, Choquesafra, Pachatusan, Picol, etc., que sustentan un poder particular y específico.

Una vez nos comentó don Melchor Deza⁷⁾ sobre la concepción que tuvo del Apu, era un sabio *altomisayoq* de Huasao, en Saylla, que está cerca de la ciudad de Cusco. Su versión es la siguiente:

Los Apus viven en las colinas, en los cerros, en los nevados como el *Ausangate*. Son como nosotros, tienen sentimientos y necesitan comer, comen mullu, les gusta pechowera. El Apu es parte de nuestra familia, él nos puede ayudar en muchas cosas, pero para eso tenemos que darle su despachito. Cuando no se le da su alimentos sufre y hasta es peligroso, se come a nuestros ganados, a nosotros mismos, por eso se le debe siempre, en cada mes de agosto, darle de comer.

Como puede notarse, la fuerza de Pachamama se manifiesta a través de los Apus y la manifestación particular de esta fuerza, muchas veces es peligrosa, inclusive mortal, cuando el hombre entra en contacto con él. Pero, los comuneros aprendieron a controlar esta “fuerza” para su beneficio y atribuirse como su propiedad.

Esta particularidad que caracteriza al Apu puede ser interpretada según los intereses del comunero, como una especialidad de político, juez, médico, policía, etc. Para un agricultor o pastor pampallacteño o paqchanteño –por citar dos ejemplos– ciertos lugares

o cerros (Apus) de su región tienen mucha importancia por ser centro de fuerza o poder. Pero, otros lugares, regiones o cerros son irrelevantes en general. Este fenómeno evidencia que un individuo, ayllu o comunidad solo dedica su atención y veneración a sus propios lugares sacros. A su vez, un Apu podrá entrar en relación con un comunero de su jurisdicción y no con foráneos. De esa manera –subrayamos– es que a cada comunero, ayllu o comunidad le atañe solo su propio Apu y desde luego le ofrenda, en reciprocidad. El comunero recibe protección y seguridad divina para sus rebaños, cosechas agrícolas, salud, vivir bien, etc.

Así pues, el poder del Apu es una fuerza mágica y al mismo tiempo peligrosa para quienes pretenden utilizarla en un sentido universal, pero, además, se le atribuye capacidad de proporcionar energía vital a los hombres, animales y a la producción agrícola en general. Esta fuerza generalizada también puede manifestarse a través de objetos, árboles, animales o personas. Un ejemplo de la fuerza singularizada son los *enqas*, *enqaychus* o *qonopas* (principio generador y vital para las plantas y animales), o la fuerza transmitida a los *paqos* (especialistas religiosos). Esta fuerza puede activarse o se revitaliza cuando es servida de manera adecuada con *despachos* (ofrendas) o a través del sacrificio de animales.

La fuerza del Apu no es pues una propiedad inherente, sino una cualidad que puede concentrarse como también dispersarse. El comunero podría manejar esta fuerza mediante su *pukara* (lugar donde logra tomar contacto con esa energía vital).

La *pukara* significa la privatización de la fuerza que maneja un agricultor o un pastor; y cuando uno de ellos dice: “mi *pukara*”, está interpretándola, en primer lugar, como su “fuerza” y luego como el origen de sus rebaños y de las plantas comestibles, etc.

Los Apus también tienden a universalizarse, es decir, existen cerros que por su ubicación o tamaño son destacados, como es el caso del Apu Ausangate o el Apu Salqantay (nevados que pasan los seis mil metros de altura en Cusco), influyendo sobre todo en una región. Muchos de ellos son considerados *paqariq*, lugar donde abundan las alpacas. Los pastores los invocan por el interés económico de su rebaño.

Una persona o comunidad puede también de forma particular jerarquizar a los Apus de acuerdo a sus intereses, es así que existen cerros pequeños que son más importantes, ello se debe a que la comunidad o ayllu está “criando” al Apu. Si un ayllu o comunidad goza de prestigio económico, social o político, su Apu también disfrutará de esa reputación, lo que hace entendible –por citar un caso–, que los puneños invoquen al Apu Pitusiray y al Apu Sawasiray, a pesar de no ser un Apu de su región, eso es porque ese Apu está encargado de controlar la producción del maíz blanco que ellos comercializan en la zona de Urubamba, Cusco. Así pues, existen un puñado de ejemplos como este caso.

Para finalizar, podemos decir que Pachamama, una deidad femenina posee una fuerza muy universal, general, vasta, con una tendencia a la idea de unidad, mientras que la de Apu es específica, limitada, particular, en todo caso su carácter es la multiplicidad. En las ofrendas se convoca una a una a estas fuerzas.

5. EL RITUAL

El rito simboliza y reproduce la idea que manifiesta el mito. Los académicos, en especial los antropólogos, sostienen que el mito viene a ser la noción o idea y el rito la acción, la conducta (Lévi-Strauss 1970; Hocart 1975; Eliade 1991). En todo caso, mito y rito son formas de retener en la memoria la historia de un importante acontecimiento espiritual. También recrea el origen de la tierra, de la humanidad, de los animales, de las plantas, pero sobre todo, la lógica de la mentalidad que explica ese suceso histórico.

Esa noción mítica recreada en el rito necesita un “libreto”, una estructura ordenada para su acción, para la práctica desde su apertura hasta la clausura de la celebración. Pues bien, a este ordenamiento o libretto, lo llamamos ritual.

En los Andes, el ritual, por ejemplo, el del *Uywa ch'uyay* (purificar a la alpaca para su fecundación), entre los comuneros tiene unas características particulares con un sentido de propiedad. Cada comunero tiene su propio ritual denominado camino (*ñan*). En otras palabras, es la trascendencia del comunero dentro de la grandeza subliminal del numen, que se puede traducir como fuerza (poder), movimiento y voluntad. Si podríamos definir al *ñan*, vendría a ser un rumbo, una ruta al contexto y al absoluto; a la reintegración; el paso a la realidad de la tierra y al conocimiento y satisfacción de un objetivo planificado, desde luego franqueando los riesgos de la incertidumbre presentes en la vida cotidiana.

De esa manera, los rituales también son conceptualizados como un vehículo de seguridad para lograr cierta superación económica, social, política y religiosa frente al riesgo que ocasiona el caos. En nuestras tres comunidades de Calca, cada familia posee su propio ritual y su forma de celebrar dentro de la tradición prescrita. No obstante, los comuneros con su ritual son reservados, a pesar de que su práctica está abierta al público. Son, podríamos decir, herméticos y celosos, sobre todo, hacia las personas ajenas. En otras palabras, no divulgan con facilidad sus métodos ni sus conocimientos. Con el hermetismo evitan que sus secretos y tácticas del comunero sean copiados por los vecinos (Rozas Álvarez 2007: 119). Pero, sobre todo, la particularidad de todo ritual es su presentación estética en la celebración, donde cada comunero se esfuerza por presentarlo con una belleza singular. «Los pastores tienen como anhelo perenne no solo que se cumpla la función del mismo, sino que los pasos para cumplirlo se realicen de manera bella» (Tomoeda 2000: 353–368).

El ritual andino está dividido por actos llamados *irpas*, donde se asienta la estructura de la ceremonia y se da inicio con la ofrenda de un despacho y se clausura o se cierra con otra ofrenda. El tiempo celebrativo entre los comuneros calqueños es de cuatro días y en Ayacucho de ocho días, es lento, repetitivo. En Calca existen dos rituales con objetivos diferentes que mantienen una estructura del tiempo y el espacio. Uno de ellos, conocido como *uywa ch'uyay* se celebra en el mes de febrero, en comadres o compadres, antes de los carnavales y como última alternativa el día lunes. Es un ritual celebrado para la fecundidad de las alpacas. La otra ceremonia la celebran los últimos días de julio o todo el mes de agosto, se la denomina *machu ch'uyay* en Calca y los Q'eros de Paucartambo, Cusco, la llaman Santiago; en cambio, en Ayacucho la conocen de

agustukuy, precisamente por el mes de su celebración. Es un ritual de la llama y su intención es renovar la fuerza desgastada por el trajín de transportar de los diferentes microambientes la cosecha agrícola al *taqe wasi* (despensa o troje).

Los comuneros dividieron el ritual en dos tiempos y episodios: una es diurna y se celebra en una *kancha* (corral) escogida con anterioridad, y tomará el nombre ritual de *Qorikancha*, *Qolqekancha*, *Mullukancha*. En esta ceremonia se purifica a los animales para su matrimonio. La ceremonia nocturna está dividida en cuatro *irpas* (actos y oraciones de deseo) y se celebra en el hogar del pastor.

Se sabe que la celebración de todo ritual alcanza su plenitud gracias a la combinación del espacio y el tiempo sagrado para su acto litúrgico. El espacio elegido (el corral y la casa) se convierten en un espacio sagrado denominado *pukara*.

La casa del pastor transformada en un templo, es en sí, la representación del *Qorikancha* inca y el símbolo de esta representación es la hornacina o vano cerrado que siempre se encuentra frente a la puerta de acceso a la casa. Tanto el corral como la casa son considerados como el centro del universo, aunque el atado ritual (*missa qepe*), ara portátil, es el punto central donde se concentra todo el ritual. En el atado, se halla la *waka* llamada *enqaycho*, *illa o qonopa*, y se coloca en el corral orientado hacia la salida del Sol. A la derecha de la *missa qepe* se instalan los varones y las mujeres a lado izquierdo (Foto 4).

Desde la decisión de celebrar el ritual, el comunero y su familia se preparan y preocupan por los elementos imprescindibles para la ceremonia: *despachos*, coca, vino, chicha, flores, membrillo, maíz blanco, *kañiwa*, quínuva, pallar, *niwa*, etc. También de los instrumentos musicales (*wala y tamboracha*), así como de cuatro banderas llamadas *aqarapis*.

El oficiante (llamado *patrón* en el ritual andino), por regla general es siempre un



Foto 4 *Missa qepe*, ara portátil, en ella se centraliza el ritual (Foto: Tomada en comunidad de Siusa, provincia de Calca, Cusco, 1985. Fuente: Colección fotográfica de Hiroyasu Tomoeda, Archivo del Museo Antropológico de la Universidad Nanzan)

varón, es decir el dueño del rebaño quien es ayudado en la liturgia por el yerno, que hace la función de servicio. Pero la que controla y guía el desarrollo del ritual es la Patrona, la esposa del oficiante. Otro ayudante es la *Semillera* (pastora), ella dispone con qué animales (alpaca) se celebrará el ritual, al mismo tiempo, vigila que no se cometa ningún error bajo el fuste de su honda o multando con dinero o licor a los que transgreden las reglas establecidas en el ritual.

Bajo esa estructura es presentado el libreto funcional del ritual. Los actos y creencias se explican a través del mito. La historia mitológica andina tiene su propia coherencia y mantiene una tradición alegórica basada en un hecho real, histórico, filosófico, convertido al relato mítico y recordado por el ritual. Arguedas dice del mito andino:

[...] una fuente de conocimiento valiosísimo del modo de ser de cada pueblo [...], (la cultura) no podría entenderse sin el conocimiento de la mitología particular de los pueblos y de los elementos comunes que en este gran conjunto de creación humana existen, a pesar de su diversidad y originalidad particular. (Arguedas 1991: 49-52)

Tal vez, una de las características de la narrativa andina, sea que el modelo de pensamiento que presenta, se encuentra fraccionado en la originalidad particular de cada pueblo, versiones por partes, dispersas, pero si se las une como piezas de un rompecabezas, la idea total del principio del modelo de pensamiento aparece para sustentar la acción del ritual. Se puede suponer que el comportamiento mítico en los Andes todavía no ha desaparecido frente al comportamiento político de la Colonia y la República. En todo caso, lo más importante es captar el sentido de estas narraciones para comprender sus causas y justificar el proceder del ritual. Solo de esa manera, podríamos adquirir un sentido, un significado, una idea total del pensamiento andino en sus creencias y costumbres y la lógica que encierra el ritual. También debemos aclarar que esta tradición narrativa que sustenta al ritual, no ha sido elaborada por sacerdotes teólogos, como se muestra en el cristianismo, sino por el conocimiento popular de la gente especializada (ancianos, *paqos*, etc.) en la espiritualidad andina.

Para hilvanar el estudio de la mitología andina, partiremos de dos ideas que manifiestan los relatos: la caída de los alimentos y el retorno de ellos a su estado original. Las narraciones dividen a las plantas de los animales y humanos en los fenómenos de su origen en la tierra. Los primeros vienen del espacio sideral, de una Constelación llamada *Qolqa* (Granero), que por causa de un agente de conducta negativa, provocaron su disyunción para llegar a la tierra y dar origen a las plantas comestibles. En la otra corriente tradicional de los relatos, animales y humanos emergieron de lagunas, grutas, manantes míticos, para poblar la tierra. Parece una asociación entre arriba y abajo, desde luego una idea bastante andina. Junto con Tomoeda tratamos de explicar este hecho, pensamos que solo es una de las formas del pensamiento dicotómico con la intención de ordenar el espacio, el tiempo, la cosmovisión, la sociedad.

Pero, solo el fenómeno de la dicotomía tampoco explicaría la idea conjunta de las categorías de oposición que presenta la visión andina, sino que más bien se debería tomar

una correspondencia interrelacionada entre las oposiciones establecidas por los comuneros. Dicho de otro modo, agregar a la intercepción de la dicotomía una tercera categoría, sea en el orden principal o en el orden de la manifestación, para provocar la dinamicidad de la misma y los pasos que se habrían producido entre la unidad a la multiplicidad. En un sentido resumido, podríamos decir que: “concentración, disyunción, dispersión”, de por sí es un movimiento frente a la idea reduccionista que los antropólogos sostienen sobre la “oposición dual complementaria” para explicar al mundo andino, que como se puede notar es una idea que expresa lo estático.

Cuando los andinos utilizan la idea de dicotomía es para generar un orden; pero ese orden no es siempre estático ni eterno por causa, por ejemplo, de un disociador como el zorro glotón, el granizo, las aves que engañaron al Taytacha, Pachamama que protestó, Ayar Kachi o Tawapaqo Wiraqocha. En otras palabras, por causa de esa dinamicidad se convierte en algo matemático: Orden –Caos– Orden.

Este disociador está presente en la narrativa andina, en los juegos, en el medio ambiente. Los mitos andinos buscan explicaciones sobre el origen y el orden del universo relatando que ciertas “imperfecciones” como la desobediencia, el engaño o la mentira son causas del orden actual (Morote Best 1988). En el patrón de la narrativa andina, las aves y otros animales son causantes del origen de las cosas que hoy existen en la tierra por haber engañado a un Taytacha (divinidad) Creador, pero ingenuo.

En el pensamiento andino la creencia mítica explica que las cosas se originaron seguidas de una nueva instauración por causa del disociador. El disociador es algo así como un componente que actúa como acción y reacción para provocar un movimiento dentro de la interacción entre las dicotomías. Este tercer componente puede producir la unión de los pares a través de una acción y reacción recíprocas. Pero no es un simple ternario basado en el ejemplo de padre, madre e hijo, sino que va más allá, va hacia la unidad, hacia una idea común (Rozas Álvarez 2007). Y aún más, la dicotomía está presente en la naturaleza y la cultura humana la tomó como una categoría esencial para dar sentido y orden, al tiempo, al espacio y la sociedad. Todo relato mítico tiene este contenido cuando se manifiesta dirigiéndose a la integridad de la existencia universal.

Como hemos demostrado, los mitos narran el paso cosmogónico de la unidad a la multiplicidad a través de la idea de fragmentación de los cuerpos, como la de Inkarrí, o el hijo del Sol, de su cuerpo fragmentado se originaron los alimentos en la tierra, o por culpa de un agente disociador como la del zorro glotón que causó la disyunción de los alimentos ordenados en la mesa celestial para que en la tierra existan las plantas alimenticias. Será inútil multiplicar más ejemplos. Lo importante es la idea y la función del ritual en el momento de la ejecución del libreto para reunir todo lo disperso. En todo caso, la función del ritual es la reintegración y reconstitución de los cuerpos fragmentados y reunir los alimentos que se hallan dispersos en los Andes. El relato sobre el granizo manifiesta la acción de reunir los alimentos en el troje de Pachamama.

La primera acción del ritual del *Uywa ch'uyay* es purificar a los animales, casarlos para su fecundación y conjurar con la acción de los deseos con el objetivo de tener un corral lleno y completo de animales. Para ello es necesario visualizar la construcción del corral reuniendo los materiales constructivos (piedras) de diferentes cerros *wakas*. Luego

se convocan a los animales a que vengan de muchos lugares (*paqariq*) donde abundan las alpacas. Se reúnen los pastos que también crecen en diferentes lugares de los Andes. Finalmente, la ceremonia concluye con la “cena ritual”, es decir el consumo del animal. Si se visualiza quienes inician este acto, primero son los Apus y luego el Ayllu.

6. CONCLUSIÓN

Una característica del pensamiento tradicional andino para mantenerse vigente a través del tiempo es utilizar la “idea fuerza” que viene del mito originario. La gente puede explicarse de manera coherente y significativa sobre el origen del mundo que habita, de su sociedad, de las plantas y animales que consume o la forma cómo orienta la vida social, económica, política y, sobre todo, la religión y el ritual que practican en tiempos modernos, es decir, en el presente.

Los comuneros piensan que el ritual que tiene y practica viene desde la época de los incas, y el mito que lo sustenta viajó a través de una acción de la “idea fuerza”. Pero todo el problema está en saber qué oculta esa “idea fuerza” y dónde se la puede encontrar. En estos tiempos modernos, los mitos originarios se ocultan en los cuentos populares y es lo que se recuerda en el ritual. Estos mitos y cuentos, motivaron que los rituales que perduran aún mantengan categorías simbólicas del paso de la unidad a la multiplicidad. En otras palabras, son acciones centrífugas y centrípetas que se manifiestan en categorías de “concentración, dispersión, concentración” subyacentes en los mitos, cuentos, ritos y en la conducta socioeconómica de los comuneros andinos que viven en la provincia de Calca, Cusco.

La mitología incaica nos proporcionó datos interesantes del pensamiento que oculta el ritual, por ejemplo, cuando la tierra se pobló por la ordenanza de Wiraqocha, según bajaba y subía por los Andes, hizo que aparecieran los *paqariq* (manifestación del otro mundo) y que de ellos salieran los hombres para habitar la tierra. Lo que está claro es que los *paqariq* emergieron bajo una forma especial de dispersión. El mito describe que los ayllus salieron, precisamente de estos *paqariq*: lagos, peñas, cavernas, árboles, etc.

El significado simbólico de la unidad cósmica es la “fuerza”, el otro mundo llamado *Ukhupacha* de donde salieron los ayllus, las plantas y los animales. El templo del Qorikancha es, en otras palabras, la representación imaginaria de la unidad y multiplicidad cósmica. Desde ese punto de vista, la función del ritual andino es reunir lo disperso. Durante la ceremonia del ritual, si se sigue el libreto y con la acción de la visualización se reconstruye el gobierno inca. Esa reconstrucción es como fue “antes del comienzo”. El retorno a la unidad principal es una variable constante en el pensamiento andino.

De hecho, el mito andino es depositario de esta idea o noción que el rito mantiene para la ejecución de la ceremonia ritual. Su escenario y teatralización es “visualizado” en el sentido que está unido con el contexto histórico cultural. La visualización juega un papel importante a través de los símbolos que el ritual utiliza para visualizar el pasado inca durante las invocaciones que el ritual establece para sus intenciones. Por ejemplo, el corral sagrado donde se celebra el ritual –glorificado con términos como “corral de oro,

corral de plata”– se diferenciará del corral común. Los términos oro y plata empleados por el pastor son vistos tal como fue el templo descrito por los cronistas que estaba cubierto con láminas de oro y plata. Así mismo, cantan las mujeres: “servir con vaso y plato de oro y plata”, pero en realidad son de madera, barro o vidrio (Tomoeda 1999). De esa manera, a través de la visualización la tradición ritual permanece vigente. En este sentido, la tradición debe distinguir con claridad lo que refleja la historia.

En todo caso, el mensaje del mito contemporáneo no es sino un eco del pasado incaico. La coincidencia entre mitos y cuentos, como también en algunas danzas de carnaval y juegos infantiles no es arbitrarias, sino que mantiene una idea en común: la acción de dispersión, competencia, apropiación y concentración.

Para finalizar, estas categorías de unidad y multiplicidad rebasan también a la forma cómo conceptualizan el poder a través de sus deidades. Pachamama es vista como una fuerza generalizada, vasta, infinita y difícil de manejar por su inmensidad. Pero, el calqueño para tener acceso a esta fuerza generalizada debe desintegrarla, particularizarla, lo que simboliza el Apu y así le será fácil utilizarla. No obstante, para tener un mayor acceso de poder, debe reunir el poder de otros Apus para proceder con mayor eficacia la voluntad.

NOTAS

- 1) Introducción citada por Morgan Prys desde Roberts 1815, *Cambrian Popular Antiquities* (Londres).
- 2) Cronista citado por Urbano 1981.
- 3) Cronistas citados por Urbano 1981: 7–9.
- 4) Citado por Urbano 1981.
- 5) La infomación ha tomado por el autor en el ritual de Francisco Mamani de Pampallacta en 1990.
- 6) Cuento recopilado el año 2000 cuando visité a doña Francisca Melo de Pampallacta.
- 7) Don Melchor era un hombre bastante carismático, de carácter fuerte y falleció en 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- Academia Mayor de la Lengua Quechua
 1995 *Diccionario quechua-español-quechua, Semi Taje*. Cusco: Municipalidad del Qosqo.
- Albornoz, Cristóbal de
 1984[1582] Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y Haciendas. En P. Duviols (ed.) Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. *Revista Andina* 3: 169–222.
- Álvarez, Ricardo
 1960 *Los Piros: Leyenda, Mitos, Cuentos*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza.
- Anibarro de Halushka, Delina
 1976 *La Tradición Oral en Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviana de Cultura.

Arguedas, José María

1964[1956] Puquio: Una cultura en proceso de cambio. En J. M. Arguedas (ed.) *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pp. 221–256. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1973 Mitos quechuas post-hispánico: El mito de Inkarrí y las tres humanidades. En J. A. Ossio (ed.) *Ideología Mesianica del mundo Andino* (colección biblioteca de antropología), pp. 377–391. Lima: Ignacio Prado Pastor.

1991 Literatura oral: El cuento. En J. M. Arguedas, M. Merino de Zela, y J. C. Muelle (eds.) *Acerca del Folklore* (MUNIOBRA 19), pp. 49–52. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana.

Arriaga, Pablo Joseph de

1999[1621] *La extirpación de la idolatría en el Piru*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Balandier, Georges

1990 *El desorden: La teoría del caos y las Ciencias Sociales, elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Bauer, Brian S.

2000 *El Espacio Sagrado de los Incas: El sistema de Ceques del Cuzco* (Archivos de Historia Andina 33). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Betanzos, Juan de

1999[1551] *Suma y narración de los Incas* (Ediciones Especiales UNSAAC-Siglo XX). Cusco: Fondo Editorial de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.

Bourricaud, Francois

1956 El mito de Inkarrí. *Folklore American* 4: 178–187.

Calancha, Antonio de

1976 *Crónica Moralizada* (Crónicas del Perú). Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.

Calderón, María de Carmen y Jesús Washington Rozas Álvarez

2019 El pensamiento simbólico de la casa andina en los Andes del Perú. *Aoyama Journal of International Studies* 6: 127–156.

Campbell, Joseph

2014 *Los mitos: Su impacto en el mundo actual*. Barcelona: Editorial Kairós.

Casaverde Rojas, Juvenal

1970 El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis phuturinga* 2(2): 121–243.

Cieza de León, Pedro de

1959[1553] *The Incas of Pedro de Cieza de Leon*, traducido por Harriet de Onis. En V. Wolfgans von Hagen (ed.) Norman: University of Oklahoma Press.

1985[1553] *Crónica del Perú*, segunda parte. Lima: Pontificia Universidad Católica y Norman: Academia Nacional de Historia Press.

Cobo, Bernabé

1956 *Historia del Nuevo Mundo*. Cusco: Publicaciones Pardo-Galimberti.

Culumbus, Claudette Kemper

1995 Madre-padre-criatura: El dios andino transcorriente, Wiracocha. *Revista Antropológica*

13: 55–79.

Eliade, Mircea

1991 *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, S. A.

Favre, Henri

1967 Tayta Wamani: Le Culte des montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes. *Publication des Annales de la Faculté des Lettres* 61: 121–140.

Flores Ochoa, Jorge A.

1977 Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. En J. Flores Ochoa (ed.) *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Estudios de la sociedad rural 5), pp. 211–237. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

García, Secundino

1936 Mitología Machiguenga: Muerte y destino de los Machiguenga. *Misiones Dominicana del Perú* 18(97): 212–219.

Garcilaso de la Vega

1991 *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Gonzales de Holguín, Diego

1989[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

Gow, Rosalind y Bernabé Condori

1976 *Kay pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1980[1615] *Nueva crónica y buen gobierno*, tomo 1. En F. Pease (ed.) México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Guénon, René

1969 *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Hani, Jean

1999 *Mitos, ritos y símbolos: Los caminos hacia lo invisible* (Sophia Perennis 56). Barcelona: Sophia Perennis.

Hocart, Arthur

1975 *Mito, ritual y costumbre: Ensayos Heterodoxos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S. A.

Lévi-Strauss, Claude

1970 *Antropología Estructural*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Mejía Xesspe, Toribio

1952 Mitología del Norte Andino del Perú. *América Indígena* XII(3): 16–23.

Millones, Luis, Max Hernández, y Virgilio Galdo

1982 Amores cortesanos y Amores prohibidos: Romance y clases sociales en el antiguo Perú. *Revista de Indias* 42: 169–170.

Miranda, Antonia y Zanabria Alegría

1994 La cantera de Huaqoto: Una introducción a su estudio tecnológico. Tesis presentada a

la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco.

Morgan, Prys

- 2002 From a Death to a View: La caza del pasado galés en el periodo romántico. En E. Hobsbawn y T. Ranger (eds.) *La invención de la Tradición*, pp. 49–105. Barcelona: Editorial Crítica.

Morote Best, Efraín

- 1954 Las Aves que Engañaron a Dios. *Perú Indígena* (5)13: 106–113.
1958 El Tema del Viaje al Cielo: Estudios de un Cuento Popular. *Tradición* 21: 1–38.
1988 *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes* (Biblioteca de la tradición oral andina 9). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Murúa, Fray Martín de

- 1946 *Historia del origen y genealogía Real de los Incas del Perú* (Biblioteca “Misionaria Hispánica” 2). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Núñez del Prado, Juan Víctor

- 1970 El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotabamba. *Allpanchis* 2: 57–119.

Ortiz Rescaniere, Alejandro

- 1973 *De Adaneva a Inkarrí: Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.

Pachacuti Yamqui, Joan de Santacruz

- 1950[1613] *Relación de Antigüedades deste Reyno de Pirú*. Lima: Editorial Guaranía.

Paredes Candía, Antonio

- 1973 *Cuentos populares Bolivianos*. La Paz: Editorial Isla.

Pease, G. Y. Franklin

- 1977 Collaguas: Una etnia del siglo XVI. Problemas iniciales. En F. Pease (ed.) *Collaguas I, Vistas de Yanque-Collaguas, 1951 y documentos asociados*, pp. 132–168. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pereira, Fidel

- 1942 Leyendas Machiguengas. *Revista del Museo Nacional* 11(2): 240–244.

Polo de Ondegardo

- 1916[1571] *Informaciones a cerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomo IV). Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y ca.

Roel Pineda, Josefath

- 1966 Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas. *Historia y Cultura: Tres estudios*, pp. 25–32. Lima: Publicaciones del Museo Nacional de Historia.

Rozas Álvarez, Jesús Washington

- 2005 El Qorikancha en el pensamiento contemporáneo. *Perspectivas Latinoamericanas* 2: 158–166.
2007 El modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca. Tesis presentado a la Pontificia Universidad Católica del Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 2019 El viaje de las piedras cansadas. Una interpretación a cerca del por qué lloraron sangre. En R. Ojeda Escalante y A. Herrera Villagra (eds.) *Yuyay Taque: Los incas en su tiempo y en el nuestro*, pp. 177–200. Cusco: Universidad Andina.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington y María del Carmen, Calderón
- 1990 Los Agropastores de Pampallacta. En J. Flores Ochoa (ed.) *Trabajos presentados al Simposio RUR 6, El Pastoreo Altoandino: Origen, Desarrollo y situación actual*, pp. 18–26. Cusco: Centro Estudios Andinos Cuzco, CEAC.
- Sakai, Masato
- 1998 *Reyes, estrellas y cerros en Chimor: El proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan* (Arqueología e historia 11). Lima: Editorial Horizonte.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
- 1942[1572] *Historia de los Incas* (Colección Hórreo). Buenos Aires: Emecé Editores, S. A.
- Tauro, Alberto
- 1987 *Enciclopedia ilustrada del Perú: Síntesis del conocimiento integral del Perú, desde sus orígenes hasta la actualidad*, vol. 3. Lima: Promoción Editorial Inca.
- Taylor, Gerald
- 1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochiri: Manuscrito quechua de comienzos del siglo VII* (Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta, Historia Andina 12). Lima: IEP/IFEA.
- Tomoeda, Hiroyasu
- 1980 Folklore Andino y Mitología Amazónica: Las Plantas Cultivadas y la Muerte en el Pensamiento Andino. En L. Millones y H. Tomoeda (eds.) *El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales* (Senri Ethnological Studies 10), pp. 275–306. Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- 1999 Un poderoso espectáculo: El Estado Inca visto desde un rincón de las Punas. Manuscrito. *Perspectivas Latinoamericanas* 1: 174–192.
- 2000 Estética del ritual andino. En L. Millones, H. Tomoeda, y T. Fujii (eds.) *Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (Senri Ethnological Reports 18), pp. 353–368. Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- Urbano, Enrique
- 1981 *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1988 El nombre del Dios Wiracocha: Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico. *Allpanchis* 32: 135–156.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante
- 1979 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valera, Blas
- 1945 *Las costumbres antiguas del Perú y La historia de los Incas (siglo XVII)* (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana Serie I, tomo VIII). Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana.
- Vargas Ugarte, Rubén S. J.
- 1936 La fecha de la Fundación de Trujillo. *Revista Histórica* 10(2): 229–239.

Zuidema, R. T.

1994 *El sistema de ceques en Cuzco: La organización social de la capital de los incas, con un ensayo preliminar*, traducción Ernesto Salazar. Lima: FLASCO.