

La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua

Rita Fink

Se suele adscribir al dibujo del altar de Quri Kancha una estructura bipartita (dos campos separados por un eje vertical), la cual refleja la oposición andina de hanan-hurin o alternativamente la simetría de los altares eclesiásticos. El presente trabajo identifica los elementos del dibujo y analiza las parejas que ellos componen, examinando el simbolismo de cada una de ellas y las interrelaciones de sus componentes en varias fuentes de los siglos XVI-XX. El mundo dibujado está organizado según el principio andino de hanan-hurin aplicado en dos dimensiones, la horizontal y la vertical. Dos ejes, hanan y hurin, dividen el espacio en cuatro campos distintos. Los campos inferiores están organizados de manera inversa con respecto al espacio superior. Semejantes estructuras cuatripartitas se encuentran en otras representaciones espacio-temporales andinas.

The structure of the drawing of the Quri Kancha altar has been described as dual, reflecting either the Andean hanan-hurin complementarity or the symmetry of Christian church altars. Present study identifies the elements presented in the drawing and analyses the couples which they comprise, demonstrating the symbolism of each couple and the hanan-hurin relations within them, as evident in XVI-XX century sources. The world presented in the drawing of the Quri Kancha altar is organized according to the Andean hanan-hurin principle applied on two-dimensional scale (horizontal and vertical). Two axes - hanan and hurin - divide the space into 4 distinct fields. The lower fields are inverted relative to the hanan space above. This quadripartite structure is consistent with spacio-temporal presentations found in other Andean sources.

1. Introducción

La *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*¹ fue encontrada junto con documentos que pertenecieron al padre Francisco de Ávila (1573-1647), doctrinero y extirpador de idolatrías en el Perú, y lleva notas de su mano. La única información sobre el autor, don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua, la tenemos del mismo texto. Según la genealogía presentada en la primera página del manuscrito, el autor fue descendiente de caciques de alto rango en la región del Qulla Suyu, perteneciendo a la quinta generación de indios cristianos; sus antepasados fueron los primeros que aceptaron el bautismo. Asumiendo que su tatarabuelo se bautizó siendo adulto y teniendo hijos maduros, el texto pudo ser escrito ya en los primeros años del siglo XVII o, a más tardar, en 1647, fecha de la muerte del padre Francisco de Ávila.

¹ En las citas se preserva la ortografía de la fuente; en otros casos se usa la ortografía aceptada actualmente. Los nombres de los autores se escriben en la forma usada por ellos mismos. Los nombres entre comillas conservan la ortografía de las fuentes citadas.

Otra información presentada por el autor es su lugar de nacimiento, Santiago de Hanan Waywa y Hurin Waywa de Urqu Suyu, entre las provincias Kanas y Qanchis en Qulla Suyu. Las dos provincias son mencionadas por Ludovico Bertonio como aymarahablantes (Bertonio 1984 [1612]: A2r).

En el folio 13v de la *Relación* aparece un dibujo del altar mayor del Quri Kancha. Según el autor, este altar fue construido por Mayta Qapaq Inqa alrededor de una plancha de oro que simbolizaba a la deidad mayor Tikzi Qapaq Wira Quchan Pacha Yachachiq. Mayta Qapaq Inqa está descrito en el texto como un reformador religioso, quien se opuso al culto de las wakas y los ídolos, incluso al del sol y la luna, acentuó el culto del hacedor Tikzi Qapaq Wira Quchan Pacha Yachachiq, y aún pronosticó el advenimiento del cristianismo (f.12r - f.14r).

El valor del dibujo del altar mayor del Quri Kancha realizado por Pachacuti Yamqui Salca Maygua sigue siendo discutido como una fuente para estudiar la cosmología andina. Se suele sugerir que el contenido del altar dibujado refleja el principio andino de la oposición hanan-hurin, con los elementos masculinos ubicados a la derecha² y los femeninos a la izquierda del eje central neutro (Zuidema en Isbell 1976; Zuidema 1997a y 1997b). Algunos componentes parecen formar parejas que representan el sistema genealógico mítico inca (Zuidema y Quispe 1989 [1967]; Zuidema 1997a y 1997b). Simétricamente los componentes del altar se dividen en 11-13 parejas laterales y un eje central, lo que implica interrelaciones entre los componentes de cada pareja (Szeminski 1987). Según una interpretación alternativa el dibujo del altar es una versión indígena de la cosmología cristiana y su estructura refleja la de los altares eclesiásticos (Duviols en Santa Cruz Pachacuti 1993 [¿1615?]; Duviols 1997a y 1997b).

En el artículo presente se intenta examinar la estructura del dibujo a través de un análisis de todos los elementos que contiene. Las etapas del análisis son las siguientes:

1. Identificar los componentes.
2. Buscar posibles relaciones entre ellos, siguiendo lazos sugeridos por el dibujo y por trabajos anteriores.
3. Analizar el resultado buscando un patrón o una estructura.
4. Comparar la estructura con los resultados de estudios anteriores.

² En la descripción de localizaciones de los elementos dentro del dibujo en relación a una línea vertical central, el término “derecha” o “derecha heráldica” designa la dirección o espacio de la mano derecha de una figura que está dentro del dibujo y enfrenta al observador - es decir el espacio que se encuentra de la mano derecha de una persona dibujada dentro de su

La identificación de los componentes se basa en primera instancia en las explicaciones castellanas que aparecen en el dibujo y están dirigidas a un lector hispanohablante. Los nombres o descripciones quechuas y la representación gráfica han añadido información sobre las características de los componentes; también han servido como fuentes primarias para la identificación de los mismos en los casos en que la descripción castellana faltaba o resultaba insuficiente. Por consiguiente, el análisis presente no puede diferenciar entre la posibilidad de que Pachacuti Yamqui Salca Maygua haya dibujado de memoria un esquema aprendido y añadido sus propias explicaciones, y la posibilidad de que haya presentado su propia imagen del altar como él pensaba que debería ser, ya que no se han analizado inconsistencias entre la representación gráfica o los términos quechuas y, por ejemplo, las explicaciones castellanas.

Los materiales utilizados en este trabajo son tradiciones de los siglos XVI y XVII contenidas en crónicas, expedientes de extirpación de idolatrías y diccionarios, y tradiciones del siglo XX recogidas por estudios antropológicos de campo ya publicados.

En la identificación de las constelaciones se ha buscado el simbolismo asociado con la constelación marcada por un nombre, más bien que por su identificación en el mapa celestial europeo; es decir, se asume que varias tradiciones sobre una constelación designada con el mismo nombre se refieren a la misma entidad y se omite, cuando es posible, las preguntas sobre su identificación astronómica, a fin de obtener el simbolismo de la constelación particular en la tradición, sin examinar el saber astronómico del cronista, del informante o del oyente.

2. El altar

El dibujo del altar representa una casa que contiene varios elementos, acompañados con nombres o explicaciones bilingües en quechua (u otro idioma andino) y castellano. La mayoría de los elementos se

mundo - y no designa la derecha del observador. Para mayor claridad he usado la misma terminología para describir los resultados de estudios de otros autores, al costo de alterar sus propios términos.

Algunos elementos simétricos componen parejas claramente masculino-femeninas o hanan-hurin: el sol y la luna, el varón y la mujer, etc. En tales casos el componente masculino de la pareja (de acuerdo con los conceptos andinos) está alojado en el lado derecho - hanan - del eje, y el componente femenino en el lado izquierdo - hurin.

Tal observación obliga a examinar las relaciones entre otros elementos, para constatar si también siguen el patrón de parejas hanan-hurin. Analizándolos, hay que tener en cuenta que dentro de cada conjunto y, en este caso, dentro de cada pareja de componentes comparados, la clasificación de un elemento como hanan o hurin (masculino - femenino, superior - inferior, derecha - izquierda) es relativa: por ejemplo, un varón es hanan frente a una mujer pero hurin frente al sol. Por lo tanto, para clasificar los diversos elementos como hanan o hurin es necesario analizar, cuando es posible, tradiciones complejas, las cuales demuestran la interrelación entre los elementos que según la suposición forman una pareja; es decir, aquellas tradiciones que contienen ambos componentes o por lo menos sugieren un contexto común para ambos, en vez de limitar el análisis a una indicación de las características de un elemento aislado.

2.1. Los componentes simétricos

Los componentes laterales han sido divididos en parejas de la manera siguiente:

- *inti* [sol]³ - *killá* [luna].
- *chaska quyllur achachi ururi* [estrella radiante, abuelo lucero], este es el lucero de la mañana - *chuqi chinchay apachi ururi* [tigrilla cazadora, abuela lucero], este es de la tarde.
- *huchu*, verano - nube, *puquy*, invierno.
- *Chakana* en general :
 - sara manka* [olla de maíz] - [estrella sin nombre]
 - [estrella sin nombre] - *qura manka* [olla de hierba].
- *Katachillay* - niebla.
- rayo, *chuqi illa* o *illapa* [rayo/trueno/relámpago] - granizo, *quwa* o *chuqi chinchay*.
- arco del cielo, *kuchi* o *turu manya* - *pukyu* [fuente].
- *Pillqu Mayu* [Río Pillqu] - [riachuelo o canal que emerge de la fuente].
- *qari*, hombre - *warmi*, mujer.

³ Entre corchetes aparecen traducciones del quechua y descripciones que no existen en el texto original.

- *Pacha Mama* o *Kamaq Pacha* - *Mama Qucha*.
- Los ojos. *imay mana ñawraykunap ñawin* [los ojos de toda la clase de cosas] - árbol *mallki* [antepasado].

2.2. Los elementos centrales

Los elementos centrales de la fila vertical:

- *Urqu Rara*.
- *Wira Quchan Pacha Yachachip Unanchan*, o *Tikzi Qapaqpa Unanchan*, o *T'unapa Pachakayuqpa Unanchan*, o *kay qari kachun*, *kay warmi kachun ñiqpa unanchan*, *payta yuyarina intip intin tikzi muyu kamaq* [símbolo de Wira Quchan Pacha Yachachi, o símbolo de Tikzi Qapaq, o símbolo del que tiene a T'unapa como mayordomo, o símbolo del que dice “este sea hombre, esta sea mujer”, es para recordarlo a él, el Sol de los Soles, Tikzi muyu Kamaq], quiere decir: Imagen del Hacedor del cielo y tierra.
- *Chakana* en general.
- *Qullqam Pata*.

La constelación Chakana tiene en el dibujo dos descripciones: “Chakana en general”, que se refiere a toda la constelación como una unidad, y nombres particulares de dos componentes de la constelación:

“*sara manka*” y “*qura manka*”. Por esta razón los componentes laterales de la constelación fueron primeramente incluidos en el análisis de los componentes laterales del dibujo; sin embargo la Chakana como una unidad ha sido tratada como un componente del eje central.

Las dos figuras de personas llevan solo descripciones particulares de “hombre” y “mujer”. Por consiguiente, se han incluido solamente en el análisis de los componentes laterales, a pesar de su cercanía al centro.

3. Las parejas de componentes laterales

inti [sol] - *killa [luna]*

Estos dos elementos son tratados en la mayoría de los casos como el marido y la esposa; según la tradición imperial, los padres del primer Inca: “[...] que lo publicasen que había de salir de Pacaritambo un Cápac Apo Inga rey llamado Mango Cápac Inga, hijo del sol y de su mujer la luna [...]” (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 82/82; véase también Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: 137-138; Ramos Gavilan 1976 [1621]: 62).

chaska quyllur achachi ururi [*estrella crespá, abuelo, lucero*], *este es el lucero de la mañana* -
chuqi chinchay apachi ururi [*tigrilla⁴ cazadora⁵, abuela, lucero*], *este es de la tarde*

Los términos quechuas utilizados por el cronista, *apachi* y *achachi* - abuelo/antepasado masculino y abuela/antepasada femenina, o un viejo y una vieja- clasifican los dos elementos como una pareja masculino-femenina. Una pareja similar de estrellas llamadas abuelo y abuela aparece debajo del sol y de la luna, respectivamente, en el dibujo de Hanan Pacha pintado por una informante monolingüe quechua de siete años de edad del pueblo de Chuschi (Isbell 1978: 211, fig.7).

huchu, *verano* - *nube*, puquy, *invierno*

La explicación “invierno” acompaña a un dibujo de nubes, sugiriendo que Pachacuti Yamqui Salca Maygua se refiere con este término a la estación de las lluvias. El término *puquy* indica la estación de las lluvias o la maduración de las plantas (González Holguin 1952 [1608]: 291-292; Bertonio 1984 [1612]: 273; Guaman Poma 1993 [¿1614?] : 241/243).

El verano está representado por un grupo de estrellas, probablemente las Pléyades: “Hucchu: Las estrellas que llaman cabrillas, o como ellas” (Bertonio 1984 [1612]: 161b); “Juch'u. Cabritillas, nebulosa de la Vía Láctea” (Lucca 1983: 204). En la época colonial los andinos solían observar las Pléyades cerca de la fecha del Corpus Christi, que es el momento en que la constelación vuelve a ser

⁴ El término quechua no diferencia entre tigre macho o hembra.

⁵ O “de oro”.

visible. Hoy en día, en el pueblo de Pinchimuro, se observa a las Pléyades el 1 de agosto para predecir si el año será bueno (Gow y Condori 1982).

Los dos eventos, el comienzo de las lluvias y la aparición de las Pléyades, están mencionados muy frecuentemente en los testimonios de Cajatambo bajo los nombres de Puquy Mita y Qarwa Mita (Tiempo de Lluvia y El Tiempo Amarillo/Tiempo de Maduración):

[...] en el tiempo que acompaño al dicho Domingo taitachi le mostro los malquis [...] a todos los quales ydolos y malquis asi sacados como por sacar el dicho Domingo pilcotaitachi sirbiendole este tt.o de sachristan dos beses al año vna por el pocuimita que es a las primeras aguas antes de empesar hacer sus chacras y la otra por el caruaimita que es por tiempo do corpus quando empiesan a madurar los choclos primeros [...] (Duviols 1986: 206-207)

Aunque la Qarwa Mita no está explícitamente asociada aquí con las Pléyades, el tiempo de Qarwa Mita ocurría cerca del Corpus Christi; el tiempo de invocar a las Pléyades, llamado Unquy Mita (Tiempo de la Enfermedad/de las Pléyades), cuando se pedía que protegiesen las cosechas de las heladas, también se daba próximo al Corpus Christi: “[...] por tiempo de Corpus que es el Oncoymita cuando salen las siete cabrillas mochaban todos los indios de los dichos pueblos a las dhas estrellas y Guacas y les hacian ofrendas [...]” (Duviols 1986: 88).

Puquy Mita ocurría en el área de Cajatambo probablemente próxima al mes de enero (Duviols 1986: 174, 204), aunque febrero (Duviols 1986: 55) y acaso “Todos los Santos” (Duviols 1986: 34) son también mencionados.

Puquy Mita y Qarwa Mita están descritas como las dos celebraciones más importantes del año; la primera tiene lugar en el tiempo de preparar los campos y el comienzo de la siembra, la segunda en el tiempo de las primeras cosechas ⁶:

Y la caussa y rason porque sabe que los susoreferidos son ministros de ydolos docmatisadores confesores y echiseros es porque los a bisto por sus ojos que dos veses al año vna al prinsipio de las primeras aguas antes de empesar hacer sus chacras que llaman pocuimita y otra por tiempo de corpus que es quando ya empiesan a madurar los primeros choclos los dichos ministros de ydolos en aquellos tiempos mandaban haser chicha a todas las yndias del pueblo por sus aillos para todo el comun de dichos aillos y a las yndias sachristanas ya referidas las mandaban estos ministros haser de por si chicha que llaman llocllo asua y estando ya madura la chicha hasian pregonar los prinsipales publicamente en todo el pueblo a media noche que para tal dia señalado juntasen sus ofrendas de cuyes coca sebo de llama y la chicha para haser sus confesiones y ayunos jentilicos y para el dicho dia señalado se juntaban por sus aillos en los cayanes y plasetas donde tienen las colcas y mais para los malquis y los dichos ministros de ydolos llebaban las ofrendas con sus çachristianes y sachristianas y en bolbiendo de haser los

⁶ Estas dos fechas marcan una división binaria del año. Sin embargo, en la misma fuente aparecen también algunas menciones de una división tripartita, en la que la tercera fecha es el tiempo de la limpia de canales de riego (Duviols 1986: 148) o cuatripartita, en la que la cuarta fecha ocurría quizás próxima a septiembre (Duviols 1986: 59).

sacrificios quando ya salia el luzero de la mañana comfesaban a los yndios e yndias de sus aillos y los que se comfesaban llebeben en las manos vnos manogillos de paxas y para ber los comfesores si los comfesantes encubrian algun pecado tiraban vnas pocas de pajas con la mano y si salian pares era buena la comfession y si nones desian que no era buena y que se bolbiese a comfesar algunos pecados mas y hasta que saliesen pares las pajas se comfesaban y juntaban aquellas pajas y mandaban escupiesen [en] ellas hombres y mugeres porque desian que en aquellas salibas salian las enfermedades del pueblo y gusanos de las chacras y luego los dichos ministros de ydolos con arina de mais y polbos de la piedra pasca coca lababan las cabezas de los comfesados y les desian que ya estaban absueltos y perdonados sus pecados y aquellas pajas donde abian escupido ponian en ellas vn cui blanco polbos de la pasca y arina de mais blanca y negra y lo rebolbian todo y se lo entregaban a dos mosetones los quales lo llebaban al rio de la Barranca y alli les echaban dichas pajas y desian que alli yban todos los pecados del pueblo y este rito supersticioso llaman el rupacarchi que es limpiar el pueblo y echar del las enfermedades y gusanos para que no coman las papas y mais y asi mesmo bia este tto que despues de aber echo las comfesiones los dichos ministros de ydolos hasian que hombres niños y mugeres sinco dias ayunasen a sal y aji y no durmiesen con sus mugeres aunque fuesen lejitimas y la primera noche quando empesaban dichos ayunos mandaban que belasen y no durmiesen [...] y en aquellos dichos sinco dias de ayuno vnos aillos a otros se combidaban y bebian y se emborrachaban [...] (Duviols 1986: 179-180)

La pareja Pléyades - nubes podría simbolizar el periodo de aguaceros fuertes frente al resto del año u otra división del año calendárico más simétrica en una mitad húmeda y una mitad seca. En el área del Cuzco el periodo de las lluvias fuertes comienza cerca del fin de noviembre y dura hasta mediados de marzo, con fluctuaciones anuales bastante grandes. Los aguaceros pueden ocurrir esporádicamente desde el fin de septiembre y la estación de las lluvias está seguida por uno o dos meses en que los ríos inundan y el suelo está húmedo.

Debido a la complejidad del calendario o calendarios andinos, descritos por varios investigadores como compuestos de uno solilunar, uno sideral-lunar y uno solar (Zuidema 1982; Ziolkowski 1989; Bauer y Dearborn 1995), y además tomando en cuenta las necesidades agrícolas en un área tan vasta, hay que considerar varias posibles divisiones binarias del año en periodo seco y periodo húmedo.

Una división según los movimientos solares podría comenzar desde el equinoccio de septiembre hasta el equinoccio de marzo, o desde el solsticio de diciembre hasta el solsticio de junio.⁷

La estación seca está representada en el dibujo por las Pléyades; en una división según sus movimientos (salida y ocaso heliacales) la mitad húmeda del año comenzaría a fin de noviembre y duraría hasta junio. Algunas fuentes del siglo XVII mencionan la salida heliacal de las Pléyades como la mayor fiesta anual (Avendaño en Duviols 1986: 444; Arriaga en Bauer y Dearborn 1995: 121-126); el ocaso heliacal de las Pléyades coincide en el área del Cuzco con el comienzo de las lluvias.

⁷ U otras divisiones más complejas, que incluyen el cenit y el nadir.

Sin embargo, por lo menos el tiempo de Puquy Mita, descrito en los testimonios de Cajatambo como vinculado directamente con las primeras lluvias, pudo ser determinado por consideraciones locales agrícolas y meteorológicas, más bien que astronómicas. Polo de Ondegardo describe de la misma manera las dos ceremonias en el área de Potosí y en otras áreas; sin embargo observa diferencias en las fechas entre esta costumbre y el calendario incaico oficial:

La primera fiesta y mes principal de todas era, la que llamauan Capacraymi: que se hazia en el primer mes del Año, que era Diziembre, que se llama, Raymi. En esta fiesta se ofrecian grande summa de carneros y de corderos en sacrificio y se quemauan con leña labrada y olorosa. Y trayan carneros oro y plata, y se ponian las tres estatuas del sol, y las tres del trueno, padre y hijo y hermano, que dezian que tenía el sol y el trueno. En estas fiestas se dedicauan los mochachos Ingas, [...]. Ningun estrangero podía estar en este mes y fiesta en el Cuzco: y al cabo de las fiestas entrauan todos los de fuera, y les dabuan ciertos bollos de mayz con sangre de sacrificio que comían, en señal de confederacion con el Inga.[...] Tambien aunque no sea por la misma orden, ni por el mismo tiempo, vsan en muchas partes, especialmente en Potosí y en sus tierras al rededor, hazer la dicha fiesta llamada, raymi, al tiempo de sembrar, y tambien por Corpus christi vistiendose, y comiendo y beuiendo y baylando, y haziendo diferentes sacrificios al modo antiguo”. (Polo de Ondegardo 1985 [1584-85]: B1v-B2r/270-271)

Según la descripción de la división del año por Guaman Poma de Ayala, la mitad que incluye el periodo de las lluvias comienza a finales de septiembre con la fiesta de Quya Raymi, la Fiesta de la Reina. El autor se refiere al mes de septiembre con palabras semejantes a las utilizadas para referirse a los meses lluviosos de enero y febrero, caracterizados en su descripción por enfermedades, hambre y mala hierba. Guaman Poma de Ayala lo describe también como un mes de sembrar maíz y plantar papas:

Septiembre. Coya raymi quilla, este mes por fuerza se ha de sembrar el maíz, y así se dice este mes zara tarpuy quilla, mauay papa tarpuy quilla. [...] En este mes andan muchas pestilencias y enfermedades y muerte y carga mucho romadizo y enfermedades de reuma y gota y mal de corazones y otras enfermedades que traen los vientos de hacia Egipto, y de la mar aquel hedor y pestilencias; y ellas aplaca y caen los mas enfermos en la sierra, los morenos y morenas, y en los Llanos salud, y corre poca comida en todo el reino. Desde este mes comienzan a comer los yuyos que han guardado y otras frutas secas [...] (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 1155/1165)

El dibujo que acompaña la descripción del mes de septiembre representa una siembra del maíz (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 1153/1163).

Quya Raymi es la fiesta de la luna, de la reina, de la feminidad y de la concepción:

Y se huelgan muy mucho en este mes, lo más las mujeres y las señoras coyas y capac uarmi, ñustas, pallas, aui y los capac omis urayos y otras principales mujeres de este reino, y convidan a los hombres. (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 253/255)

La otra mitad del año comienza con Inqa Raymi, la contraparte masculina, en abril, descrita como una oposición simétrica:

Abril. Inca Raymi Camay quilla. En este mes madura el maíz y papas y otras comidas y frutas en todo este reino [...]. Todas las comidas y verduras son todas sanas, maduras, y los hombres y mujeres, niños, viejos, enfermos andan sanos, convalecen, el ganado engordan, las aves más y los peces todo están gordos como hay abundancia de pan y vino, carne. (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 1140/1150)

La fiesta de la feminidad está asociada en la descripción de Guaman Poma con la fertilización de la tierra y de la mujer, y el periodo que sigue es el tiempo del embarazo. Nueve meses después, en mayo, nacen los niños más dichosos:

Mayo. Hatun Cusqui aymoray quilla. [...] En este mes los niños y niñas que nacen son ricos venturosos, que sale en tiempo de la riqueza de comida, que los pájaros, ratones, comen. (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 1143/1153)

Además de una secuencia lógica de parir después de la estación húmeda y en un tiempo en donde la comida es abundante, la descripción sugiere un tiempo ritual del embarazo que comienza en septiembre y termina en mayo, el mes de la cosecha, junto con la tierra.

Aunque la división binaria presentada por Guaman Poma comienza más temprano dentro del ciclo calendárico en comparación con la de Cajatambo, los eventos que la marcan son los mismos: el comienzo de la estación húmeda coincide con el comienzo de la siembra del maíz y el de la estación seca con la maduración de los primeros choclos. La estación húmeda en la descripción de Guaman Poma de Ayala se asocia con lo hurin a través de la feminidad y la gestación.

Anne Marie Hocquenghem (1984; 1987) investigó el ciclo ceremonial anual en la iconografía mochica comparándola con los dibujos y descripciones contenidos en las crónicas de Guaman Poma de Ayala, Molina, el manuscrito de Huarochiri y otras fuentes. Su estudio de los ritos ejecutados durante el periodo comprendido entre Aya Marka Killa (noviembre) y Aymuray Killa (mayo) sugiere una asociación entre este periodo y los antepasados muertos:

- Aya Marka Killa (*aya* - difunto) - la llegada de los antepasados.
- Qapaq Inti Raymi Killa y “Capac Camay” Killa (diciembre - enero) - ofrendas a la deidad del Mundo de Abajo y a los *apu* -s.
- Pawqar Waray Killa (febrero) - el retorno de los antepasados, cargados con las ofrendas, al mundo de los muertos.

- Pacha Puquy Killa (marzo) - su entrada al mundo de los muertos.
- Inqa Raymi (abril) - juegos de azar con el significado de ritos de duelo.
- Aymuray Killa (mayo) - fiesta de la cosecha, los antepasados se transforman en una cosecha madura o la regalan (Hocquenghem 1987: 86-172).

De acuerdo al presente análisis la estación húmeda es el tiempo del desarrollo de las plantas cultivadas (y también de los ritos de iniciación de los jóvenes), bajo la vigilancia de los antepasados, culminando en la producción de la cosecha; durante el tiempo de las lluvias mismas, entre el fin de noviembre y marzo, se cree que los antepasados están presentes en el lugar.

Harris describe para el sur de Potosí una creencia similar sobre la presencia de los antepasados durante toda la estación de lluvias (Harris 2000 [1983]: 40). Como en la descripción previa, la estación de las lluvias está asociada con lo hurin -en el caso anterior a través de la feminidad y en el presente a través de los antepasados muertos.

Chakana en general:

sara manka [olla⁸ de maíz] - [estrella sin nombre]
 [estrella sin nombre] - qura manka [olla de hierba]

Esta constelación representa varios productos de la tierra. El maíz está asociado con el sol y con la agricultura; las hierbas están asociadas con la estación lluviosa, con el hambre (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 239/241-241/243) y con la vegetación silvestre. La oposición representada aquí podría interpretarse como la del bienestar frente al hambre, el saber y la agricultura frente a la falta de ambos o, simplemente, los productos de la tierra en las dos estaciones. Varias tradiciones sobre el origen de las plantas cultivadas se discutirán más adelante.

Katachillay⁹ - niebla

⁸ Para González Holguin (1952 [1608]: 228) manka es “Olla”; para Bertonio (1984 [1612]: 213-215) manq'a es “comer”, “La comida cualquiera que sea”. La traducción entonces puede ser “olla” o “comida”.

En el dibujo Katachillay es una estrella. Polo de Ondegardo describe una estrella llamada Katachillay y relata que representaba una llama hembra acompañada por su cordero. Según este relato, Katachillay aparece próxima a otra estrella, llamada Urquchillay, que representaba a una llama macho y era venerada por los pastores de llamas para la conservación de los camélidos; Polo de Ondegardo identifica Urquchillay con Lyra (1985 [1584-85]: 265). Según T. Zuidema el nombre Katachillay se refería a dos constelaciones diferentes, las Pléyades y α y β Centauri, las últimas llamadas Llamap Ñawin, “Ojos de llama”, dos estrellas que componen los ojos de una constelación negra llamada Yaqana (Zuidema 1982). Yaqana es una llama hembra descrita en un mito de Huarochiri como el “animador” - *kamaq* - de las llamas (Taylor 1987 [¿1608?]: 424-431).¹⁰ Puesto que las Pléyades ya están representadas en el dibujo como “Huch'u”, Katachillay se refiere aquí, en cualquier caso, a alguna constelación asociada con las llamas.

Flores Ochoa, en su estudio sobre la vida de los pastores de camélidos en la puna (1977a [1968] y 1977b [1974]), describe las creencias y costumbres contemporáneas asociadas con la multiplicación y la prosperidad del ganado. Se cree que las llamas y las alpacas viven en la profundidad de la tierra, en las aguas subterráneas de Mama Qucha, y emergen a la tierra a través de sus *paqarina-s*, que son los manantiales y otros lugares húmedos; después de la muerte vuelven por la misma ruta, de manera que su cantidad total se conserva constante. El único parámetro variable es su distribución entre la tierra y el inframundo. En la tierra son responsables de su prosperidad las *illa-s*, piedras de varios colores, cuyas formas naturales usualmente tienen semejanza con los camélidos. Flores Ochoa cita a un informante local, que describe la manera de buscar *illa -s*:

Uno se les debe de encontrar. Cuando camina por las partes altas de los cerros, se los encuentra en los sitios donde hay manantiales. [...] En los meses de enero, febrero y marzo es cuando se los busca. Es entre brumas y la neblina que se ve a una alpaca, tal como es en su verdadera figura y forma. Se le va acercándose poco a poco y desaparece en la neblina o entra en los manantiales. En su lugar queda una piedra especial, redondeada, blanca, que es *enqa*. [...] Se debe buscar en los sitios mas despoblados donde no vive nadie, en las alturas más grandes donde sólo hay neblina y cerca a la nieve. [...] Cuando se va en otra época no vale, porque esto es para el tiempo de *phuyu* (neblina). (Flores Ochoa 1977a [1968]: 220-222)

⁹ Katachillay (¿Qatachillay?). No se ha encontrado una traducción de este nombre. La transliteración usada sigue la anotación de Lira (1944: 309).

¹⁰ En cuanto a otras referencias a esta constelación, en sus respectivos diccionarios, González Holguin y Bertonio se refieren solamente a su forma - una cruz o una estrella nebulosa - y no mencionan su significado simbólico.

Un momento adicional mencionado por el informante como apropiado para buscar al *enqa* es el 1 de agosto.

La asociación entre la neblina y la alpaca es tan fuerte que a veces se invoca la *illa* con el nombre “Phuyu Mama”, “la Madre de la Neblina” (o Madre Neblina [Rita Fink]) (Flores Ochoa 1977b [1974]: 226). Parece entonces que la pareja Katachillay - niebla representa los dos orígenes, o aspectos, de la energía vital de los camélidos: uno celeste, hanan, el otro subterráneo, vinculado con el agua y con la estación húmeda, representado por la neblina. Se puede notar también la asociación entre la circulación del agua - el mar, las fuentes, las nubes y la lluvia (discutidos más adelante) - y la circulación de los camélidos.

El vínculo entre los camélidos y el agua se conoce de otras fuentes (Gow y Gow 1975; Zuidema y Urton 1976; Urton en Bauer y Dearborn 1995; Zuidema 1982). El mismo aparece en el mito de la Yaqana en Huarochiri. La llama celeste, la fuente de la fuerza vital del ganado y de la abundancia de lana, de noche baja a la tierra para beber el agua de las fuentes y del mar, que de otro modo se desbordaría. Como en el caso anterior, el ciclo del agua está asociado con el ciclo de las llamas. La misma asociación es también evidente en el nombre del manantial Katachillay, enumerado por Cobo como la décima *waka* del octavo *ceque* de Chinchaysuyu.

rayo, chuqi illa o illapa [rayo/trueno/relámpago¹¹] - granizo, quwa o chuqi chinchay

Estos dos elementos frecuentemente aparecen juntos. Polo de Ondegardo cuenta que el trueno es el que manda el granizo, la lluvia, el hielo y otros fenómenos atmosféricos (1985 [1584-85]: B5v/278). La misma tradición se encuentra hoy día en las comunidades aymaras, donde Illapu manda a Akarapi, el espíritu del granizo, de la nieve y de otros fenómenos atmosféricos; en este caso el granizo es masculino (abuelo), como también lo es el trueno (Berg Osa 1985: 15; 104). La relación de hanan *versus* hurin es una de dominación: el que manda frente al que obedece.

El Inca Garcilaso de la Vega, siguiendo a Blas Valera, cuenta un mito en el cual el trueno es masculino y el granizo femenino:

¹¹ El término quechua no diferencia entre los tres y los incluye a todos. En castellano se utilizará el término trueno para referirse a los tres juntos.

Dizen que el Hacedor puso en el cielo una donzella, hija de un Rey, que tiene un cántaro lleno de agua, para derramarla cuando la tierra la ha menester, y que un hermano de ella lo quiebra a sus tiempos y que del golpe se causan los truenos, relampagos y rayos. Dizen que el hombre los causa, porque son hechos de hombres feroces y no de mujeres tiernas. Dizen que el granizar, llover y nevar lo hace la donzella, porque son hechos de más suavidad y blandura y de tanto provecho. (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: 97)

Las dos versiones de la relación entre el trueno y el granizo, presentadas aquí, demuestran que la relación hanan-hurin puede expresarse de maneras diferentes (aquí dominación o género), preservando la misma relación relativa de hanan versus hurin entre los elementos de la pareja. El fenómeno ilustra también la dificultad potencial de revelar esta relación utilizando algunas características separadas de cada elemento fuera de un contexto común.

El rasgo distintivo interesante de estos dos elementos es su vínculo con las dos estrellas que componen la segunda pareja. La tigrilla que representa el granizo recibe en el dibujo el nombre de Chuqi Chinchay, dado aquí también al Lucero de la Tarde. El trueno se llama Chuqi Illa, el nombre adscrito por Guaman Poma al Lucero de la Mañana¹² (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 79/79). La asociación confirma que ambos elementos, el trueno y el granizo, constituyen una pareja. Además, es una prueba interna de la existencia de vínculos verticales entre las parejas.

El *quwa*, según las convicciones actuales de los habitantes de Kawri, es un pequeño felino portador del rayo y del granizo que toma para su servicio a los hombres muertos por el rayo (Casaverde en Núñez del Prado Béjar 1970: 96); una descripción similar se encuentra en el diccionario de Lira: “Kkówa. Un animal parecido al gato montés, y que es un intermedio entre onza y el gato doméstico. Nubarrón que presagia granizada, nube grande y negra” (1944: 476).

arco del cielo, kuchi o turu manya - pukyu [fuente]

En las tradiciones sobre la fundación del Cuzco la aparición del arco iris doble sobre Manqu Qapaq en el cerro de Wana Kawri es entendida como una señal buena, pero sin ninguna explicación. Según varios testimonios del área de Cajatambo del siglo XVII, el arco iris era asociado con la abundancia de la lluvia y con la primera precipitación del año:

¹² Guaman Poma escribe que Chuqi Illa era el nombre del “lucero”; ambas estrellas de la segunda pareja del altar son “luceros”; sin embargo Guaman Poma declara que Chuqi Illa era un “hermano” del Inqa (1993 [¿1614?]: 80/80), refiriéndose entonces al lucero masculino.

[...] y la misma ofrenda le hacen al harco iris que llaman heque o turmanya quando aparece a las primeras llubias pidiendole les de aguas para sus chacras. (Duviols 1986: 228)

[...] le ofresiesen arina de mais y coca [...] al harco iris que llaman quilli turmanya porque trae las aguas y llubias. (Duviols 1986: 193)

En otros testimonios de la misma colección el arco iris era una señal de la próxima muerte. Dicho simbolismo existe hoy en día en las comunidades aymaras, donde el arco iris es un pronóstico de la lluvia: si aparece bajo, la lluvia será abundante; si aparece alto, la lluvia no vendrá. El espíritu del arco iris puede también inducir la enfermedad (Berg Osa 1985: 98).

Dentro del esquema hidráulico en el valle del Colca (descrito más adelante), la lluvia y la nieve son consideradas hanan y el manantial es considerado hurin (Valderrama y Escalante 1988: 209). Por consiguiente, la pareja arco iris - fuente representa la lluvia, o el agua de arriba, versus el agua que emerge de abajo.

La oposición arco iris - fuente aparece en los testimonios de Cajatambo. En el centro del pueblo de Mangas se encontraba una fuente llamada Rimay Pukyu, “La fuente que habla”. Dentro de la fuente moraba una deidad femenina, Anco Anaco, la hermana de los cerros-mallkis que protegían al pueblo. Anco Anaco aparecía a veces en la fuente en forma de una mujer enorme. Las aguas de la fuente eran recogidas por las mujeres solteras en un cántaro llamado también Anco Anaco. Se le dedicaban ofrendas para tener suerte en las casas nuevas, para la abundancia del agua en la fuente y una buena cosecha, y para la adivinación. Durante la ceremonia una figura de mujer solía aparecer en el agua del cántaro; sin embargo, a veces en su lugar aparecía encima del cántaro un arco iris, fenómeno interpretado como signo de la muerte próxima de algún participante y, quizá también, como una promesa de prosperidad:

[...] un cantaro grande donde le hablaba el demonio y en forma de una muger y algunas veces les paresia y algunas veces se levantan yris como arco de sielo y era señal que auia de morir algun yndio y para sus repajas de cassas llevan un cantaro al puquio rimai puquio y alli le hacen sacrificios de sebo y coca al dicho puquio porque tiene abuso que es una mama que parece en forma de muger que es la Madre que cria el Agua y dueño del puquio [...] (Duviols 1986: 359; véase también 340, 342, 345, 382, 383)

En este mito ambos elementos, el arco iris y la fuente, se oponen mutuamente, ya que aparecen alternativamente. La fuente es femenina y el género del arco iris queda sin mencionar.

Murúa también menciona una asociación entre los dos elementos:

[...] arco del cielo, a quien llamaban cuychi, les fue siempre cosa horrenda y espantable, y temían por lo que les parecía las más veces para morir o venirles algún mal. Reverenciábanlo y no osaban alzar los ojos hacia él. Si lo miraban no se atrevían a señalarlo con el dedo, entendiendo que se morirían o que se les entraría en la barriga, y tomaban tierra y untábanse con ella la cara y la parte y lugar donde les parecía que caía el pie del arco; le tenían por cosa temerosa, y que allí había alguna huaca u otra cosa digna de reverencia. Otros decían que salía el arco de algún manantial o fuente y que si pasaba por algun indio, moriría o le sucederían desastres y enfermedades. (Murúa 1986 [1613]: 438-439)

Earls y Silverblatt citan una tradición recogida por S. Campión cerca de Ayacucho, la cual combina ambos elementos: “[...] el arco iris que sale de los puquiales más bravos [...] es hembra y macho. La hembra está dentro del puquial, el macho está encima” (Campion en Earls y Silverblatt 1976: 319).

Los autores la interpretan como una descripción de naturaleza dual, masculino-femenina, del arco iris. Sin embargo, parece que la descripción no se refiere al arco iris solo, sino a una pareja compuesta del arco iris encima del “puquial”, la cual está descrita aquí como una pareja masculino-femenina. El arco iris, un macho, está por encima, y la fuente, una hembra, por debajo. La descripción concuerda con la representación de la misma pareja en el altar y demuestra ambos rasgos: el vínculo entre ambos componentes, que también aquí aparecen juntos, y su relación masculino-femenina.

Pillqu mayu *[Río Pillqu] - [riachuelo o canal que emerge de la fuente]*

La naturaleza femenina de los lagos y de las fuentes en el siglo XVII es evidente en el “Formulario e institución de curas” de Pérez Bocanegra, donde entre las preguntas recomendadas para la interrogación de los indios sobre sus creencias aparece:

Dicese a las fuentes, y a las lagunas, y a los manantiales, adorandolas, y haciendoles bailes, y vistiendolas como mujer en un cantarillo, y dandoles de comer: O madre fuente, laguna, o manantial, dame agua sin cessar, orina sin parar? (Pérez Bocanegra 1631:133)

En el mismo texto, el mar aparece como la madre y el origen de la lluvia: “No lloviendo y secandose tu chacra, sueles adorar las nubes, y decirles rogando: O madre mar, del cabo del mundo llueve, y rocia pues te adoro?” (Pérez Bocanegra 1631: 133; véase también Polo de Ondegardo 1985 [1584-85]: 281).

Valderrama y Escalante han estudiado las percepciones contemporáneas del agua en el valle del Colca. Su trabajo revela un completo sistema hidráulico masculino-femenino: el mar, los lagos y los manantiales son femeninos; los ríos que salen de los glaciares y de las nevadas que cubren los picos de los cerros - Wamanis - u otras aguas asociadas con ellos son masculinos; las corrientes de agua pueden crear parejas masculino-femeninas; todas las aguas corrientes finalmente llegan al mar, de donde retornan en dos formas: como aguaceros y a través de canales subterráneos que conducen el agua al fondo de los manantiales. La lluvia y la nieve se consideran hanan (Valderrama y Escalante 1988: 95-105, 206-209).

En el dibujo del altar, Pillqu mayu es un río grande que emerge entre los cerros dibujados dentro del círculo de Pacha Mama y corre abajo y - notablemente - fuera de los bordes de la "casa". Según el esquema descrito es un río masculino. La razón por la cual atraviesa el borde y corre fuera del lado derecho del altar podría ser que tiene que alcanzar el mar al otro lado sin cruzar la línea central. Esto podría sugerir que el autor pensó en una imagen tridimensional del altar. El otro componente de la pareja es la corriente de agua que sale de un manantial, femenino según el esquema presentado.

La idea de masculinidad y feminidad unidas para proveer del agua necesaria para la vida de la gente se expresa de varias formas. En el valle del Colca el agua que corre dentro de los canales de riego une las aguas masculinas del cerro con las aguas femeninas del manantial, considerado la esposa de este cerro y a los ojos de los habitantes del pueblo representa la unión de ambos (es también la unión de la lluvia y la nieve - hanan - que caen sobre el cerro con las aguas hurin del manantial. Véase Valderrama y Escalante 1988: 209). La unión masculino-femenina se expresa también a través de otra oposición entre el agua que fertiliza los campos del pueblo y los campos mismos. Este aspecto se hace evidente en el valle del Colca durante la ceremonia de limpieza del canal, cuando las mujeres se paran encima de este en la parte cercana al pueblo con sus pies en los dos bordes del mismo en el momento en el que el agua comienza a correr por dentro. En el pueblo de Chuschi las fuentes de agua pertenecen a los Wamanis y solamente los varones pueden participar en la limpieza ritual del canal, comenzando en los cerros y terminando en el pueblo; sin embargo, en esta ocasión su vestido incluye *lliklla*-s, mantas de mujeres. Un grupo de mujeres espera a los varones en el campo de maíz. Cuando el agua entra al campo, otras mujeres cantan que ellas también están limpias y listas (Isbell 1978: 139; 199). Según esta descripción, parece que se asocia a los varones con los orígenes del agua en los cerros y a

las mujeres con los campos del pueblo y con el canal. El acto mismo de traer el agua al pueblo tiene características de ambos géneros manifestadas en los varones vestidos con *lliklla*-s.

Ambas ideas – una, la clasificación masculino - femenina de las fuentes del agua; la otra, la del agua masculina *versus* el canal femenino que trae el agua al pueblo- se encuentran juntas en el mito de Huarochiri que cuenta la historia de Pariacaca y Chuquisuso. Esta fue la dueña de un lago pequeño, creado por un manantial, que apenas satisfacía su demanda de agua. Pariacaca, atraído por su belleza, al principio disminuyó el flujo de agua y después se lo “dio” de nuevo a ella, en retorno por una promesa de coito. A causa de la demanda y resistencia de Chuquisuso, Pariacaca hizo algo más - construyó y amplió un canal que trajera al campo de Chuquisuso las aguas de un río. A pesar de que Pariacaca era el constructor, el mérito según los pueblerinos pertenecía a Chuquisuso, la que lo hizo construir, y era ella su dueña. Durante la fiesta de la limpieza los varones que limpiaban el canal conducían consigo a una mujer, que cumplía el papel de Chuquisuso (Taylor 1987 [¿1608?]:120-143). En el mito se puede ver la clasificación de los orígenes del agua - el lago y el manantial femeninos (de propiedad de Chuquisuso) versus el río masculino (de propiedad de Pariacaca), ambos necesarios para sostener la vida, y la clasificación de su papel frente a los pueblerinos - Pariacaca como el origen del agua y Chuquisuso como la que provoca el don del agua para el pueblo y es la dueña del canal. La unión de los dos géneros en el agua del canal está simbolizada por el grupo de limpiadores que conducen a una mujer, semejante a los varones vestidos con *lliklla*-s en el ejemplo anterior.

En el dibujo del altar la corriente que sale del manantial traza una línea recta y sugiere un canal de riego (Duviols 1997a). Fuera de la oposición masculino-femenina de los orígenes del agua, el río de montañas versus el agua del manantial, la misma pareja puede también representar el agua masculina versus el canal de riego femenino.

qari, hombre - warmi, mujer

La pareja humana, el varón al lado derecho heráldico, la mujer al lado izquierdo, está alojada cerca del centro.

Pacha Mama o Kamaq Pacha - Mama Qucha

El mar aparece en la mayoría de tradiciones como una figura femenina, una madre o una esposa. En un mito de Huarochiri es la esposa de Pacha Kamaq llamada Urpay Wachaq, la madre de dos hijas y la dueña de los peces (Taylor 1987 [¿1608?]: 52-73). Bajo el mismo nombre aparece en los testimonios de Cajatambo:

[...] el dicho malqui Auca Atama y su madre Vrpay Vachac vinieron del mar donde tuieron su pacarina y quando mochavan el dicho malqui era para tener salut chacaras comida y quando mochahuan al ydolo Vrpay Vachac era para tener llubias. (Duviols 1986: 405-406)

El Inca Garcilaso de la Vega cuenta sobre el culto de Mama Qucha entre la gente de la costa:

Es de saber que generalmente los indios de aquella costa, en casi quinientas leguas dende Trujillo hasta Tarapaca, que es lo último del Perú, norte sur, adoravan en común a la mar [...]; adorávanla por el beneficio que con su pescado les hazía para comer y para estercolar sus tierras, que en algunas partes de aquella costa las estercolaban con cabeças de sardinas; y assí le llamavan Mamacocha, que quiere decir madre mar, como que hazía oficio de madre en darles de comer. (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: 255-256)

El mar es invocado como madre y como el origen de las lluvias (Pérez Bocanegra 1631: 133; Polo de Ondegardo 1985 [1584-1585]: 281). En el valle del Colca “Mama Qucha” se entiende como “madre del lago” y designa a una deidad femenina que mora adentro. La deidad femenina del mar se llama Lamar Qucha (Valderrama y Escalante 1988).

La naturaleza femenina de Pacha Mama ya fue analizada extensamente por Mariscotti de Görlitz (1978). El nombre doble “Pacha Mama Camac Pacha” aparece en varias fuentes:

Es cosa comun entre los Indios adorar a la tierra fertil, que es la tierra que llaman Pachamama, o Camac pacha, derramando chicha en ella, o coca o otras cosas, para que les haga bien. (Instrucion 1985 [1584-1585]: A2r/255)

[...] adoran [...] a la tierra fertil que llaman pacha mama camac pacha [...] (Duviols 1986: 451)

Ricardo (1951 [1586]: 21) anota: “Camacpacha. tierra fertil”. Gonçalez Holguin (1952 [1608]: 524) escribe: “Fertil tierra o tiempo. Camak pacha o camamamak allpa o huata”. Murúa separa los dos nombres: “[...] y ansí adoraban la tierra fértil, que llaman camac pacha, y la tierra nunca cultibada que dicen pacha mama [...]” (Murúa 1986 [1613]: 423). Según esta última descripción, puede tratarse de

dos entidades distintas asociadas con la tierra o de dos aspectos de una entidad; los géneros de las dos partes no se mencionan en la descripción.

Los argumentos encontrados en la literatura a favor de clasificar a “Camac Pacha” como una entidad masculina separada de la entidad femenina Pacha Mama son los siguientes:

- El término “*camac*” se refiere a personajes masculinos;
- Murúa separa las dos entidades “Camac Pacha” y “Pacha Mama”;
- Dentro del modelo del altar, según el cual el lado derecho heráldico es completamente masculino frente al izquierdo heráldico femenino, Pacha Mama Kamaq Pacha se encuentra en el lugar donde debería estar un elemento masculino.

Se puede contra-argumentar que la palabra *kamaq* sí aparece como rasgo de deidades femeninas, en contextos que indican el significado de crear o dar vida. He aquí dos ejemplos.

La raíz *kama* aparece en la oración dirigida a la deidad femenina del maíz en la fiesta de cosecha celebrada en mayo, Aymuray Killa, descrita por Guaman Poma de Ayala:

Maio aimorray quilla en este mes ofrecian otros ganados grandes pintados de todas las colores- en esto de aymoray ay otras fiestas chicas - dicen que hallando una masorca que nasen dos juntas- o papas- y de rrecoger la comida y lleuallo a casa o al depocito para guardarse en las cullunas- chauays- pirua - que son barriles - hazen muy mucha fiesta y borrachera cantan “¡Hara wayú, Hara wayú, illa zará! Kamaway. Mana tukuqta zurqusqayki. ¡Illa Mama Aquyá! [¡Racimo del maíz, Racimo del maíz, Maíz tesoro! Críamela. Sin fin te arrancaré hincado. ¡Señora Tesoro Antepasada!]. (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 245/247; transcripción y traducción entre corchetes de Szeminski 1997: 103-104; énfasis nuestro)

En “Ritos y tradiciones de Huarochiri” la raíz *kama* describe a una deidad femenina Chaupiñamca:

7. *kay Chaupiñamucas ancha runa kamaq karqan warmipaq, qaripaqri pariacaca* / Chaupiñamca poseía grandes poderes para animar a los seres humanos; ella animaba a las mujeres y Pariacaca a los hombres. (Taylor 1987 [¿1608?]: 223; énfasis nuestro).

Estos ejemplos demuestran que la forma *kamaq* puede aplicarse igualmente a personajes femeninos y masculinos.

Según la distinción que hace Murúa, Kamaq Pacha es la tierra fértil en contraposición a Pacha Mama, que es la tierra no labrada. A partir del contexto podemos traducir *pacha* como “tierra”; la traducción del término *mama* generalmente aceptada es “madre”; *kamaq* es “el que crea o anima o da

fuerza vital” (Taylor 1987 [¿1608?]). Tenemos aquí entonces a Kamaq Pacha, la tierra labrada que da vida o anima, *versus* Pacha Mama, la tierra virgen que no lo hace. Si separamos las dos como entidades diferentes y adscribimos a las dos géneros diferentes, vamos a obtener la oposición de la tierra labrada que es el donador-de-vida masculino, frente a la tierra virgen femenina que es la madre que no da vida; esto implicaría que:

1. El cultivo de la tierra la convierte en una forma masculina.
2. Pacha Mama es una madre (en sentido pre-cristiano); una virgen eterna que nunca da vida.

Parece obvio que para ser una madre la tierra tiene que ser femenina al tiempo de su fertilidad; resulta entonces que según la información apuntada por Murúa, Kamaq Pacha era el aspecto fértil de Pacha Mama; en tal caso ambos aspectos debieron ser vistos como femeninos y el acto de cultivar transformaba la tierra del estado de virginidad al de fertilidad.

Se puede sugerir que Kamaq Pacha es un mundo que crea o anima, distinto de la tierra; un consorte de la Pacha Mama que es la tierra virgen y fértil. Szeminski sugiere que la raíz *pacha* aparece como base para honoríficos masculinos (Szeminski 1997: 69). Adalid Prado, un informante quechua de Cochabamba¹³, afirmó que Kamaq Pacha significa Señor Sabio. Sin embargo al presente faltan datos para desarrollar tal idea. Además hay varias contraindicaciones:

a. Casi cada complemento en el universo andino puede subdividirse sucesivamente, y los resultados de la subdivisión naturalmente se relacionarán como hanan y hurin.

b. Dentro del esquema examinado tendríamos que descuidar a Pacha Mama, una figura tan importante del mundo andino, o asumir que en este caso la pareja se transforma en una trinidad. El último punto se evaluará mas adelante.

Los dos componentes que aparecen a este nivel son la Pacha Mama y la Mama Qucha, ambos personajes de características femeninas prominentes con asociaciones de maternidad, de alimentación y de muerte. Por consiguiente, *no constituyen una pareja* en el sentido de las otras parejas representadas en el altar.¹⁴ El significado de las dos se discutirá dentro del análisis de la estructura del altar.

¹³ La conversación con este informante tuvo lugar en la ciudad de Jerusalén.

¹⁴ Además, no se encontró ninguna tradición que describa ambos componentes como una pareja, cualquiera que fuera su relación mutua. El único caso podría ser un mito de Huarochiri sobre Cahuillaca, la cual, después de huir de Cuniraya, recibe dentro del mar una visita de Urpayhuachac (Taylor 1987 [¿1608?]: 70-71), un cuento que apoya la idea de dos mujeres que se visitan una a la otra.

Los ojos. imay mana ñawraykunap ñawin [los ojos de toda la clase de cosas] - árbol mallki [antepasado]

La información sobre los “ojos” es escasa e indirecta. Según la información encontrada en los diccionarios, los ojos en quechua y aymara tienen significados y asociaciones múltiples. En aymara aparece:

- Ojos: Nayra. (Bertonio 1984 [1612]: 338a)
- Nayra, Vn grano de alguna semilla, Tonco, vel hupa nayra, Vn grano de mayz, quinua, etc. (Bertonio 1984 [1612]: 232b)
- Nayratha: Ante todas cosas, o primeramente.
- Nayrauri: El primero en qualquiera cosa, Hilauri.
- Nayra pacha, micca, vel hualu pacha: Antiguamente. (Bertonio 1984 [1612]: 231b)
- Hila, vel nayra. Primero. (Bertonio 1984 [1612]: 133b)

Los significados en quechua (omitiendo las numerosas variantes de los significados más comunes, que son ojo, punto, punta o hueco y el significado de cara) son los siguientes:

- Ñauí. Ojos, o fiel del peso, o punta, o vista, o rostro, o haz. (González Holguín 1952 [1608]: 258)
- Ñawi: [...]. Agujero de algunos objetos. [...]. Manantial de agua que aparece a flor de la tierra. [...]. Yema de las plantas. (Lira 1944: 705)
- Ñawin: Parte medular de una cosa, lo mejor de lo mejor.
- Akha ñawin: Lo primero y bueno de la chicha.
- Ñawin kúka: La cosa [coca?] en esencia, o lo preciosa más. (Lira 1944: 706)
- Aca ñahui - la espuma sobrenadante [de la chicha].[...]Esta espuma contiene aceite, mucha levadura y algo de material extraño. **(Cutler y Cárdenas 1981: 253) [No está en la bibliografía].**
- Ñawin: 1. Ojo de manantial. 2. adj. Fig. Reciente (relativo a algunos productos que se elabora); la primera parte que se saca. (Cusihuamán 1976: 96)
- Ñawi: 1. Ojo del tubérculo. 2. Hoyo abierto para depositar la semilla de maíz (usado en Chumbivilcas). (Beyersdorff 1984: 259)
- Ñawichay: [...]; Pelar bien las papas en los ojos o puntos donde nace la planta.
- Ñawiramuy. Empezar a brotar la planta en la semilla. (Joaquín Herrero y Sánchez de Lozada 1983: 259)
- Ñawi. [...] Las dos primeras hojas de las plantas que brotan. (Perroud y Chouvenec 1970: 355)
- Ñawi muku. phutu. Yelma, brote o renuevo de las plantas. Germinación, excrecencia o protuberancia. (Perroud y Chouvenec 1970: 355, 426)
- Ñawi - huecos negros en el cielo (Adalid Prado en la dicha conversación del año 1998).

En el siglo XVI, tenemos evidencias de los significados siguientes:

aymara - ojos, grano de semilla, el primero.

quechua - ojos, punta, punto, la parte que enfrenta al observador.

En el siglo XX:

quechua - manantial, retoño/yema o germinación, esencia, hueco, punta, lo mejor, lo primero, estrella negra.

El sentido de “hueco” aparece también en el castellano del siglo XVIII (Diccionario 1990 [1737]); el sentido de “manantial” está documentado por el castellano del siglo XX (Pagés y Pérez Hervas 1907). Sustrayendo estos dos sentidos, el término “ojos” está asociado con grano, el brotar las plantas de su semilla, esencia, primordialidad y el cielo nocturno. Dada la locación subterránea de los “ojos” en el dibujo, esta información sugiere que se trata de granos, o proto-granos de semilla, orígenes subterráneos primordiales de la flora (quizás también de la fauna).

Tradiciones surperuanas sobre los orígenes de las plantas cuentan que la cañihua fue robada de las estrellas (“Del zorro que quería ir al cielo”, López y Sayritupac Asqui 1985).¹⁵ Adicionalmente, que las estrellas son el origen de la quinua, pero ellas bajan por la noche a la tierra para robar papas (“El joven que subió al cielo”, Lira 1990).¹⁶

En estas tradiciones los orígenes de las plantas cultivadas son el cielo nocturno (cañihua y quinua) y la tierra (papas). En ambos casos las semillas, que son de propiedad de las estrellas, tienen el poder milagroso de multiplicarse; unos granos bastan para llenar la olla. Las asociaciones encontradas aquí están de acuerdo con las presentadas líneas arriba para los significados de los ojos.

Los dos cuentos parecen ser versiones de la misma tradición sobre el origen de las plantas cultivadas. En el primer caso el género de la estrella no está definido. En el segundo caso la quinua es una contribución de la estrella, una mujer joven, al casarse con un varón humano.

En las “Fábulas y mitos de los incas” se atribuye a Mama Waqu, la mujer/hermana de Manqu Qapaq, la siembra de la primera planta de maíz, hecho por el cual era venerada (Molina 1988 [¿1575?]: 118). Mama Waqu como la cultivadora del primer maíz aparece también en los testimonios de

¹⁵ Un zorro se fue a una fiesta en el cielo con la ayuda de un cóndor. Después de la fiesta se quedó en el cielo con una estrella. Ella le dio una olla y un solo grano de cañihua para preparar sopa. Durante la ausencia de la estrella el zorro añadió a la olla algunos granos de cañihua más y la comida milagrosamente se multiplicó y se derramó de la olla cayendo al suelo. Castigado por la estrella, el zorro trató de volver a la tierra. Cuando cayó del cielo, los granos de cañihua se dispersaron por todo el Altiplano.

¹⁶ Las estrellas, en forma de mujeres jóvenes, bajaron a la tierra por la noche para robar papas. Una de ellas fue cautivada por un joven, hijo del dueño de la chacra; el joven la obligó a casarse con él. Después de un tiempo la estrella se escapó y volvió al cielo. Su marido, ayudado por un cóndor, la siguió allá. En su casa la estrella le dio una cucharada de quinua para cocinar. Cuando se quedó solo, el marido tomó algunos granos más del depósito de la estrella y los añadió a la olla. La comida milagrosamente se multiplicó, desbordó la olla y cayó al suelo. El marido para borrar las huellas enterró los restos de la quinua en la tierra.

Cajatambo (Duviols 1986: 466). En el dibujo de Guaman Poma de Ayala la mujer siembra el maíz (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 1156/1166). Según el trabajo ejecutado por Isbell en el pueblo de Chuschi la semilla pertenece a las mujeres; solamente ellas pueden ponerla en la tierra, y la semilla para la primera siembra de una pareja joven es regalada por los parientes femeninos de ambos novios (Isbell 1978: 57).

Una información adicional sobre los “ojos” puede tal vez obtenerse estudiando su representación gráfica. Una vez pregunté a mi informante sobre el posible significado de los *ñawi*, diciendo solamente que aparecen en algún dibujo. Contestó que eran diferentes según el contexto y preguntó qué forma tenían. Al oír que se trataba de círculos pequeños con un punto adentro, dijo que “los Inqas tenían mucho saber de la astronomía y conocían a los huecos negros, y de esta manera tradicionalmente los marcaban” (Adalid Prado en la conversación de 1998).

Círculos semejantes con un punto adentro aparecen como marcas sobre dados utilizados para un juego ceremonial de azar llamado “Huayro” (Hocguenghem 1987: 153 y fig. 163). El juego está mencionado por Guaman Poma de Ayala en el mes de Inqa Raymi:

Abril. Inca raymi Quilla. En este mes ofrecían unos carneros pintados a las dichas uacas idolos dioses comunes que había en todo el reino y con ello tenían muchas ceremonias y el dicho Inga tenía muy grande fiesta; convidaba a los grandes señores y principales, y a los demás mandones y a los indios pobres y comían y cantaban y danzaban en la plaza pública en esta fiesta cantaba el cantar de los carneros - puca llama - y cantar de los rios, [...] En este mes está la comida madura, y así comen y beben y se hartan la gente del reino a costa del Inga. Y este mes las aves del cielo y los ratones tienen que comer - todo el mes juegan los señores principales al juego de riui choca tejo al uayro de ynaca pichica, de hilancula, y de Challcochima, juegan otros juegos y regocijos tiene todo el reino en este mes de abril [...] (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 243/245)

Este y otros juegos de azar aparecen en numerosas descripciones en el contexto de la muerte de un adulto como parte del rito de duelo (Karsen y Rivet en Hocguenghem 1987) y, según el análisis de Hocguenghem, tienen un significado asociado al rito agrario, donde el juego de azar significa el intercambio entre la gente y los antepasados muertos (1987: 144-156). El uso de la misma marca sobre los dados de juego está confirmado por otros investigadores (Hocguenghem 1987: 151). **El dado presentado en la fotografía** estaba en uso hacía poco, según el informante y el propietario habitante de Pidling, Ecuador, para el juego ritual Huayru ejecutado sobre la barriga del muerto. Los resultados se contaban con los granos del maíz. En otras descripciones se menciona piedras pequeñas, granos de maíz o frijoles (Hocguenghem 1987: 150-152). El Huayru era practicado en Ecuador, Perú y Bolivia en

los velorios al lado del cuerpo del difunto, jugando sus bienes. Los círculos punteados sobre los dados parecen por lo tanto asociarse con la agricultura, la semilla, la suerte y el culto de los muertos.

La misma asociación entre ojos y semillas puede encontrarse en la iconografía Paracas, donde las imágenes invertidas de las cabezas de personajes aparecen con pallares en lugar de ojos (Euribe 1990).¹⁷

La asociación entre el cielo nocturno y el mundo subterráneo, ya vista en el caso de las llamas y el agua, es evidente otra vez en la asociación entre los *ñawi* y la semilla. Tal vez puede vérsela igualmente en los dos nombres de un lugar mencionado en los testimonios de Cajatambo del siglo XVII como un sitio de los “ydolos y malquis” llamados (uno o todos) “Capcha Rurai Maichachin”. El nombre del lugar aparece en dos formas: “Nauin Rara” y “Varanpa Nauin” (Duviols 1986: 369). La palabra “*ñawi*” funciona en este caso como un sustantivo (en el primer caso “*rara*” quiere decir un grupo o manada de algo y se añade al sustantivo, en el segundo caso “*ñawi*” es la última parte del nombre, donde tiene que figurar el sustantivo). Los sentidos de los dos nombres serían Ñawin Rara, Colección de Ojos/Granos, y Waranpa Ñawin, Ojos/Granos de la Estrella. Estas interpretaciones, sin embargo, son provisionarias.

Hay informaciones más directas sobre el árbol-*mallki*. Según los diccionarios del siglo XVII la palabra *mallki* indicaba, entre varias palabras que significan “árbol”, uno cultivado y fructífero, opuesto al árbol seco, silvestre o infructuoso:

- Arbol silvestre. Hachha.
- Arbol de huerta o frutifero ruluk mallqui, o mallqui.
- Arbol presso. Cauçak o cappiyak. Kumirllarak Komir rac.
- Arbol seco. Chaqui huañuscca.
- Arbol que ahija, o tiene muchos hijos de la rayz. Huachhak mallqui, o huachak çara o trigo.
- Arbol alto. Çuni o hahuahachha, tacsá. Mediano, yura chico la mata baxa, o matorral.
- Arbol infrutifero. Vrhua o Vpa hachha manaruruk. (Gonçalez Holguin 1952 [1608]: 415-416; énfasis nuestro)

La palabra *mallki* significa también una planta de semillero:

- Malqui: La planta tierna para plantar.
- Malqui: Qualquiera arbol frutal.
- Mallquini. Plantar, o transplantar.

¹⁷ Sin embargo, una interpretación de esta representación requiere un análisis completo del simbolismo en los textiles Paracas.

Mallquisca. Cosa plantada. (González Holguin 1952 [1608]: 224)

Según Pachacuti Yamqui Salca Maygua, el árbol era un símbolo de los antepasados, tanto maternos como paternos, de Manqu Qapaq y sus frutos representaban a todos los Inqa:

Que eran tres ventanas, que significaban la casa de sus padres, de donde descendieron. Los cuales se llamaron: el primero Tampu T'uqu; el 2º Maras T'uqu; el 3º Sutiq T'uqu, que fueron de sus tíos abuelos maternos y paternos; que son como este: Inqap tampu t'uqun, o Inqap paqarinan, yurinán kaqpa unanchan. En lengua general se llama Paqariq Tampu T'uqu. Estos dos arboles significaban a sus padre y madre, Apu Tampu, y a Apacha Mama Achi. Y más lo había mandado Maras T'uqu Sutiq T'uqu que los calzase raíces de oro y plata. Y los hizo que colgase en los dos arboles frutas o pepitas de oro. De manera que llamasen Quri Chawchuq Qullqi Chawchuq Tampu y Wak'an. Que quiere decir que los dos arboles significasen a sus padres, y que los Inqas, que procedieron, que eran y fueron como frutas, y que los dos arboles se habían de ser tronco y raíz de los Inqas. (Santa Cruz Pachacuti 1998 [¿1615?]: f. 8v)

Los españoles encontraron, de hecho, un árbol de oro cerca o dentro de la cueva de Pacariqtambo (Betanzos 1987 [1551]: 288). En el mito de Huarochiri el árbol está asociado a un antepasado paterno (Cuniraya introdujo su semen en el fruto de lúcuma colgado en el árbol al fin de preñar a Cauillaca; Taylor 1987 [¿1608?]: 54-55), o a un antepasado probablemente paterno (los vencedores de los Yuncas están descritos como nacidos probablemente del fruto de un árbol; según una suposición alternativa eran hijos de Pariacaca; Taylor 1987 [¿1608?]: 162-163).

El término *mallki* se utiliza en referencia a las momias de los antepasados muertos y venerados. Los testimonios de Cajatambo del siglo XVII contienen numerosas listas de nombres de los *mallki* -s. Aunque usualmente es difícil establecer el género del *mallki* según su nombre, varias descripciones quizá sugieren que el término designaba a un ancestro masculino:

[...] en el sitio llamado Chupa Caian en vn sepulcro pircado de piedras que desbataron manifestaron dos ydolos malquis llamados Colquis Malqui y Vpias Malqui questaban con otros nueve cuerpos difuntos gentiles que dixeron ser hijos y mugeres de dichos malquis [...] en otros dos sepulcros de piedra manifesto dos ydolos malquis cuerpos difuntos gentiles llamados Nuna Guacho y Guaman Guacho questaban con doce cuerpos difuntos gentiles que dixo ser hijos y mugeres de los dichos malquis. (Duviols 1986: 416)

[...] Domingo Llocella manifesto a Caque Ricapa su mallqui Santiago Xulca Mallqui y su muger Isabel Huanay estaban en sus depositos suntuosos porque mando a sus hijos que por quanto morian en la ley de su gentilidad los enterrasen con sus antepasados. (Duviols 1986: 471) ¹⁸

Las oraciones dirigidas a los *mallki*-s generalmente contienen súplicas para la multiplicación de la gente, de las cosechas y del ganado.

¹⁸ Sin embargo, la clasificación como “malqui” y “su mujer” podría ser un producto del clérigo español.

El árbol aparece también como un símbolo materno: en un poema dedicado a la Virgen María, esta recibe el epíteto de “El árbol de innumerables frutos” (Pérez Bocanegra, traducción de Mannheim, en Zuidema 1982). Se obtuvo datos similares de un informante quechua de Cochabamba, quien asociaba a *mallki* con una mujer o con Pacha Mama, ya que “da muchos frutos” (Adalid Prado en la conversación sostenida en 1998).

Imay mana ñawraykunap ñawin (los ojos de toda clase de cosas) y el árbol *mallki* están situados, según el dibujo, en la tierra. Los *ñawi* representan los granos y la esencia primordial de la flora (tal vez también de la fauna), y el árbol está asociado específicamente con los antepasados, los fundadores del *ayllu* o los progenitores del género humano. Gráficamente, los “ojos” se encuentran dentro de la tierra, como fuentes subterráneas de la energía potencial específica a cada especie de plantas, mientras que el árbol y su fruto se encuentran visibles sobre la tierra. En el orden del desarrollo, los “ojos” son la creación primaria del primer ser de cada especie dentro de la tierra, mientras que el árbol o la planta de semillero son la multiplicación de la especie ya existente sobre la tierra. La cosecha hace posible la vida de los humanos, y los ancestros tienen en su poder su multiplicación.

La asociación entre los antepasados y la cosecha ya ha sido mencionada aquí, en el contexto de la estación húmeda. El carácter de esa relación puede verse en la estructura de los santuarios de los antepasados encontrados en el siglo XVII en el área de Cajatambo: la figura central del progenitor *mallki* estaba rodeada por un gran número de *qunupa*-s de varias plantas cultivadas (maíz, papas, coca, etc.) y animales domésticos (Duviols 1986: 415). Un santuario en particular, el del antepasado masculino Awqa Atama, revela el carácter de esta relación:

En el pueblo de San Francisco de Mangas en trece días del mes de henero deste año de mil y seisientos y sesenta y tres [...] auiendo confesado y declarado ante su Merced los indios ministros de ydolos prinsepales de los aillos de Chamas y Nanis que en pueblos viejos de sus dichos aillos tenían muchos ydolos malquis y ydolos conopas ocultos que nunca auían manifestado a los demas señores visitadores de la idolatria [...] y auiendo suuido a lo alto del pueblo [pueblo viejo de Chamas] [...] descubrieron vn gran simulacro y templo del tiempo gentilico que tenía vna placeta y muchos aposentillos alrededor y en medio tres sepulcros pircados con piedra y en el medio lo abrieron y cahuaron y manifestaron al ydolo llamado Auca Atama que era un cuerpo de difunto gentil al qual adoraguan los yndios deste aillo y del aillo de Ananis por ser su primer progenitor y conquistador y fundador de aquel pueblo y en los dos sepulcros questaban a los dos lados los abrieron y cabaron y manifestaron quatro ydolos malquis llamados Poron Tanbo Cunquis Xulcas Pariasca que por dichos ynterpretes dijieron ser hijos del dicho malqui llamado Auca Atama y a los lados de dichos malquis en unas ventanillas a modo de capillitas manifestaron quatro ydolos conopas vno de forma de persona llamado Nauin Tanbo y otro llamado Oncol Tambo que era vna guanca larga de piedra que eran nuevos conopas para el aumento de yndios y vna piedra grande de forma de yriso del mar quera ydolo conopa para el aumento de mais y luego manifestaron vna piedra larga con vetas blancas a manera de jasje que era ydolo conopa para el aumento de papas [...] (Duviols 1986: 414)

La descripción revela una jerarquía entre el *mallki* y las *qunupa*-s de las plantas, que son de alguna manera, sus subordinadas.

En lo que se refiere a las connotaciones masculino-femeninas, el término *mallki* parece asociarse más, aunque tal vez no exclusivamente, con los ancestros masculinos. Las plantas cultivadas y las semillas tienen una asociación femenina en el mito y en la costumbre; tal asociación aparece especialmente en el contexto del matrimonio: la estrella se casa con un hombre y trae consigo la quinua milagrosa; Mama Waqu, la esposa hermana de Manqu Qhapaq, planta el primer maíz y su momia es venerada con la chicha de su campo (Molina 1988 [¿1575?]: 118). La asociación de la semilla con la feminidad y con la alimentación, el culto de Mama Waqu que representa a la madre del *ayllu* y el origen del maíz, junto con el antepasado árbol - *mallki* como su pareja, sugieren que la pareja *ñawi* - *mallki* representa de hecho una pareja de antepasados, donde los *ñawi* simbolizan a una fundadora femenina y el *mallki* al fundador masculino del grupo.

El motivo del progenitor masculino acompañado por la progenitora femenina asociada con la agricultura o identificada con las plantas cultivadas aparece en varias formas. Schwab describe una ceremonia celebrada en Huancayo el 3 de mayo (el tiempo de la cosecha) para conmemorar el descubrimiento de la cruz de Cristo, llamada Invención de la Cruz. Dos grupos de varones, uno llevando vestidos de mujer y el otro llevando máscaras blancas o negras con ojos grandes incrustados y una barba, bailan alrededor de dos árboles, uno adornado con panes, tratando de talarlo. El mismo autor cita también a Arriaga, el cual describe el baile de ayrihua, ejecutado con ramas de sauce adornadas con choclos colgados, y a Nordeskiold, quien a comienzos del siglo XX en Tarija atestiguó una ceremonia de cosecha, durante la cual en medio de un campo se colocó un árbol adornado con choclos distintos por su forma (por ejemplo dos juntos) o tamaño (Schwab en Hocquenghem 1987: 160-170). En los testimonios de Cajatambo aparecen antepasados *mallki*-s rodeados por *qunupa*-s de plantas cultivadas y varios antepasados que tienen mujeres llamadas Mama Sara (Duviols 1986: 5). En fin, hay tradiciones sobre parejas de antepasados, ambos personificados, donde la mujer está asociada con las plantas cultivadas, tales como Manqu Qapaq y Mama Waqu, o la pareja Kuntur Tuqas y Quya Warmi en el área de Cajatambo:

[...] todos los yndios del ayllu de Cotos adoran y mochan al ydolo malqui llamado Condortocas y a su hermana ydolo tambien llamado Coya huarmi por desir que todos los yndios deste ayllu desienden de este dicho malqui y de su hermana Coya huarmi. (Duviols 1986: 333)

[...] y en los días en que se acaba de cubrir alguna casa nueva iban del dicho ayllu todos los yndios y indias asta los muchachos y muchachas con los dichos ministros de los dichos ydolos se juntan en la dicha casa y los ministros traen a la dicha casa el ydolo Coya huarmi y dentro de la casa lo ponen junto a la colca. (Duviols 1986: 335)

Hoy en día el simbolismo de la pareja árbol-ojos puede observarse en las ceremonias de matrimonio del ayllu de Laymi, en el norte de Potosí, donde los regalos rituales a la nueva pareja, llamados con lana, adornados con pequeños “ojos” de la misma y colocados cada uno sobre un palo largo. Las hermanas del novio bailan con los *arcu-s* cantando que hay que plantarlos para que crezcan y lleguen a sus arboles altos (Harris 1986 [1978]: 275).

En el altar dibujado por Pachacuti Yamqui Salca Maygua, en la pareja *ñawi - mallki* el elemento masculino aparece por primera vez en el lado izquierdo heráldico del eje vertical.

Un aspecto interesante sugerido por esta pareja es la oposición entre lo particular y lo común. El término *mallki* representa al primer progenitor, pero también al fundador de cada *ayllu* dentro del grupo más largo y a los antepasados de cada persona (en los testimonios de Cajatambo cada indio interrogado presentó sus propios *mallki-s* o a veces, en casos de mujeres, los *mallki-s* del marido; Duviols 1986: 467-468). Por otro lado, los ídolos de las plantas cultivadas, generalmente femeninos - Sara Mamas, Papa Mamas -, aparecen frecuentemente como las esposas de varios ídolos y *mallki-s*; estas “esposas” no se mencionan con nombres adicionales y más específicos; por ejemplo: “Y assi mismo lez azen chacras a las guacas nombradas Choqueruntu Raupoma al dios Guary y a sus mujeres llamadas Çaras Mamas” (Duviols 1986: 5).

La descripción citada es detallada hasta contener los nombres de los campos dedicados a cada ídolo y cada Sara Mama, sugiriendo que la falta de otros apellidos de las esposas no refleja omisión (de hecho, estas Sara Mamas son maíces ramificados, cambiados cada año). Una situación parecida existe hoy en día en el pueblo de Yanque en el valle del Colca: dos cerros, y los dos ríos que salen de sus nevadas, correspondientes a las dos sayas del pueblo, Yanque Hanansaya y Yanque Hurinsaya, son los *apu-s* llamados Tata Mismi y Tata Waranqante, respectivamente. Cada uno de ellos tiene su propia esposa, dos manantiales que emergen debajo de cada uno de los dos cerros. Ambas esposas se llaman Mama Umahala y son consideradas hermanas (Valderrama y Escalante 1988: 97).

Otra expresión de lo mismo es la generalidad de los apellidos dados a veces a las deidades femeninas, por ejemplo Quya Warmi, Reina Mujer. Zuidema apunta que Mama Waqu y Mama Uqllu son nombres genéricos. Este patrón sugiere que la madre es percibida más como una madre “general”, común para todos, mientras que la diferenciación entre las varias líneas genealógicas está mediada por el padre. Esto revela una característica más de la pareja presentada aquí - “los ojos de toda la clase de cosas” *versus mallki* representan también lo común versus lo particular, como un sentido adicional de la clasificación hurin- hanan.

Algunas observaciones podrían sugerir que la noción de los *ñawi* pudo tal vez referirse también a los animales domésticos. Mariño Ferro (1989) describe una mesa ritual para los difuntos en el pueblo quechua de Chaquilla, Bolivia, donde “puntas” del cuerpo del animal son percibidas como el animal entero o como su mejor parte; *ñawi* puede traducirse como “punta” (González Holguin), y como “esencia” o “lo mejor” (Lira):

En el cuenco donde estaba el corazón antes de adivinar están guardadas las demás puntas del animal sacrificado: la punta del hocico, la punta de la cola. Esas puntas se llaman k'ichira [pedazos pequeños arrancados con dedos y uñas] y, por ser puntas, representan lo mejor de la llama y, a la vez, la llama misma. (Mariño Ferro 1989: 37)

Los testimonios de Cajatambo describen un santuario del *mallki* en el pueblo viejo del *ayllu* Ahas de la reducción de San Geronimo de Copa, cerca a Mangas; el santuario consistía en tres tumbas, con el *mallki* principal Yarua o Yarus colocado en la tumba central, y a sus dos lados dos o tres de sus hijos *mallki*-s acompañados por dos *runa-qunupas* (*qunupas* para la multiplicación de la gente) y una *qunupa* doble para la multiplicación del ganado (Duviols 1986: 397). La estructura es similar al santuario de Chamas pero en este caso las *qunupa*-s del ganado aparecen en lugar de las *qunupa* -s de las plantas cultivadas.

En otros santuarios descritos en el mismo documento los *mallki* -s están acompañados por *qunupa* -s para el ganado y las plantas juntos (Duviols 1986: 415). Según el análisis hecho aquí de la pareja Katachillay - niebla, los camélidos, de manera semejante a las plantas cultivadas, sacan su fuerza vital de las estrellas y del mundo subterráneo.

4. El eje vertical

4.1 Los elementos verticales

Urqu Rara

La constelación ubicada en la cima de la “casa” es llamada Urqu Rara y descrita por el cronista como “tres estrellas todos iguales”. En el dibujo la constelación se compone de cinco estrellas. Hay dos representaciones de la constelación junto con el óvalo, una dentro del altar y la otra al margen de la página. En la versión dentro del altar el cronista enlaza en línea recta la tríada vertical, probablemente para mostrar cuáles son las tres dentro de las cinco. En la versión dentro del altar aparece una estrella adicional, sexta, debajo del óvalo (casi pegada a él); ella está usualmente considerada como parte de la Chakana (la quinta estrella de la Cruz del Sur); sin embargo, en la presentación en el margen de la página la estrella debajo del óvalo también aparece, y parece ser una de las cinco. Es posible que la versión dentro del altar subraye la forma de la constelación misma - una cruz o tres estrellas verticales “iguales” con otras dos a los dos lados, mientras que la versión al margen acentúa una asociación espacial o simbólica entre la constelación y el óvalo (el cual parece “embutido” dentro de ella).

En el margen las tres estrellas enlazadas son las tres estrellas horizontales; esto podría indicar que el cronista no estaba seguro de cuáles eran las tres “iguales” en la presentación común, o simplemente no quiso cruzar el óvalo, escogiendo dentro del altar la posibilidad más probable o la más parecida a la cruz.

El nombre *urqu rara* (grupo o manada de machos, o manada de cerros) indica la naturaleza masculina de la constelación.

Wira Quchan Pacha Yachachip Unanchan, o Tikzi Qapaqpa Unanchan, o T'unapa Pachakayuqpa Unanchan, o kay qari kachun, kay warmi kachun ñiqpa unanchan, payta yuyarina intip intin tikzi muyu kamaq [*símbolo de Wira Quchan Pacha Yachachi, o Tikzi Qapaq, o el uno que tiene a T'unapa como su mayordomo, o el uno que dice “este sea hombre, esta sea mujer”, símbolo para Su memoria, el Sol de los Soles, Tikzi muyu Kamaq*], quiere decir: *Imagen del Hacedor del cielo y tierra.*

Dentro del dibujo del altar el óvalo, símbolo de Wira Quchan, es el elemento más dominante, alojado cerca de la cima de la “casa”.

Wira Quchan aparece como un andrógino o como un ser masculino. Su naturaleza andrógina se muestra en contextos de creación. Es el padre que da vida sin la mujer:

[...] el Hacedor tuvo dos hijos que el uno llamaron Ymaymana Viracocha y el otro Tocado Viracocha [...]. Tenían también estos yndios y por muy cierto y averiguado que el Hacedor ni sus hijos no fueron nacidos de muger. (Molina 1988 [¿1575?]: 53-55)

En las oraciones citadas por Molina a Wira Quchan, se le atribuyen características físicas masculinas y femeninas, y el modo de procreación masculina y femenina a la vez (Molina 1988 [¿1575?]: 82-85; paleografía, transcripción y traducción de las oraciones en Szeminski 1997: 57-63).

Por otro lado, Wira Quchan siempre recibe epítetos masculinos. En una oración al mismo registrada por Molina, la palabra que describe al Inqa, titulado en la oración “el hijo de Wira Quchan”, es *churi* (Molina 1988 [¿1575?]: 90; Szeminski 1997: 51-52) -un término para el hijo del varón. En otra oración registrada por Molina y dirigida a Pacha Mama, el Inqa está descrito como un hijo de Pacha Mama, y la palabra que se usa aquí es *wawa* (Molina 1988 [¿1575?]: 91,125; Szeminski 1997: 52-55)- es decir el hijo/hija de la mujer. En otra oración consignada por dicho clérigo el término *churi* describe también al día (*punchaw*) como al hijo de Wira Quchan (Molina 1988 [¿1575?]: 87-88, 123-124; Szeminski 1997: 45-48). Parece entonces que en estos casos Wira Quchan es percibido como masculino más que como femenino. En las oraciones registradas por Pachacuti Yamqui Salca Maygua, Wira Quchan recibe el epíteto masculino *apu* - Señor (Santa Cruz Pachacuti 1993 [¿1615?]: f. 9v; Szeminski 1997: 64-67)¹⁹; en las oraciones registradas por Guaman Poma de Ayala, Wira Quchan recibe el epíteto *yayá* - padre (Guaman Poma 1993 [¿1614?] 51/51, 285/287; Szeminski 1997: 95-96, 107-108). Además, mientras que a veces se menciona a mujeres como sus parejas sexuales - Cobo lista la *waka* “Mamararoy” como la morada de las mujeres de Wira Quchan (Rowe 1981: 228, Ch-8:8), Molina menciona que Wira Quchan no tenía mujeres propias porque todo era suyo (Molina 1988 [¿1575?]: 78) - no se le atribuye nunca socios sexuales masculinos.

En el mito de Huarochiri, Cuniraya Viracocha se comporta como un ser masculino frente a Cahuillaca y a la hija de Urpay Wachac (Taylor 1987 [¿1608?]: 52-73).

Los argumentos a favor de la presentación masculina de Wira Quchan no son inequívocos:

¹⁹ Sin embargo, Núñez del Prado Béjar lista dos *apu-s* femeninos en el distrito de Písaq, Cuzco: Apu Pukarapantillijlla y Apu Ñusta (1970: 81).

- Las descripciones de Molina y de Cobo podrían reflejar el concepto de Dios masculino de los cronistas españoles, más que el de los informantes. Por otro lado, las palabras de Molina ya citadas arriba -“Tenían también estos yndios y por muy cierto y averiguado que el Hacedor ni sus hijos no fueron nacidos de muger” (Molina 1988 [¿1575?]: 55)- indican que investigó extensivamente este tema.
- Las fechas de la composición de las varias oraciones quechuas no están definitivamente establecidas; podrían ser de la época colonial, cuando la imagen masculina del dios cristiano ya había influido en las nociones nativas.²⁰ Sin embargo, otras oraciones de la colección de Molina atribuyen a Wira Quchan rasgos diferentes de los del dios cristiano.
- Ya que no se conocen en quechua términos para describir entidades masculinas y femeninas a la vez, es posible que ellas fuesen tituladas con la forma masculina.

Wira Quchan es masculino y femenino a la vez en el contexto de creación *ex nihilo*, y quizá en contextos de renovación; sin embargo, en sus relaciones con elementos existentes de la naturaleza tal vez tome el papel de un ser masculino - un padre, señor o preñador -, de acuerdo a su estado de dominación.

Chakana en general

Dos de los elementos de la Chakana se han analizado junto con las parejas laterales. Sin embargo, las líneas trazadas entre las estrellas la marcan como una unidad con el centro directamente por debajo del óvalo, indicando que la Chakana entera (“Chacana en general”) es un componente del eje vertical.

Qullqam Pata

²⁰ Para argumentos a favor del origen colonial de las oraciones registradas por Pachacuti Yamqui, véase la opinión de Duviols e Itier en Santa Cruz Pachacuti 1993 [¿1615?]; para argumentos a favor del origen pre-colombino de las oraciones registradas por Molina y por Pachacuti Yamqui, véase Szeminski en Santa Cruz Pachacuti 1998 [¿1615?].

Qullqam Pata es mencionada en numerosas fuentes. Según Molina, “Colca pata” era el nombre de uno de los tres paños pertenecientes a dos ídolos que representaban a dos mujeres que acompañaba al sol durante la ceremonia de Inti Raymi en Mantucalla:

Sacavan a esta fiesta las dos figuras de muger llamadas palpasillo e ynca oillo con ropas muy ricas cuiertas con chapería de oro, llamadas llancapata, colcapata y paucaronco. Llevavan delante el suntur paucar y unas ovejas grandes del grandor de los carneros, dos de oro y dos de plata, puestas en los lomos unas camisitas coloradas a manera de gualdrapas. (Molina 1988 [¿1575?]: 70)

Según Zuidema (1997b), Murúa afirma que “*collcapata*” era una clase de paño a cuadros. En la lista de los *ceques* y *wakas* conservada por Cobo, “Colcapata” aparece como nombre de una *waka*:

[...] la quarta guaca se llamaba, colcapata, y era la casa de Paullu inca, donde estaua una piedra por idolo; que adoraui el Aylo de Andasaya: y el origen que tubo fue hauerla mandado adorar Pachacuti inca, porque dijo que cierto señor se hauia conuertido en la dicha piedra. (Rowe 1981: 225, Ch-4:4)

“Colcapata” se consigna también como un nombre del área que incluía a esta *waka* y a una más, la previa en el mismo *ceque*: “[...] la tercera guaca se llamaua, curiollo [*sic*: curiocllo] muger que fue de Amaro topainca, la qual estaua en Colcapata; y adoraui tambien una fuente que estaua junto a ella” (Rowe 1981: 225, Ch-4:3).

Según Cobo, el *ceque* Ch-4 se dirigía hacia Saqsa Waman, y la sexta *waka* estaba alojada dentro de la fortaleza.

Una fuente donde se describe a “Collcampata” unas cuantas veces es la crónica del Inca Garcilaso de la Vega. Según él, “Collcampata” era un andén dentro del Cuzco donde se encontró el primer barrio del Cuzco y el palacio de Manqu Qapaq. Esta descripción está de acuerdo con la locación del área mencionada por Cobo; también de acuerdo con los datos registrados por el mismo cronista, el lugar perteneció después a Paullu Inqa:

La ciudad estaba dividida en las dos partes que al principio se dixo: Hanan Cozco, que es Cozco de alto, y Hurin Cozco, que es Cozco de baxo. Dividíalas el camino de Antisuyu, que es el que va al oriente: la parte septentrional se llamava Hanan Cozco y la meridional Hurin Cozco. El primer barrio, que era el más principal, se llamava Collcampata: cóllcam deve de ser dicción de la lengua particular de los Incas, no sé qué signifique; pata quiere dezir andén; tambien significa grada de escalera, les dieron este nombre; tambien quiere dezir poyo, cualquiera que sea. En aquel andén fundó el Inca Manco Cápac su casa real, que despues fué de Paullu, hijo de Huaina Cápac. Yo alcançe della un galpón muy grande y espacioso, que servía de plaça, en días lloviolos, para solenizar en él sus fiestas principales [...] (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: 305)

En este barrio se celebraba el rito de pasaje de los jóvenes para entregarles las insignias de hombre (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: 267) y la casa de Manqu Qapaq era el punto de salida del ritual para ahuyentar las enfermedades de la ciudad, después de la destrucción de la fortaleza de Saqsa Waman (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: 302). El objeto ceremonial más importante en el andén mayor de este barrio era, según el Inca Garcilaso de la Vega, “*la joya del Sol*”. El autor menciona que él mismo presenció la ceremonia de la primera siembra.²¹

En “Collcampata” se sembraba el maíz: “En el [equinoccio] de marzo segavan los maizales del Cozco con gran fiesta y regozijo, particularmente el ánden de Collcampata, que era como jardín del Sol” (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: 89).

Garcilaso de la Vega describe a “Collcampata” como un campo dedicado a la deidad del sol, y asociado con el asentamiento de Manqu Qapaq en el Cuzco. La situación de la *waka* llamada “Colcapata” y su área adyacente en la lista de Cobo, junto con la identidad de su propietario sugieren que los nombres “Collcampata” y “Colcapata” se refieren aquí al mismo objeto. El paño llamado “*collcapata*”, perteneciente a una de las representaciones de las dos “esposas” del sol en la ceremonia de Inti Raymi en la descripción de Molina, concuerda con el papel del campo dedicado al sol. La descripción de “*collcapata*” como un paño a cuadros soporta su simbolismo del campo y está de acuerdo con la presentación de Qullqam Pata en el dibujo del altar. Guaman Poma dibuja los campos también en forma de rejilla o cuadros (Guaman Poma 1993 [¿1614?]: 1132/1142, 1156/1166, 1159/1169, 1162/1172).

²¹ “Dentro, en la ciudad del Cozco, a las faldas del cerro donde está la fortaleza, había un andén grande de muchas hanegas de tierra, y hoy estará vivo si no lo han cubierto de casas: llámase Collcampata. El bario donde está tomó el nombre propio del ánden, el cual era particular y principal joya del Sol, porque fué la primera que en todo el Imperio de los Incas le dedicaron. Este ánden labravan y beneficiavan los de la sangre real, y no podían trabajar otros en él sino los Incas y Pallas. Hazíase con grandísima fiesta, principalmente en barbechar: ivan los Incas con todas sus mayores galas y arreos. Los cantares que dezían en loor del Sol y de sus Reyes, todos eran compuestos sobre la significación desta palabra *hailli*, que en la lengua general del Perú quiere dezir triunfo, como que triunfaban de la tierra, barbechándola y desentrañándola para que diese fruto. En estos cantares entremetían dichos graciosos, de enamorados discretos y de soldados valientes, todo a propósito de triunfar de la tierra que labravan; y assí el retruécano de todas sus coplas era la palabra *hailli*, repetida muchas veces, cuantas eran menester para cumplir el compás que los indios traen en un cierto contrapasso que hacen, barbechando la tierra con entradas y salidas que hacen para tomar buelo y romperla mejor. [...] He referido la fiesta particular que los Incas hazían cuando barbechavan aquel ánden dedicado al Sol, que lo vi en mis niñezes dos o tres años, para que por ella se saquen las demás fiestas que en todo el Perú se hazían cuando barbechavan las tierras del Sol y las del Inca; aunque aquella fiesta que yo vi, en comparación de las que hazían en tiempo de sus Incas, era sombra de las passadas, según lo encarecían los indios” (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: 181-182).

En el altar “Collcã pata” se encuentra debajo del óvalo de Wira Quchan, el cual recibe aquí el nombre de “Sol de los Soles”. Parece entonces que en esta representación Qullqam Pata es el recipiente de Wira Quchan, presentado aquí como el origen verdadero de la energía solar. Esto otorga al sol, Inti, el oficio de un representante o intermediario, un hijo según el modelo genealógico de Zuidema y Quispe (Zuidema y Quispe 1989 [1967]), o el oficio de una forma particular (¿entre muchas?) que toma Wira Quchan para transmitir su potencia vital.

Un argumento adicional para identificar a “Collcã pata” con un campo consagrado a una deidad viene de su nombre. Aparentemente el término “*collca*” era uno de los nombres dados a los campos consagrados a las deidades, ya que en los testimonios de Cajatambo este término aparece numerosas veces en los nombres de tales campos:

[...] les señalasen las chacaras y dixiessen los nombres que tenian los dichos ydolos los quales auindolo echo se reconocio eran las mejores en tierra y mas cercanas al pueblo que las otras y que la del ydolo Raupoma se llama *Anacolca* y la de Choqueruntu Churapa la de zaramama muger del Guari *Uracolca* [...] (Duviols 1986: 24; énfasis nuestro)

[...] los dichos ydolos y malquis de su aillo tienen dos chacras la vna llamada *colcapampa* y la otra antayoc (Duviols 1986: 176; énfasis nuestro)

[...] siembran las chacras llamadas *guainacolca chacracolcabanba* las quales sabe y es sierto son dedicadas para los malquis deste aillo (Duviols: 214; énfasis nuestro).

No hay información suficiente para concluir en qué caso un campo recibía un nombre compuesto por el término “*collca*”, y si tal nombre se daba también a otros campos.

El término *qullqa* significa troje o depósito, en particular un troje alto y oval construido encima del suelo y asociado con el gobierno incaico, o una noción más general de plenitud, por ejemplo “*Collca huahuani: uno que tiene muchos hijos*” (Bertonio 1984 [1612]: 50). La transliteración del nombre del barrio cuzqueño según Lira debe ser Qullqan Pata (1944: 460, “*kkolkkanpáta*”). El Inca Garcilaso de la Vega no reconoce este sentido en “Collcampata”. Las razones podrían ser:

1. La estructura sintáctica no quechua “*collca-m pata*” (véase la discusión sobre “*indi-n yoqa*”; Cerrón Palomino 1998: 417-52).
2. El Inca Garcilaso de la Vega no conocía esta palabra. Esta posibilidad parece poco probable. Sin embargo, en sus descripciones de varios tipos de depósitos, Garcilaso nunca utilizó el término *qullqa*, sino (de manera inexacta) varios términos castellanos o el término quechua *pirwa* (véase el índice analítico y glosario de Aranibar en Garcilaso 1991 [1609]: 815).

3. El significado de “collca” en este caso es diferente.

5. La composición del eje vertical

El eje vertical contiene dos elementos grandes, el símbolo de Wira Quchan y el símbolo de su campo recipiente, y dos constelaciones, una encima de cada uno de los dos. La Chakana presenta varias cosechas de la tierra según tiempo y utilidad; por eso se le puede ver como una representación del campo en el cielo nocturno. Esto puede sugerir que Urqu Rara es, respectivamente, alguna representación de Wira Quchan en el cielo nocturno; el vínculo entre los dos tiene un apoyo en la doble presentación de Urqu Rara junto con el símbolo de Wira Quchan.

5.1 La Chakana como un reflejo celestial de la tierra

El término “olla” que aparece en los nombres de dos elementos de la Chakana, *sara manka* y *qura manka* (*manka* - olla), aparece en los mitos sobre el origen celestial de las plantas cultivadas, ya mencionados en el análisis de los *ñawi*; la semilla milagrosa añadida por el intruso masculino, el hombre o el zorro, a la olla celestial se multiplica y derrama sobre la tierra.

La oposición entre una olla de maíz y una olla de hierbas podría tal vez reflejar una división de la tierra en “tierra fértil” y “tierra virgen”, donde el maíz es el fruto de la tierra cultivada y las hierbas de la tierra no labrada. La misma oposición podría estar simbolizada por las dos reinas, Mama Waqu y Mama Uqllu, las cuales pertenecieron, según el análisis de Zuidema al Hanan Cuzco y Hurin Cuzco, respectivamente (1964: 237).

Mama Waqu era asociada con el maíz; el análisis de la pareja *ñawi /mallki* sugiere que ella asumía el papel de la Mama Sara. Sobre el término “*oclo*”, el Inca Garcilaso de la Vega explica que era un título de una clase de mujeres de la nobleza incaica, las cuales optaban por quedarse vírgenes sin entrar al *aklla wasi*, y eran honradas por eso; una de ellas era la tía de la madre del cronista y él la conoció personalmente (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]:154). Mama Uqllu representaría entonces la contraparte virgen de Mama Waqu.

Sara manka y *qura manka* son dos de las cuatro estrellas (las cuatro son enlazadas por líneas; la afiliación de la estrella alojada arriba de ellas no queda clara); la identidad de las otras dos no está indicada por el cronista; su papel o género, por lo tanto, no puede ser definido.

A pesar de que los dos elementos, *sara manka* y *qura manka*, tienen una diferenciación de hanan y hurin, según sus características demostradas en el análisis de los *ñawi*, son ambas femeninas. Esto concuerda con el lugar de la Chakana como una unidad en el eje central.

6. Relaciones hanan-hurin y el género

En todas las parejas laterales, salvo en una, la relación hanan-hurin es también una relación masculino-femenina. Las parejas sol - luna; lucero de la mañana - lucero de la tarde; trueno - granizo; arco iris - fuente; río - canal que corre de la fuente; plantas cultivadas - antepasado; tienen por lo menos una representación masculino - femenina. En el caso de la pareja Pléyades – nubes, la diferenciación del género no está demostrada por los símbolos mismos, sino por las estaciones que simbolizan (la estación húmeda asociada con la gestación y la Quya; la estación seca asociada con el Inqa). Para la pareja Katachillay – niebla, ha demostrado solamente una relación de hanan - hurin.

Dado el género femenino de Katachillay en el relato de Polo de Ondegardo, y de la Yaqana en el mito de Huarochirí, es posible que ambos orígenes, el celeste y el subterráneo, de los animales domésticos fueran percibidos como femeninos, de manera semejante al caso de las plantas. En cambio, según Polo de Ondegardo, la constelación principal venerada por los pastores de llamas para la prosperidad del ganado era el socio y pareja masculina de Katachillay, el Urquchillay.

7. La estructura

El altar consta de ocho parejas hanan-hurin - todas salvo una masculino-femeninas- donde el elemento hanan aparece del lado heráldico derecho, y el elemento hurin del lado heráldico izquierdo; por debajo de ellas aparecen dos elementos femeninos, Pacha Mama y Mama Qucha, y más abajo, una pareja masculino-femenina adicional, pero en orden invertido. En el centro aparece una serie vertical de cuatro elementos, los dos superiores masculinos y los dos inferiores femeninos. Los elementos centrales crean un eje vertical masculino y hanan, el cual representa la dirección de la influencia de Wira Quchan sobre la tierra por debajo. Pacha Mama y Mama Qucha crean un eje horizontal, femenino y hurin.

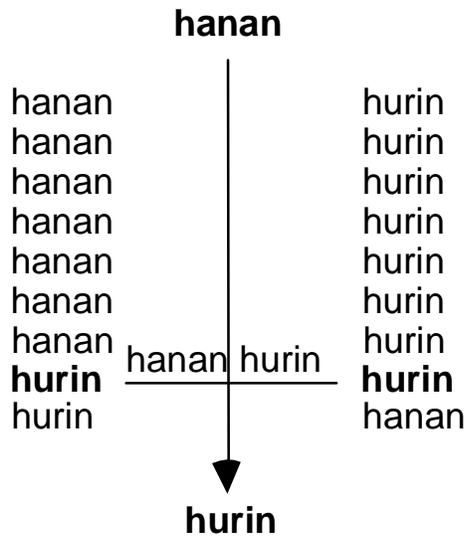


Figura 2. Presentación esquemática del altar. Para mejor diferenciación, el eje vertical está representado de una manera simplificada: Su polo hanan incluye a Urqu Rara y a Wira Quchan, el polo hurin incluye a la Chakana con sus componentes y a Qullqam Pata. Los dos elementos junto a la intersección son la pareja humana.

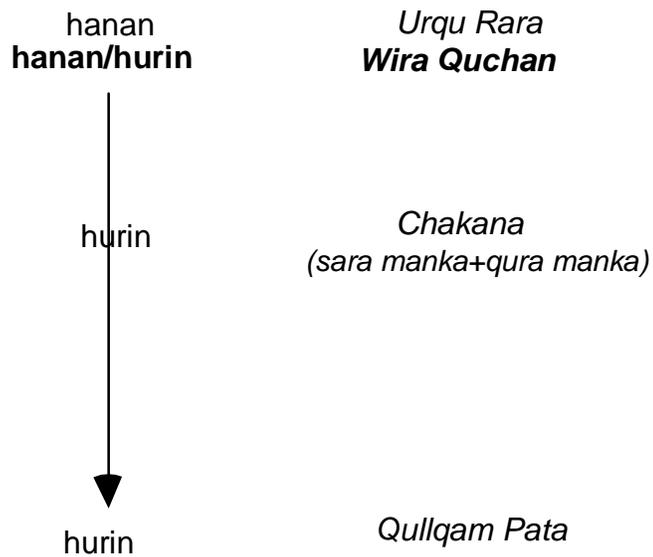


Figura 3. Presentación esquemática del eje vertical

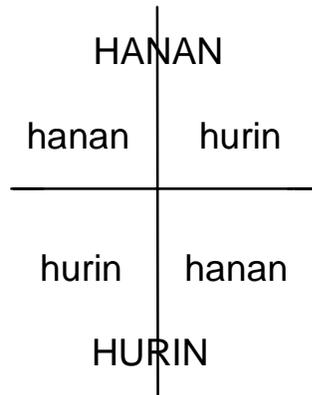


Figura 5. La estructura del espacio en el dibujo del altar

8. La validez del análisis

Las parejas presentadas en el dibujo del altar no son accidentales; su aparición tampoco es única, ya que los elementos apareados se presentan juntos en tradiciones registradas en la época post-colonial temprana y en el siglo XX.

Las parejas no son oposiciones simples o complementos de una sola característica (como por ejemplo blanco versus negro); cada pareja se relaciona con contextos o temas más amplios, como la multiplicación del ganado o los orígenes del agua.

La relación interna hanan-hurin dentro de una pareja se preserva en varias tradiciones que la describen de maneras diferentes (es decir a través del género, dominio o las relaciones espaciales).

9. El altar y los modelos existentes

9.1 El modelo cuatripartito

La estructura cuatripartita, junto con una división tripartita, era el principio de la organización espacial y social del Cuzco (Zuidema 1964). La estructura cuatripartita del Tawantin Suyu está descrita por Guaman Poma, el Inca Garcilaso y otros cronistas; la relación hanan-hurin entre las cuatro partes puede derivarse de las descripciones de estos cronistas (Wachtel 1973). Esta estructura y las relaciones internas hanan-hurin entre sus partes, son iguales a la estructura presentada en el dibujo del altar del

Quri Kancha realizado por Pachacuti Yamqui Salca Maygua. Una estructura similar, basada en el sistema de los *ceque*-s, ha sido postulada para el calendario incaico (Zuidema 1982).

9.2 *El mundo de abajo como el mundo al revés*

La inversión de las relaciones hanan-hurin en el mundo de abajo había sido observada por Rostworowski para la región de la costa, donde las relaciones hanan-hurin están invertidas frente a las descripciones que se originan en el Cuzco (Rostworowski en Hocquenghem 1987: 31-32); la noción del mundo subterráneo como un mundo “al revés” ha sido descrita por Valderrama y Escalante en el pueblo de Awkimarka (Valderrama y Escalante en Hocquenghem 1987: 31).

9.3 *Lo horizontal versus lo vertical, y el género*

Zuidema apunta una oposición entre *saya* y *suyu*: *saya*, lo vertical, está asociada con la división jerárquica de las estructuras políticas y de las tierras cultivadas dentro de la comunidad y tiene una connotación masculina; *suyu* se refiere a la división de la tierra fuera de la comunidad y a los servicios entregados por turnos al estado, y está asociado con una descendencia matrilineal y con la feminidad (Zuidema 1989a [1973]; 1989b [1977]).

Isbell (1978) apunta el aspecto espacial de los rituales asociados con la limpieza de los canales y con la cosecha en el pueblo de Chuschi:

[...] durante la fiesta de la cosecha en mayo, llamada Santa Cruz [...], y otra vez durante la limpieza de las acequias, la Yarqa Aspiy, en septiembre [...] los miembros de la doble [parcialidades de arriba y de abajo] jerarquía civil-religiosa de prestigio literalmente atraviesan el espacio ecológico vertical, reafirmando la información esencial sobre la explotación diversificada a través de delimitar las fronteras con un pago ritual a la Madre Tierra y a los dioses montañas. (Isbell 1978: 198; la traducción del inglés es nuestra.)

La descripción de la limpieza ritual de los canales puede sugerir una oposición masculino-femenina entre lo vertical y lo horizontal:

Al primer día, los varayocs de cada barrio subieron cada uno a su ñawin tataycha, que son las fuentes de la puna, en la sallqa y, junto con los varones de cada barrio, comenzaron la limpieza del sistema dual de riego. [...] Cada fuente se considera una morada de Wamanis poderosos [...]. [...] ambos barrios exigen la representación completa de un varón de cada casa para la limpieza. [...] Mientras que el agua de riego corre entrando al pueblo, las mujeres de cada parcialidad circundan la plaza en direcciones opuestas cantando que ellas también están limpias y listas. (Isbell 1978: 139,199; la traducción del inglés es nuestra.)

En el valle del Colca el *varayuq* guarda dos varas: la primera, sacada para cualquier acto público y ceremonia, se llama *puriq vara*, “la vara que camina” y la segunda, que se encuentra siempre en su casa dentro del altar doméstico, junto al crucifijo, se llama *sayaq vara*, “la vara que está parada”. Usualmente las dos se guardan en el altar doméstico y tienen que estar paradas. La *sayaq vara* está parada todo el tiempo (salvo en el momento de su bautismo), la *puriq vara* se pone horizontalmente solo sobre la mesa de ofrendas. El *varayuq*, es decir “el que tiene la vara”, es siempre un varón (Valderrama y Escalante 1988: 150-162).²²

Los ejemplos presentados de la diferenciación vertical-horizontal del espacio podrían sugerir una característica adicional de la plataforma horizontal, la cual es un elemento del flujo circular y cíclico: en la ceremonia de la limpieza del canal descrita por Isbell las mujeres bailan alrededor de la plaza mayor cuando las aguas corriendo desde los cerros entran al pueblo; el término *suyu* está asociado con servicios entregados cíclicamente; el río Pillqu mayu corre fuera de la “casa” como para rodear el altar y llegar al mar por el otro lado. En el plano vertical lo cíclico resulta de un movimiento solar.

9.4 El altar cristiano

La forma del altar ha sido comparada con los altares de las iglesias andinas o con sus fachadas (Duviols en Santa Cruz Pachacuti 1993 [¿1615?]; Duviols 1997a y 1997b). La similitud se ha encontrado en la forma de la “casa”, en la cruz en el pináculo, en el óvalo central -el cual se parece al nicho central- y en la colocación simétrica de los componentes laterales. Sin embargo, las mismas formas pueden explicarse sin asumir una influencia cristiana:

- La estructura general de un elemento central dominante rodeado por parejas de elementos arreglados simétricamente en orden descendente en jerarquía puede verse en santuarios andinos; por ejemplo en los santuarios de los *mallki* -s del área de Cajatambo descritos anteriormente. Aunque la descripción es del siglo XVII, estos santuarios eran descubiertos en los pueblos viejos de los *ayllu* -s reducidos, y representan más probablemente el modelo precolombino del santuario de los antepasados.

²² Para un ejemplo de la percepción andina de la oposición vertical/horizontal como una oposición de géneros en un contexto cristiano véase Platt (1986 [1978]).

- Sin analizar el simbolismo de los varios componentes, el rasgo más distintivo del conjunto es el predominio de los elementos de la naturaleza. En la mayoría de los altares cristianos la simetría está creada por figuras humanas de santos, mientras que los elementos naturales sirven, desde una perspectiva estética, más como un fondo.
- Los elementos que crean la simetría en los altares cristianos son hasta cierto punto accidentales: más que la Trinidad, la Virgen y la Cruz, la colección de santos y de elementos naturales depende de las intenciones de los fundadores locales, de las preferencias del artista y del mensaje religioso que se quiere comunicar. Según el análisis presente en el dibujo de Pachacuti Yamqui Salca Maygua los elementos no son accidentales, sino intrínsecamente vinculados.
- La forma externa que recuerda un altar o una fachada eclesiásticas puede representar una casa. El símbolo de la casa cósmica aparece en numerosas culturas, y está documentado para varias culturas nativas americanas (aunque no en los Andes). Según la *Encyclopaedia of Religious Beliefs* de Eliade:

La cualidad que convierte una casa en un símbolo sagrado incluye la manera en la que la casa sirve tradicionalmente como un símbolo ordenador. Como tal, es entonces un ejemplo de mándala, o símbolo de totalidad, que contiene dentro de sí misma todas las oposiciones. [...] Comúnmente la casa simboliza un orden cósmico. (entrada "Home [Casa]", Rabbuzi 1987: 438, la traducción del inglés es nuestra.)

De hecho esta puede ser una descripción bastante precisa del altar de Pachacuti Yamqui Salca Maygua.

- El esquema del dibujo es muy parecido a los dibujos del universo realizados por los niños en el pueblo de Chuschi (Isbell 1978), lo que sugiere una forma tradicional de representar el tema.

El contenido, según el análisis presentado, tiene características ajenas a la cristiandad:

- Grupos no accidentales, es decir, cuyos componentes siempre aparecen juntos, en altares cristianos son los que relatan algún tema conocido, como por ejemplo el nacimiento de Cristo. El tema cristiano que podría estar presentado en el altar de Pachacuti Yamqui Salca Maygua es el de la creación. Sin embargo, esto no explica diversos componentes, como por ejemplo la mención de unas constelaciones o de una acequia.
- Por lo menos algunos de los componentes apareados no se perciben dentro de un lenguaje simbólico cristiano como interconectados: un arco iris cristiano debería estar vinculado con las nubes de la lluvia más que con un manantial.
- La clasificación masculino-femenina de los componentes en parejas los descalifica como símbolos cristianos ya que, fuera de algunas asociaciones básicas como el sol y la luna o las estaciones, en el

cristianismo la existencia de parejas, especialmente de parejas basadas en el género, no se considera un atributo de los elementos de la naturaleza, sino solamente de las criaturas vivas.

- La complementariedad masculino-femenina como un principio básico de la vida es un tema dominante en este dibujo, y no aparece en altares cristianos.

9.5 El modelo genealógico

La deidad mayor presentada aquí es Wira Quchan. Todos los otros componentes del altar son identificados como elementos naturales, tienen un lugar conocido dentro del espacio actual y pueden verse fácilmente (planetas y estrellas, fenómenos atmosféricos, elementos del agua, la tierra, la semilla y el árbol). Pero no hay ninguna información sobre la identidad de Wira Quchan como algún elemento conocido o visible de la naturaleza. Descripciones de su representación en forma de ídolos, conocidas por otras fuentes o cuentos, donde Wira Quchan aparece en forma más o menos personificada, tampoco lo identifican inequívocamente.

Fuera de las tradiciones en las cuales Wira Quchan está asociado con elementos solares, como en este caso, muchas otras tradiciones asocian a personajes de este nombre con el mundo subterráneo y con el mar: “Contiti Viracocha” emergió de la tierra en Tiwanaku y desapareció dentro del mar (Betanzos 1987 [1551]: 11); “Cuniraya Viracocha” volvió finalmente al mundo subterráneo (Taylor 1987 [¿1608?]: 242-251); “Pachayachachi” en el contexto del mar es llamado “Tiziviracocha” (Polo de Ondegardo 1990 [1571]: 98), ofrendas a “Viracocha” se echan a los ríos para que lleguen al mar (Ramos Gavilan 1976 [1621]: 79); el mar está asociado con Pacha Kamaq, tal y como se analizó más arriba.

Este aspecto subterráneo es un componente masculino adicional en relación a la tierra; si estuviera representado explícitamente en el altar, debería estar alojado uno u otro por debajo de “Colicã pata”, como un reflejo en espejo del óvalo de Wira Quchan, o como un elemento masculino pegado al círculo de Pacha Mama. En tal lugar lo encuentran Zuidema y Quispe como parte de su modelo genealógico (1989 [1967]). Según el dibujo del altar, el aspecto solar de Wira Quchan está apareado con la tierra; el otro, subterráneo, está apareado con el mar, de acuerdo al análisis de los mencionados Zuidema y Quispe (1989 [1967]).

Junto con este segundo aspecto de Wira Quchan obtenemos lo que podría ser una estructura completa, donde el eje vertical, masculino y hanan, tiene los dos aspectos del Wira Quchan en sus dos

términos, el superior y el inferior; y el eje horizontal, hurin y femenino, tiene en sus términos los dos elementos femeninos, Pacha Mama y Mama Qucha, ambas sus esposas.²³ En el dibujo de Pachacuti Yamqui Salca Maygua, donde el aspecto subterráneo de Wira Quchan no se encuentra como un elemento aparte (de Pacha Mama o de su presentación solar), esta estructura produce una triada aparente en el nivel de intersección de los dos ejes.

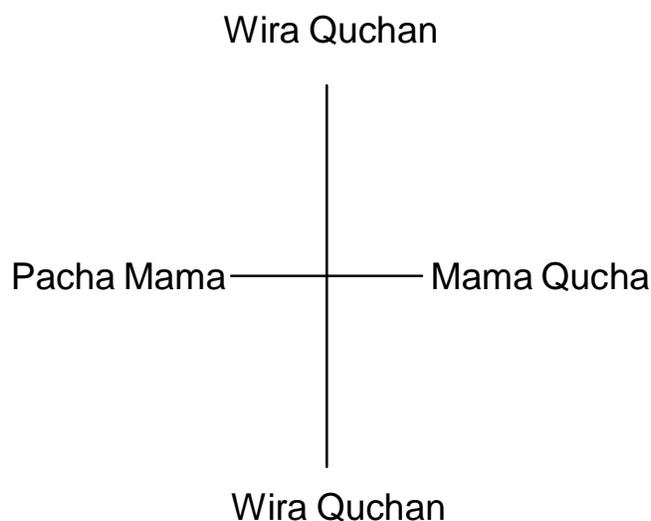


Figura 6. Los ejes del mundo con los dos aspectos de Wira Quchan presentados explícitamente.

En la estructura hipotética donde el aspecto inferior de Wira Quchan constituiría el polo inferior del eje vertical, la inversión entre hanan y hurin en el mundo de abajo aparecería no solamente entre derecha e izquierda sino también entre arriba y abajo - el elemento masculino del mundo de abajo alojado por debajo de Qullqam Pata y de la plataforma femenina.

10. Conclusión

²³ El mito de Huarochiri donde Cuniraya Viracocha primeramente preña a la tierra, Cahuillaca, con el fruto del lúcumo, y después al mar, violando a la hija de Urpayhuachac y dispersando los peces de la madre de manera que se multipliquen en las aguas (Taylor 1987: II), podría ilustrar esta relación.

La división de los componentes del dibujo en parejas laterales de elementos opuestos y una fila vertical con una presentación doble de una pareja revela amplios contextos asociados con cada una de ellas. El conjunto es una sinopsis o un compendio de las relaciones dentro de la naturaleza y del lugar del Hombre dentro de ella. La información transmitida a través del dibujo es una información andina.

Bibliografía

BAUER, Bryan y David DEARBORN

1995 *Astronomy and Empire in the Ancient Andes: The Cultural Origins of Inca Sky Watching*. Austin: University of Texas Press.

BERG OSA, Hans van den

1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA-IDEA.

BERTONIO, Ludovico

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Edición facsimilar. Cochabamba: CERES; Instituto Francés de Estudios Andinos y MUSEF.

BETANZOS, Juan de

1987 [1551] *Suma y narración de los incas*. Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio. Estudios preliminares de Horacio Villanueva Urteaga, Demetrio Ramos y María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.

BEYERSDORFF, Margot

1984 *Léxico agropecuario quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo

1998 "El cantar del Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas". *Revista Andina*. 16: 417-452. Cuzco.

CUSIHUAMÁN, Antonio

1976 *Diccionario quechua Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.

CUTLER, H. C. y M. Cárdenas

1981 "Chicha, una cerveza indígena sudamericana". En H. Letchman y A. M. Soldi (eds.). *Runakunap Kawsayninkupaq*. México D.F.: [Falta editorial].

DICCIONARIO

1990 [1737] *Diccionario de autoridades*. Madrid: Gredos.

DUVIOLS, Pierre

1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

1997a "La interpretación del dibujo de Pachacuti Yamqui". En T. Bouyesse-Cassagne (ed.). *Saberes y memorias en los Andes*. París: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

1997b "Respuesta de... a la crítica de Tom Zuidema". En T. Bouyesse-Cassagne (ed.). *Saberes y memorias en los Andes*. París: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

EARLS, John e Irene SILVERBLATT

1976 "La realidad física y social en la cosmología andina". En *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. 5 vols. 4: 299-325. París.

EURIBE, Zadir Milla

1990 *Introducción a la semiótica del diseño andino precolombino*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

FLORES OCHOA, Jorge

1977a [1968] "Pastoreo, tejido e intercambio". En Jorge Flores Ochoa (comp.). *Pastores de puna uywamichiq punarunacuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 133-154.

1977b [1974] "Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi". En Jorge Flores Ochoa (comp.). *Pastores de puna uywamichiq punarunacuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 211-237.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1963 [1609] *Los comentarios reales de los incas*. Modificaciones ortográficas de D. A. Rosenblat. Colección de autores de la literatura universal 4. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y P. Social.

1991 [1609] *Los comentarios reales de los incas*. Edición, índice y glosario de Carlos Aranibar. 2 vols. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego

1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Edición y prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GOW, David y Rosalind GOW

1975 "La alpaca en el mito y en el ritual". *Allpanchis Phuturinga* 7: 141-174. Cuzco.

GOW, Rosalind y Bernabé CONDORI

1982 *Kay Pacha*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1993 [¿1614?] *Nueva coronica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y. Vocabulario y traducciones de Jan Szeminski. 3 t. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

HARRIS, Olivia

1986 [1978] "From Asymmetry to Triangle". En John Murra, Nathan Wachtel y J. Revel (eds.). *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. Originalmente publicado en *Annales (ESC)* 33. Paris.

2000 [1983] "The Dead and the Devils". En *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Londres: University of London.

HERRERO, Joaquín y Federico SANCHEZ LOSADA

1983 *Diccionario quechua, estructura semántica del uechua cochabambino contemporáneo*. Cochabamba: C.E.F.C.O.

HOCQUENGHEM, Anne Marie

1984 "Hanan y hurin". *Chantiers Amerindia*. 9. París.

1987 *Iconografía mochica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

INSTRUCION

1985 [1584-1585] "Instrucion Contra las Cerimonias y Ritos que usan los Indios conforme a tiempo de su infidelidad". En III Concilio Provincial de Lima (1583). *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de indios*. Facsímil del texto trilingüe elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ISBELL, Billie Jean

1976 "La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual en los Andes". En E. Burkett (ed.). *La mujer en los Andes*. Estudios Andinos 12, año V. Pittsburg, 37-56.

1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas at Austin.

JOAQUÍN HERRERO, S.J. y SÁNCHEZ DE LOZADA, F.

1983 *Diccionario quechua, estructura semántica del quechua cochabambino contemporáneo*. Cochabamba: C.E.F.C.O.

LIRA, Jorge

1944 *Diccionario kkechuwa-español*. Instituto de Historia Lingüística y Folclore 12. Cuzco: Universidad Nacional de Tucumán.

1990 *Cuentos del Alto Urubamba*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

LÓPEZ, Luis Enrique y Domingo SAYRITUPAC ASQUI

1985 *Wiñay Pacha: Aymar arut qullasuyun kwiñitunakapa*. Chucuito: Instituto de Estudios Aymara.

LUCCA, Manuel de

1983 *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara.

MARIÑO FERRO, Xose Ramón

1989 *Muerte, religión y símbolos en una comunidad quechua*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María

1978 *Pachamama santa tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Indiana, Suplemento 8, Ibero-Amerikanisches Institut. Berlín: Gebrüder Mann Verlag.

MOLINA, Christoual de

1988 [¿1575?] *Relación de las fábulas y mitos de los Ingas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.

MURÚA, Martín de

1986 [1613] *Historia general del Perú*. Edición de Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.

NÚÑEZ DEL PRADO BÉJAR, Juan Víctor

1970 “El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba”. *Allpanchis Phuturinga* 2: 57-120. Cuzco.

PAGÉS, Annieta de y José PÉREZ HERVAS

1907 *Diccionario de la lengua castellana (de autoridades)*. Barcelona.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan

1631 *Ritval Formvlario e Institvcion de Cvras, para administrar a los naturales deste Reyno los Santos Sacramentos*. Lima: Gerónimo de Contreras.

PERROUD, Juan María y Pedro Clemente CHOUVENC

1970 *Diccionario castellano kechwa, kechwa castellano, dialecto de Ayacucho*. Lima: Seminario San Alfonso.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1985 [1584-85] “Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del tratado y aueriguacion que hizo el licenciado Polo”. En III Concilio Provincial de Lima (1583). *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de indios*. Facsímil del texto trilingüe

elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 285-282.

1990 [1571] *El mundo de los incas. Notables daños de no guardar a los indios sus fueros.* Edición de L. González y A. Alonso. Madrid: Historia 16.

PRADO, Adalid

1998 Un informante quechua de Cochabamba. La conversación tuvo lugar en Jerusalén.

RABUZZI, Katrin Allen

1987 “Home”. En Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion* 6: 438-442. Nueva York: Macmillan Publishing Company.

RAMOS GAVILAN, fray Alonso

1976 [1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana.* La Paz: Academia Boliviana de la Historia.

RICARDO, Antonio

1951 [1586] *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española.* Lima: Instituto de Historia de la Facultad de Letras. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ROWE, John

1981 “Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco”. *Histórica* 5. 2: 209-261. Lima.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCA MAYGUA, Joan de

1993 [¿1615?] *Relación de antigüedades de este reyno del Piru.* Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

1998 [¿1615?] *Relación de antigüedades de este reyno del Piru.* Paleografía y transcripción de Jan Szeminski. Mimeo inédito.

SZEMINSKI, Jan

1987 *Un kuraka, un dios y una historia (“Relación de antigüedades de esre reyno del Perú”).* Antropología social e historia 2, serie monográfica. San Salvador de

Jujuy: Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras U.B.A./M.L.A.L.

1997 *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú.

TAYLOR, Gerald

1976 “Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri”. *Journal de la Société des américanistes* .63: 231-244. Paris.

1987 [¿1608?] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Versión paleográfica, interpretación fonológica, traducción al castellano e introducción por Gerald Taylor. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE

1988 *Del tata mallku a la mama pacha: riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: DESCO.

WACHTEL, Nathan

1973 *Sociedad e ideología*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz

1989 “El calendario metropolitano del estado inka”. En Mariusz Ziólkowski y Robert M. Sadowski (eds.). *Time and Calendars in the Inka Empire*. Oxford: B. A. R. International Series, 129-166.

ZUIDEMA, Tom

1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.

1982 “Catachillay: The Role of the Pleyades and of the Southern Cross and Alpha and Beta Centauri in the Calendar of the Incas”. En A. F. Aveni y Gary Urton (eds.). *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*. Nueva York: The New York Academy of Sciences, 203-229.

1989a [1973] “La cuadratura del círculo en el antiguo Perú”. En Manuel Burga (comp.). *Reyes y guerreros. Ensayos en cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS, 273-305.

1989b [1977] “Mito e historia en el antiguo Perú”. En Manuel Burga (comp.). *Reyes y guerreros. Ensayos en cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS, 219-255.

1997a “Pachacuti Yamqui andino. Respuesta de... a Pierre Duviols”. En T. Bouyesse-Cassagne (ed.). *Saberes y memorias en los Andes*. París: Institut des Hautes Études de l’Amerique Latine; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

1997b “Segunda respuesta de... a Pierre Duviols”. En T. Bouyesse-Cassagne (ed.). *Saberes y memorias en los Andes*. París: Institut des Hautes Études de l’Amerique Latine; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

ZUIDEMA, Tom y Ulpiano QUISPE

1989 [1967] “Un viaje al encuentro de Dios: Narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarkaya. En Manuel Burga (comp.). *Reyes y guerreros. Ensayos en cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS, 33-53.

ZUIDEMA, Tom y Gary URTON

1976 “La Constelación de la Llama en los Andes peruanos”. *Allpanchis Phuturinga* 9: 59-119. Cuzco.