

Luis Alberto Galdames Rosas

RESUMEN

El presente trabajo propone vincular, utilizando metodologías interdisciplinarias, algunos mitos andinos que dicen relación con la dialéctica hombre-naturaleza referidas principalmente a procesos de litotransformación, los cuales ocurren en una suerte de geografía

sagrada que la mitología andina 'teatraliza' para significar su cosmovisión y que se encuentran en relatos de cronistas de los primeros siglos coloniales pero que perduran hasta nuestro días en procesos de larga duración ocurridos en el área centro-sur de los Andes.

Introducción

El presente trabajo propone, desde una óptica interdisciplinaria que incluye la Historia, la Antropología y la Semiótica, el análisis de algunos mitos andinos que dicen relación con la dialéctica hombre-naturaleza, referidas a litotransformaciones que ocurren en una suerte de geografía sagrada que la mitología andina 'teatraliza' para significar la ideología, entendida como sentido común, que han compartido en la larga duración las sociedades andinas. El soporte cultural lo constituyen algunas etnocategorías que comprenden vastos territorios y extensas temporalidades (Gil García, 2002, 2010; López Austin y Millones 2008; Galdames, 2011). Uno de los temas vinculados a las representaciones andinas coloniales que forman parte del repertorio de relatos míticos y puesta en escena en variados soportes (arte, teatralidades, leyendas, ceremonias, etc.) es aquel que se refiere a la litotransformación. Consiste este fenómeno en que *wak'a* o 'personajes', indistintamente, son convertidos en piedra (Galdames y Díaz, 2015) por acción de divinidades mayores o, en sentido inverso, cuando ciertas rocas cobran vida momentáneamente para, con posteridad, tornar

nuevamente a su condición original de piedra.

Por el carácter sagrado que implica experimentar el proceso de litotransformación, las entidades a él sometidas pasan a convertirse en objeto de culto para los grupos étnicos del lugar. Un conjunto heterogéneo de mitos, de distinta data, hacen referencia a generaciones anteriores que fueron destruidas o petrificadas por alguna deidad; estos relatos, en la mayoría de los casos, fueron tomados como instancias fundacionales de un nuevo orden de cosas, en donde los antepasados míticos aúnan la doble condición de ser, al unísono, humanos y *wak'a*. Básicamente, el fenómeno de la transformación en piedra se manifiesta a través de diversas modalidades; una alternativa de ordenamiento puede ser, por ejemplo: a) vinculada al tema-problema de los orígenes y, en particular, a los héroes que llevan el nombre de *Wiracocha* y a los hermanos *Ayar*, en donde la noción de *tocco* emerge con gran significación; b) como *wanka*, esto es, como origen en un sentido más generalizado, enfatizando su carácter de ente protector de los recursos alimentarios (agrícolas y ganaderos) del grupo étnico; y c) como *pururauca*, es decir, como poder protector de la

vida del grupo étnico agredido, dando muerte al ofensor. Al igual que lo acontecido en el tema-problema del origen, la noción de oquedad es aquí principal.

Estas modalidades míticas, cuyas versiones más tempranas conocidas figuran en los relatos y crónicas de los siglos XVI y XVII y que son transmitidas y recreadas en sus diversas versiones locales, son examinadas para la región Centro Sur Andina, ocasión en la que es posible constatar que las metamorfosis piedra-hombre y hombre-piedra, ofrecen, en la mentalidad andina, claras vinculaciones con las etnocategorías estructurales de la *mita* o *kuti* (más concretamente con el de *pachacuti*), con la noción de centro o de *chawpi* y, finalmente, con las categorías relativas a transición y a los nexos simbólicos existentes entre órdenes diversos de realidad como, principalmente, los que ligan el *kay pacha* con el *uku pacha*.

Mito y Crónicas

Crónicas de los siglos XVI y XVII, así como otros escritos de la época que hemos asimilado a ellas, tales como los relatos erróneamente atribuidos al padre Francisco de Avila (1598?) en Huarochiri (Taylor,

1999) y las descripciones dejadas por el visitador Rodrigo Hernández Príncipe (1923[1622]), albergan parte del rico universo de tradiciones orales de las sociedades andinas de la época. El valor significativo de la tradición oral, aún inestimable, se sustenta en una cuota importante de información por su contenido mítico y simbólico. En este sentido, de seguro, el mito constituye una vía privilegiada para introducirnos en los dominios culturales profundos de un pueblo.

Se suele denominar mito al relato fabuloso de algún asunto que se supone acontecido en un pasado remoto, normalmente impreciso y de carácter simbólico (Quezada, 2007). Puede también referirse a cómo una situación pasó a ser otra; cómo se pobló un mundo despoblado; cómo se transformó el caos en cosmos o, también, cómo ciertos sucesos originaron la realidad natural o dieron fundamento a una comunidad humana (Turner, 1979). Su característica básica es que constituye la expresión de hechos sagrados o irreductiblemente sobrenaturales (Diez Astete, 1983; Petit-Breuilh, 2006).

Eliade (1991) considera los mitos como hierofanías, consistentes siempre en relatos de alguna creación que, de

PALABRAS CLAVE / Andes / Etnografía / Interdisciplina / Mitos / Paisaje /

Recibido: 13/01/2020. Modificado: 22/10/2020. Aceptado: 26/10/2020.

Luis Galdames Rosas. Doctor en Filosofía, Universidad de Chile.

Académico, Universidad de Tarapacá, Chile. Dirección: Departamento de

Ciencias Históricas y Geográficas, Universidad de Tarapacá. 18 de

septiembre 2222, Arica, Chile. e-mail: lgaldame@uta.cl.

THE PETRIFIED LANDSCAPE. ANDEAN DEITIES, CHARACTERS, AND ETHNOCATEGORIES

Luis Alberto Galdames Rosas

SUMMARY

The present work proposes linking, through interdisciplinary methodologies, some Andean myths that involve a relationship with the man-nature dialectic, mainly referred to as litho-transformation processes. These processes occur in a kind of sacred geography

that Andean mythology 'theatricalizes' to express its cosmivision and are found in chroniclers' accounts of the first colonial centuries but that last up to our days in long-lasting processes that happened have taken place in the center-south area of the Andes.

A PAISAGEM PETRIFICADA. DEIDADES, PERSONAGENS E ETNOCATEGORIAS ANDINAS

Luis Alberto Galdames Rosas

RESUMO

Utilizando metodologias interdisciplinares, o presente trabalho propõe vincular alguns mitos andinos relacionados com a dialética homem-natureza, referidas principalmente a processos de lito-transformação ou petrificação, que ocorrem em uma espécie de geogra-

fia sagrada que a mitologia andina 'dramatiza' para significar sua cosmivisão e que são encontrados em relatos de cronistas dos primeiros séculos coloniais, mas que perduram até hoje em processos de longa duração ocorridos na área centro-sul dos Andes.

acuerdo con Sánchez-Arjoña (1974), implica a todas las entidades (personas, objetos, fenómenos y procesos) que sirven para poner de manifiesto la acción de lo sagrado, la capacidad de lo profano para transparentar y expresar lo sagrado, permitiendo acceder a lo divino a través de un modo sapiencial y simbólico, y no puramente racional deductivo. En esta perspectiva, aquellos se vinculan a lo ontológico, refiriendo como algo sucedió realmente (realidad sagrada) por tratarse de una historia sagrada, ya que los mitos revelan un misterio, en el cual los personajes no son seres humanos, sino dioses o héroes civilizadores.

Desde la compleja y heterogénea perspectiva que constituye el estructuralismo, el discurso mítico es visto como un objeto específicamente semiológico, como un conjunto de relaciones lógicas susceptibles de formalizar (Diez Astete, 1983; Galdames, 2011), que representa fragmentos de un discurso generalizado sobre el mundo y la sociedad (Luc de Heusch, 1973; Kirk, 1990). En este sentido, los mitos son interminables, no siendo posible

encontrar lo que pudiera llamarse la 'versión original' o verdadera; de esta manera, al no existir un texto primero, todas las variantes son igualmente importantes, pues todas conducen a construir el mito completo. Y es que, desde la óptica estructuralista, lo verdaderamente destacable no son los contenidos del mito, sino las relaciones lógicas entre las partes.

Cualesquiera sean los marcos teóricos que se sustenten, resulta cada día más evidente y notorio que el discurso mítico formaliza un modo de observar y categorizar el mundo que es propio de la cultura que los genera. Es en esta perspectiva que nos interesa introducirnos, de lleno, en el corazón de aquellas tradiciones míticas de los siglos XVI y XVII, que contemplan la litotransformación como fenómeno principal. Allí habremos de encontrar los esquemas lógicos, ideológicos o de sentido común que cimientan el modo de pensar andino, esquemas que hemos dado en denominar etnocategorías cognitivas y culturales de las sociedades andinas en distintos tiempos históricos.

Mitos de Origen en los Andes

Los cronistas de los siglos XVI y XVII, obviamente preocupados por justificar sus teorías merced a pruebas bíblicas que creían hallar en los testimonios orales sobre religiosidad andina, nos legaron un cuerpo mutilado de datos (Arroyo, 2011), fragmentos de un discurso mítico que habremos de recoger con cautela y precisión.

Dos ciclos míticos: *Wiracocha* y *Ayar*, nos introducen en el tema-problema de los orígenes. El primero, que geográfica y culturalmente asociamos al Collao y al mundo aymara, pone de relieve la función de fertilidad, el origen vinculado al agua y el principio de *pachakuti* como ente rector del tránsito entre un ciclo existencial y otro. El segundo, apunta a discernir el ancestro de los incas y su dinastía, apoyándose principalmente en el principio del *tocco*.

En primer término, presentaremos a través del método narrativo de las Secuencias y *lexias*, las versiones de los mitos que, en cada caso, nos

parecen más representativas. De este modo, para *Wiracocha*, hemos optado por la de Juan de Betanzos (1880[1551]) y para los hermanos *Ayar*, por la versión de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942[1572]).

I. Organización secuencial del mito de Wiracocha (versión de Juan de Betanzos (1880[1551])).

Secuencia A

1- Antes del tiempo de los Incas, todo era obscuridad (época primordial, del *purunruna*).

2- *Wiracocha* crea a la gente de aquella época, al cielo y la tierra.

3- Esta gente hace un 'deservicio' a *Wiracocha*, por lo que éste decide convertirlos en piedra.

Secuencia B

1- *Wiracocha* aparece por segunda vez, emergiendo de un lago del *Collasuyo* y acompañado de gente.

2- *Wiracocha* se dirige a *Tiwanaku* con su gente, creando allí el sol, el día, las estrellas y la luna.

3- *Wiracocha* crea, también, una raza de gente incluyendo mujeres preñadas, les da nombre y les asigna los lugares que poblarán. Esta gente saldrá se cuevas, ríos, fuentes y cerros.

4- *Wiracocha* envía a su gente hacia todas las direcciones, quedándose solo con dos acompañantes.

5- Los dos acompañantes de *Wiracocha* son enviados, uno en dirección al este y el otro al oeste.

Secuencia C

1- Camino al Cuzco, *Wiracocha* pasa por *Cacha*, lugar donde es amenazado por sus habitantes.

2- Como castigo, *Wiracocha* ordena que baje fuego del cielo, quemando los cerros y atemorizando a los agresores.

3- Los atemorizados agresores de *Cacha* deponen su actitud y erigen bultos de piedra en honor de *Wiracocha*.

Secuencia D

1- *Wiracocha* arriba al Cuzco, donde pone por señor a Alcaviza.

Secuencia E

1.- *Wiracocha* baja desde el Cuzco a la costa (Puerto Viejo) y se interna en el mar.

Las cinco secuencias con sus respectivas *lexias* de la versión de Betanzos sobre el mito de *Wiracocha* sirven como indicadores referenciales que han de permitir contrastar distintas versiones del mismo, según aparecen testimoniadas en crónicas de los siglos XVI y XVII. Posibles desviaciones con relación a la que nos sirve de versión testigo (la de Betanzos), o acuerdos con ella, se harán entonces visibles. A excepción de aquellas más resumidas (entiéndase Cobo (1956[1653]) y, en menor medida Cristobal de Molina (1916[1553])), la mayoría de las versiones ofrecen, incluyendo la versión testigo de Betanzos (1880[1551]), alto grado de correlación en lo que a secuencias y *lexias* se refiere.

Se infiere de las secuencias la vigencia de la noción de *kuti* que, a su vez, consta de varias mitas: la primera se inicia en la oscura época del *purunruna* (Secuencia A, *lexia* 1) y culmina con la petrificación de sus habitantes por *Wiracocha* (Secuencia A, *lexia* 3); la segunda da comienzo con la nueva aparición de *Wiracocha*, que emerge de un lago, crea elementos naturales y a la nueva raza de hombres (Secuencia B) y acaba con el envío de ellos a poblar nuevas tierras (Secuencia B, *lexias* 4 y 5); la última mita, que se inaugura con el mito y muere con él, comprende desde la emergencia de *Wiracocha* en un lago altoandino, finiquitando cuando el supuesto Dios-Creador se sumerge en la mar. De este modo, la noción de *kuti* no sólo rige la secuencia temporal sino que, además, involucra escenarios distintos.

Una segunda etnocategoría andina se hace presente con relación a las dualidades u oposiciones que se desprenden del relato mítico; de una parte, la que acontece entre dos épocas: la del oscuro pasado y la del luminoso tiempo que le sucede (o la oposición caos/cosmos) (Secuencias A y B); de otro lado, las conexiones de múltiples órdenes que se sintetizan en las oposiciones arriba/abajo y adentro/afuera. Tales son las que ocurren entre el este y el oeste, entre sierra y costa o, también, las que se dan entre el mundo de abajo y el mundo de arriba, interconectados en el relato por las aguas de la laguna y del mar, o merced a cuevas y cerros.

Para finalizar, se llega a la categoría de *Taypi* o *chawpi* que implica, indistintamente, las nociones de totalidad, de círculo, de centro, de número cinco y, en síntesis, de orden o cosmos. En efecto, *Wiracocha* mismo es una deidad cósmica, ordenadora, fundadora de órdenes (Secuencia A, *lexia* 2; Secuencia B, *lexias* 2, 3, 4, y 5). Para mayor claridad y fuerza de la argumentación, cabe recordar y destacar el pasaje aquél en el cual *Wiracocha* crea el sol, el día, las estrellas y la luna (Secuencia B, *lexia* 2), cuatro elementos que pasan

a ser unificados y sintetizados en un quinto: la luz, atributo central de la nueva era solar que se ha inaugurado.

II. *Organización secuencial del mito* de los hermanos Ayar (versión VI de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942[1572])).

Secuencia A

1- En *Pacaritambo*, cerca del Cuzco, se encuentra el cerro *Tambotoco* que posee tres ventanas: *Maras-toco*, *Capac-toco* y *Sutic-toco*.

2- De la cueva *Maras-toco* se originan los Indios Maras, de *Sutic-toco* los indios Tambos y de *Capac-toco* salen cuatro hombres y cuatro mujeres que se llaman hermanos. Los habría creado *Ticci Viracocha*.

3- Los nombres de los ocho hermanos eran: *Mango Capac*, *Ayar Auca*, *Ayar Cache*, *Ayar Ucho*, *Mama Oollo*, *Mama Guaco*, *Mama Ipacura* (o *Mama Cura*) y *Mama Raua*.

4- Los ocho hermanos incas deciden aunar fuerzas, buscar tierras y someter a sus pobladores.

Secuencia B

1- Los ocho hermanos movilizan a la gente del lugar, ofreciéndoles recompensas a cambio de su ayuda para conquistar otras tierras.

2- Diez parcialidades o *ayllus* lo aceptan.

3- Toman todos por caudillo a *Mango Capac* y *Mama Guaco*, los más feroces y crueles.

Secuencia C

1- Arriban todos a *Guanacancha*, donde *Mama Oollo* es preñada por *Mango Capac*. Deciden partir, por parecerles estéril el lugar.

2- Llegan a *Tamboquino*, donde *Mama Oollo* da a luz un hijo: *Sinchi Roca*.

3- La marcha continúa: arriban a *Pallata*, donde permanecerán algunos años.

Secuencia D

1- Arriban más tarde a *Haysquisrro*, donde deciden apartar con engaño a *Ayar*

cache, que venía provocando desmanes por los pueblos por donde pasaban.

2- Con la excusa de que se les han quedado olvidados ciertos objetos de valor en *Capactoco*, piden a *Ayar Cache* que vaya a buscarlos allí.

3- *Ayar Cache* rehúsa hacerlo, pero *Mama Guaco* le reprende y lo obliga a regresar a *Capac-toco*.

Secuencia E

1- *Ayar Cache* regresa a *Tambotoco* con un compañero: *Tambomachay*, que lleva el encargo de darle muerte.

2- Al entrar *Ayar Cache* a la cueva de *Capac-toco* a sacar los objetos de valor, *Tambomachay* bloquea la entrada con una piedra y se sienta en ella, encerrando a *Ayar Cache*.

3- Ante la traición, *Ayar Cache* convierte a *Tambomachay* en piedra.

Secuencia F

1- Los siete hermanos restantes se dirigen a *Quirirmanta*, al pie del cerro *Guanacauri*, donde acuerdan que *Mango Capac* case con su hermana, que *Ayar Uchu* quede como *wak'a* de la religión y que *Ayar Auca* tome posesión de nuevas tierras a poblar.

2- Suben todos al cerro *Guanacauri*, donde ven un arcoíris, lo que toman por señal de que no habrá más destrucción del mundo por agua.

3- Junto al arcoíris ven una *wak'a* y deciden quitarla. *Ayar Ucho* se sienta a su lado y queda unido a la *wak'a*.

4- Los hermanos acuden en su ayuda; *Ayar Ucho*, dolido con ellos, les desea fortuna y solicita le honren y veneren en sus ceremonias.

5- *Mango Capac* acepta la voluntad de su hermano. *Ayar Ucho* queda petrificado.

Secuencia G

1- Tristes por lo ocurrido a *Ayar Ucho* y *Ayar Cache*, los seis hermanos entran al valle del Cuzco y se asientan por dos años en Matagua.

2- En Matagua hacen *guarochico* a *Sinchi Roca*, el hijo de *Mango Capac* y *Mama Ocllo*.

3- Los hermanos se adueñan de *Guanaypata* y retornan a Matagua.

4- *Mango Capac* envía a *Ayar Auca* a tomar posesión del territorio que más tarde ocuparía el monasterio de Santo Domingo.

5- *Ayar Auca* llega al sitio y queda petrificado como Mojón de posesión (Cuzco).

Secuencia H

1- *Mango Capac* y las cuatro mujeres deciden partir a *Guanaypata*, donde habla ido *Ayar Auca* a tomar posesión.

2- *Mango Capac* instituye el sacrificio de la *capa-cocha*.

3- *Mango Capac* y *Mama Guaco* toman posesión de *Guanaypata*, enfrentando a resistencia de sus habitantes: los *Guallas*, a quienes les infirieron grandes daños.

4- Al continuar hacia el Cuzco, un *Sinchi* llamado *Copalimayta* los rechaza y obliga a retornar a *Guanaypata*.

5- *Mango Capac* y *Mama Guaco* insisten tiempo después y se apoderan del territorio, poblando la ciudad que pasó a llamarse Cuzco.

Del conjunto de versiones que se refieren al mito de los hermanos *Ayar*, hemos escogido solo aquellas que ofrecen mayor concordancia estructural entre sí, dejando de lado aquellas otras que, como las de Cristóbal de Molina (1916[1553]), Pedro Pizarro (1944[1571]) y Guarnan Poma de Ayala (1992[1613]), proporcionan versiones no comparables. De las etnocategorías andinas es posible encontrar la de *kuti* o *mita*, operando en términos muy semejantes a como fue reseñado para las versiones del mito de *Wiracocha*. Una segunda categoría la constituye la de *pachakuti*, que se pone de manifiesto en los procesos de petrificación que van afectando, paulatinamente, a cada varón de los hermanos *Ayar* durante el transcurso del viaje desde

Pacaritambo al Cuzco, y que acontecen justamente allí donde un espacio deja de ser tal para convertirse en otro (Secuencias E, F y G).

Asoma, asimismo, aquella etnocategoría asociada al ‘mundo de abajo’ y a los puntos que, físicamente, lo contactan con el ‘mundo de aquí y de ahora’ de los hombres. En efecto, es sabido que las cuevas eran comúnmente usadas como sepulcros: los *machay*. Las cuevas o *toccos* eran los lugares por donde salieron los ayllus originales de los Incas. La voz *tocco* ha sido traducida generalmente como ‘ventana’; sin embargo, apunta más bien a la idea de cueva o cavidad en la tierra (Latcham, 1928). Asimismo, Bertonio (1612) la definió, precisamente, como “cualquier agujero en la pared que no pasa de lado a lado”. Los *toccos* eran y son lugar de residencia de los espíritus, al igual que ocurre con los cerros habitados por los *achachilas*, los encargados de velar por la vida y salud de las personas, de los animales y de las plantas (Secuencias A, E y F).

En la versión reseñada es posible reconocer, finalmente, la actuación de la etnocategoría cultural de la dualidad. En primer término, desde una perspectiva global, animando el difundido tema del engaño o, si se le quiere plantear de otra manera, de la oposición entre apariencia y realidad, de gran difusión en los Andes. *Ayar Cache* es separado por sus hermanos con engaños y, posteriormente, sepultado en una cueva (Secuencias D y E); asimismo, *Copalimayta* parece rechazar en el Cuzco el asedio de *Mango Capac* y *Mama Guaco*, pero éstos últimos consiguen, finalmente, hacerse de la ciudad. En segundo lugar, se observan las oposiciones que se refieren a las parejas que conforman los *Ayar* y que apuntan no solo al número de hermanos sino, también, a la oposición entre lo masculino y lo femenino. Es por esta última, justamente, que la etnocategoría cultural de la dualidad parece fundirse en el *chawpi* o *taypi*; nos referimos a los

atributos masculinos y femeninos que se aúnan y concentran en un único personaje, *Mama Guaco*.

Dualidad, *pachakuti*, *kuti*, *tocco* y *chawpi* constituyen etnocategorías culturales que, para el pensamiento andino, se hacen presentes en el tema de los orígenes. Cuevas, lagos y océano remiten al temible mundo de los lugares profundos; pero, también, ingresan y forman parte de esas honduras cósmicas, las oscuras, caóticas y vacías *pachas* que, al morir su turno, dejan tiempo y lugar para que sean otras *pachas*, ahora luminosas, coherentes y plenas, con sus simetrías duales y sus síntesis de opuestos reconciliados. Este abrupto cambio de *pachas* acontece al ritmo de sacudidas que trastocan cosmos en caos y viceversa, y que van dejando un reguero de seres petrificados, suerte de hitos líticos de las *mitas* de cada espacio-tiempo transcurrido.

Wanka petrificada

Duviols (1973) señala que la *wanka* corresponde a "...una piedra oblonga y empinada cuya forma y tamaño varía. A menudo alcanza más o menos la estatura humana. Puede ser lisa o labrada" (Duviols, 1973: 163). Su relativamente variada morfología incluye desde piedras alargadas, sin otro rasgo definido, hasta otras que pueden ser de características antropomórficas (masculinas, femeninas y bisexuales (Arriaga, 1968[1621]: 196)) o zoomórficas (v.gr. “Ídolo de piedra con figura de pescado, que se decía *Huana-Chiri-Amaru*”, de que hablaba Cobo (1956[1653] II: 68).

El concepto andino de la *wanka* está estrechamente unido, por una parte, a la representación de dioses y héroes civilizadores y de antepasados míticos (Rostworowski, 1983; Galdames y Díaz, 2015) pero, por otra parte, integran también esta categoría deidades pétreas que, ubicadas en el medio de las *chacras*, abogan por la fertilidad de los animales y de la tierra (Avendaño,

1986[1617]). La idea central es que ciertos espíritus han pasado a morar en piedras que, o ya poseían rasgos especiales (como los enunciados con anterioridad) y que por ello las deidades se entronizan en ellas o, de otro lado, que las formas líticas corresponden, directamente, a las características previas del ser petrificado.

Vocablos andinos rescatados en vocabularios de los siglos XVI y XVII expresan el modo en que fue conceptualmente izada la metamorfosis. En este sentido, fray Domingo de Santo Tomás (1951[1560]) menciona la voz quechua “*Rumitucuni*: endurecerse o tornarse piedra alguna cosa”, mientras que Diego González Holguín (1952[1608]) recoge dos vocablos pertinentes: “*Chiranhuan ccaca huan*. Quedarse muerto de elado, o despanto, o convertirse en piedra, o otra cosa lo vivo acabarse el sentir y movimiento” y “*chirayusecca chirayas, occaca y cuscca*. ...cosa convertida en piedra, o endurecida o muerta assi”. Ludovico Bertonio (1612) nos presenta, en lengua aymara, las expresiones ‘*calaptatha*’ y ‘*calauijatha*’: ambas significan ‘*Bolverse piedra*’, o ‘*endurecerse*’. Ya sea que las *wanka* estén identificadas con algún personaje específico (léase hermanos *Ayar*. *Huari*, *Wiracocha*) o con indeterminados (por nosotros) litos protectores de *chacras* (*chacra camayoc*), en ambos casos las nociones relativas a origen y fertilidad son las que comandan su existencia y poder.

Para los indígenas andinos, estos ídolos eran deidades que se habían convertido en aquella piedra y, por esa razón, eran adoradas (Cieza de León, 1553; Molina, 1916[1553]; Polo, 1554; Sarmiento de Gamboa, 1942[1572]; Cabello, 1951[1586]; Santa Cruz Pachacuti, 1968[1613]; Avendaño, 1986[1617]; Arriaga, 1968[1621]; Hernández-Príncipe, 1923[1622]; Calancha y Torres, 1972[1638-9]; Cobo, 1956[1653]). Según lo atestigua la profusa existencia de estas deidades, parece haberse creído que generaciones anteriores

fueron destruidas o convertidas en piedras de distinta forma (Latcham, 1928), hechos que parecen haber coincidido, además, con la fundación u origen de pueblos, de *chacras* o de *puquios* (Duviols, 1973), según fuere que la *wanka* se situare a la entrada del pueblo, en medio de la *chacra* o en las cercanías del *pujo* o *puquio*, respectivamente. A cada una de ellas se veneraba y solicitaba protección y aumento de la fertilidad. De hecho, cuenta el licenciado y mercader Polo de Ondegardo (1916[1554]: 10) que "...cada ayllu, ó linaje tenía sus Ydolos, ó estatuas de sus Yngas, las quales lleuauan a la guerra y sacauan en procession para alcanzar agua y buenos temporales y les hazían diversas fiestas y sacrificaos".

Tan reputados eran estos 'bultos de piedra' por las poblaciones nativas, que en las instrucciones dadas para extirpar idolatrías se advertía a los visitantes sobre la *wak'a* principal, haciendo notar que podía ésta tratarse de un peñasco que, normalmente, "...tiene hijo que sea piedra y huaca como ella, o padre, hermano o mujer. (Esta pregunta se le hace porque siempre todas las huacas principales tienen sus fábulas de que tuvieron hijos y fueron hombres que se convirtieron en piedra". (Arriaga, 1968[1621]: 248).

A mayor abundamiento y precisión, insisten en que se averigüe "...cómo se llama el Marçayoc o Marçachacara, que es como el patrón y abogado del pueblo, que suele ser algunas veces piedra, y otros cuerpos de algún progenitor suyo, que suele ser el primero que pobló aquella tierra, y así se les ha de preguntar si es piedra o cuerpo" (Arriaga, 1968[1621]: 249).

En los hechos, cuando la *wanka* representa al fundador del linaje o del grupo étnico, se le ha encontrado muy cerca del cuerpo del *mallqui* (Duviols, 1973). De las *wanka* de nombre conocido podemos recordar, a guisa de ejemplo, algunas de las que se mencionan en la visita de Rodrigo Hernández (1923[1622]):

Carachuco, "unídolo de piedra bermeja con pies y manos y faiciones, representaciones del Rayo"; *Vinac*, "piedra de un codo de alto, que estaba en su simulacro con sus ofrendas de llacsa y mullu" y la *wanka Masuan*, "que era una piedra larga" o, también, como aporta Bernabé Cobo (1956[1653]), *Vica-Quirao*, "a quien su ayllu honraba y hacía sacrificios ... cuando había necesidad de agua para los sembrados". Pero, acaso constituya una de las referencias del más elevado interés para quienes se ocupan de los estudios sobre simbología y cosmovisión andina, la singular y detallada descripción que nos legaran Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres (Calancha y Torres, 1972[1638-9]) sobre una de las *wanka* que ha merecido la mayor de las atenciones de parte de los científicos. En efecto, cuenta el cronista que "...en el cerro llamado Tucuman, fronterizo de la isla Titicaca, entre los pueblos de Juli y Hilbi, adoraban otro horrible Ídolo, del cual dice el P. Ramos que el año de 1619 descubrió el P. Diego García Cuadrado, sacerdote muy temeroso de Dios. Este Ídolo era de piedra, de tres varas y media de alto; tenía dos rostros casi a la traza en que pintaron a Jano, salvo que en él un rostro era de varón y el otro de mujer, con dos culebras que le subían de los pies, y en la corona un sapo muy grande en forma de tocado. Adorábanle por dios de las comidas, y teníanle sobre una losa grande" (Calancha y Torres 1972[1638-9]: 141).

Esta descripción permite distinguir, una vez más, la presencia de la etnocategoría cultural del *taypi* o *chawpi*: la indeterminación, propia de las áreas y tiempos transicionales, expresada en una figura de claros contornos bisexuales. De haber visto este ídolo, Bertonio habría recordado la voz *Haque*, que significa "varón, o mujer nombre común de dos", mientras que González Holguín habría aportado la expresión quechua "*ccari hina huarmiti*. Muger varonil como hombre". Es, asimismo, importante

acotar que una vertiente digna de ser destacada en relación al tema de la *wanka*, es aquella conformada por un conjunto de creencias que hacen mención de antepasados gigantescos. Al parecer, estos gigantes se vinculan a la primera generación de hombres creados por *Wiracocha* (Sarmiento de Gamboa, 1942[1572]), cuya estatura (como hacía notar Cieza de León para Puerto Viejo) era tan grande "...que tenían tanto uno dellos de la rodilla abajo como un hombre de los comunes en todo el cuerpo, aunque fuese de buena estatura, y que sus miembros conformaban con la grandeza de sus cuerpos, tan disformes, que era cosa monstruosa ver las cabezas, según eran grandes, y los cabellos que les llegaban a las espaldas. Los ojos señalan que eran tan grandes como pequeños platos" (Cieza de León, 1553: 316; Anello Oliva, 1621). Otros mitos relativos a seres gigantescos o *jacha tatas* como aparecen designados en el diccionario de Paredes-Candia (1972), son los que mencionan a *Huari*, gigante fundador de pueblos cuyo nombre se repite y antepone reiteradamente en topónimos andinos como sucede, por vía del ejemplo, con *Huarivilca* (Molina, 1916[1553]), y que sirven para fundamentar la antigua data de algún pueblo (Valcárcel, 1981).

Finalmente, por lo que dice a mitos que expresan con claridad al fenómeno de la metamorfosis en piedra, es pertinente y oportuno traer a colación los que Francisco de Ávila recopilara sobre *Huarochiri*, a fines del siglo XVI, en lengua quechua. Versiones en castellano conocemos las de Arguedas (1975), Urioste (1983) y Taylor (1999). De estas tradiciones de *Huarochiri* interesa analizar uno de los mitos que, pese a encontrarse muy influido probablemente por la tradición veterotestamentaria (varios de los mitos que figuran en la tradición de *Huarochiri* presentan semejanzas estructurales con relatos del Antiguo Testamento, en especial con la destrucción de Sodoma y Gomorra y la conversión en sal

de la mujer de Lot) el cual posee contornos que posibilitan el adentrarnos en el principio del *pachakuti*. Para este efecto, nos remitimos a la versión de Taylor (1999), que coincide con las de Arguedas (1975) y Urioste (1983), respectivamente. Dice el relato: "1- Vamos a describir aquí cómo el viento se llevó a los hombres llamados colli desde Yarutine hacia las (tierras) yuncas de abajo. 2- Se dice que los miembros de la comunidad llamada colli residían en Yarutine. 3- Un día Pariacaca llegó a su pueblo mientras estaban celebrando una borrachera. 4- Sentándose aparte, como lo hacen los hombres muy pobres, Pariacaca se quedó allí. 5- Nadie quiso ofrecerle de beber. 6- Un solo hombre le convidó. 7- A este Pariacaca le pidió que le sirviera otra vez. 8- Le sirvió de nuevo. 9- Entonces, le pidió que le diera coca para mascar. 10- Esta vez también cumplió con su pedido. 11- Entonces (Pariacaca) le dijo: "Hermano, en cualquier momento que yo venga aquí (de nuevo), te vas a agarrar a este árbol. Pero no digas nada a esta gente. Que sigan divirtiéndose así!". Con estas palabras, se fue. 12- Cinco días después, se levantó un viento muy fuerte. 13- A todos los colli, sin excepción, el viento los arremolinó dos o tres veces y los llevó muy lejos. 14- Unos, perdiendo sus sentidos, murieron. 15- A otros, los únicos en sobrevivir, (el viento) los transportó a un cerro en la dirección de Carhuayllo. 16- este cerro se llama Colli hasta hoy. 17- Se dice que esta gente (que llegó al) cerro se extinguió. 18- Hoy no queda ni uno. 19- Entonces, este hombre que habla ofrecido bebida a Pariacaca, obedeció las instrucciones que éste le había dado y agarrándose al árbol, se salvó. 20- Al acabar de llevárselos a todos, (Pariacaca) le dijo: "Hermano, ahora estás completamente solo; aquí te quedarás para siempre, ahora, cuando mis hijos vengan a adorarme, los huacas de los chusco Corpaya siempre te ofrecerán coca para mascar." Y lo convirtió en

piedra diciéndole: “Y tu nombre será Capac Huanca.” (Taylor, 1999: 395-399).

La maduración de una nueva *pacha* deviene, necesariamente, con la destrucción del orden que sustentaba a la que llega a su término. Esta suerte de ley cósmica que suscriben culturas como la andina, aparece siempre comandada por la etnografía cultural del *pachakuti*. La inconducta social, el incumplimiento de las normas que regulan las relaciones equilibradas entre los hombres y las de éstos con el integrado universo de lo natural y de lo sobrenatural, indefectiblemente producen la fractura del equilibrio cósmico. Para restablecer la armonía, es menester se inaugure el nuevo ciclo; más, para que la mita que nace pueda articular su andar, la que le antecede debe dejarle su lugar e ir al mundo de abajo. Para que esta suerte de ‘posta’ de *pachas* tenga lugar, el ‘testimonio’ que una entrega a la otra ha de ser un diluvio, un maremoto, un terremoto, en fin, un *pachakuti*, es decir, el reinado ocasional del caos: el mundo puesto de cabeza. El hito que marca con precisión el fin de una era y el renacer de otra, lo constituye el cuerpo petrificado de un progenitor.

En el relato reseñado más arriba, la explicación mítica del *pachakuti* nos alcanza a través del tema del engaño o de la falsa apariencia: simular que es un común pobre y disimular que se trata de una divinidad. *Pariacaca*, el hombre aparentemente pobre, es una poderosa deidad; por su parte, el pueblo, externamente abundante, al no proveer de alimento a quien parece necesitarlo, se muestra incapaz de cumplir con el principio cultural de la redistribución. Con ello, se corta abrupta e ilegítimamente la dinámica de la circulación de los bienes y, por ende, aborta el recto sentido que caracteriza al principio de la reciprocidad. El orden ha devenido en caos. Los mitos de petrificación aparecen en importante medida en los relatos de Huarochiri. Con relación a sus similares en la actualidad, su estructura no

parece haber experimentado variaciones de importancia, detectándose alteraciones solo en aspectos secundarios como, por ejemplo, en la denominación de los lugares citados y en los nombres de los personajes (Ortiz, 1980; Álvarez, 1987; Galdames, 1987, 2011).

A Propósito de *Pururauca*

Su nombre significa, según Cobo (1956[1653], II:75 y 161), ‘ladrones escondidos’ o ‘traidores escondidos’. La expresión es incluida en su Vocabulario por González Holguín (1952[1608]: 298) como “*ppurur aucca*. Balas de piedra que sueltan de encima del castillo para defenderlo”, donde estos proyectiles simbolizan muy adecuadamente el significado que, paralelamente, desplegaron los cronistas. Esta es una clara alusión a los bolones de piedras que se encuentran en los recintos de los *pukaras*, y que eran lanzados con hondas.

Tenemos noticias de ellos con ocasión de la batalla de *Yawarpampa*, cuando durante el mandato del *Inca Yupanqui* el Cuzco es atacado por *Chancas* y *Ancoallos*. El triunfo sorpresivo de los comparativamente disminuidos ejércitos incaicos, dio lugar al surgimiento de una historia testimonial de lo sucedido. Más tarde, el mito será recogido e interpretado por los cronistas que tuvieron acceso a él. Uno de ellos, Bernabé Cobo, nos ha legado la siguiente descripción del suceso: “...en este vencimiento de los chancas fundó el Inca Viracocha una fábula, que fue decir que no había sido tanta parte para alcanzar la Victoria lo que la gente de su ejército peleó, como la ayuda y socorro del dios Viracocha, el cual le había enviado buen número de hombres barbados con arcos y flechas, que hablan peleado tanto que degollaron a los más de los Chancas que fueron muertos en la pelea; y que estos hombres él mismo los había visto, y que a solo su persona estaba reservado el verlos” (Cobo, 1956[1653], II: 75). El mismo autor, refiriéndose a la naturaleza extra-

ordinaria de estos guerreros, agregaba que, “...acabada la guerra con los Chancas, se hablan convertido en piedras, todavía en todas las guerras que de allí adelante hacia, tornaban estos pururauca en su propia figura humana, y armados como los vio la primera vez, le acompañaban y eran los que rompían y despertaban a sus enemigos” (Cobo, 1956[1653], II: 161-162). Este suceso general fue consignado también, aunque muy brevemente, por Pizarro (1944[1571]) y por Acosta (1962[1590]). En contraste, el Inca Garcilaso de la Vega (1609) nos ha proporcionado informaciones más extensas y detalladas, pero sin contradecir en lo principal la versión de Cobo.

Cieza de León (1553), desde una posición más cauta, explicó la existencia de los *pururauca* en términos de una racionalidad de corte occidental, argumentando que *Topainga Yupanqui* mandó, en memoria de su victoria, “...hacer grandes bultos de piedra; si es así, yo no lo sé más de lo que dicen. Lo que vi en este Pucará es grandes edificios ruïnados y desbaratados, y muchos bultos de piedra figurados en ellos figuras humanas y otras cosas dignas de notar” (Cieza de León, 1553: 541). La orden de hacer estos “bultos de piedra” conmemorativos de que da cuenta Cieza de León, asumió en la versión de Santa Cruz Pachacuti (1968[1613]) una tilde notoriamente más comprometida con el modo de percibir andino. Desde esta perspectiva, sostuvo que el anciano *Topauanchire*, ministro de *Coricancha*, se preocupó por ordenar “unas hileras de piedras de Pururauca y le pone, arrimándole, las adargas y morriones con porras, para que aparecieran desde lejos como los soldados asentados en hileras” (Santa Cruz Pachacuti, 1968[1613]: 196).

Este último cronista, a propósito del proceso de animación de las piedras, detalla en seguida que el inca *Yupanqui* se dirigió con amarga indignación a estas figuras pétreas (a las que creía soldados) y les

interpeló del modo siguiente: “‘Qué hazéis allí, hermanos? Cómo es posible que en esta ocasión estás allí muy sentaditos? Levantaos!’ Al fin, diciendo esto, vuelve al lugar do esta la gente que casi ya rendidos estan y les dize: ‘atrás, hermanos, hazla el palacio!’. Al fin los Changas los aprieta con la mayor furia y les sigue corriendo, y entonces el dicho infante les entendió que las piedras eran gente y ba con gran enojo a mandarles llamándoles: ‘eya, ya era ora que salgamos con nuestro, o muramos!’. Y por los Changas, entran donde estaban las piedras de pururauca por sus órdenes; y las piedras se levantan como personas más diestros, y pelea con más ferocidad asolándoles a los Hancoallos y Chancas” (Santa Cruz Pachacuti, 1968[1613]: 297). Ante la magnificencia de lo ocurrido, que naturalmente forzó la gratitud de los incas, dichas piedras fueron veneradas y tenidas como *wak’a* desde aquél entonces y, aunque genéricamente se daba a todas ellas el nombre de *pururauca*, se vio la conveniencia de asignar un nombre particular a cada uno de los ídolos.

Fue gracias a la acuciosa indagatoria realizada por Polo de Ondegardo (1916[1554]) -expresada en su “Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que sallan del Cuzco”, que hoy conocemos la denominación de algunos de los *pururauca*. Así, por ejemplo, el licenciado Polo menciona los de *Quiropiray*, *Tancarauilca*, *Cotacalia*, *Subaraura* y *Tincalla*, entre otros. El modo en que estos *pururauca* fueron consagrados como *wak’a*, fue relatado así por Cobo 1956[1653], II: 162): El Inca “...mandó prevenir grande acompañamiento y aparato, con el cual se hizo llevar en andas por los campos y despoblados, diciendo que él conocía las piedras en que se hablan convertido los pururauca, y así iba señalando las que le parecían, lejos unas de otras, y poniendo nombre a cada una. Las cuales hizo traer con gran solemnidad al Cuzco y poner

algunas en el templo del sol y otras en otros lugares que les señaló y a todas dio quien las sirviese y tuviese cuidado de sus sacrificios; y desde entonces fueron las dichas piedras tenidas por ídolos y muy veneradas”.

Por supuesto, para estas nuevas *wak'a* hubo que determinar las ofrendas que les correspondían en reciprocidad por sus favores. Cobo (1956[1653]) indicó, en general, “grande suma de sacrificio”; Polo, por su parte, especificó algo más al anotar que a éstos *pururauca* “ofrecíanle lo ordinario, excepto niños”. Si nos atenemos a lo informado por los observadores hispanos y mestizos de la época, la ocasión del sacrificio se encontraba pautada por el ciclo bélico, que daba inicio con la salida de los ejércitos desde el Cuzco y que ponía término con el retorno triunfal de los mismos a la capital del *Tawantinsuyo*. En efecto, cuanto el cronista que los sacrificios se ofrecían “especialmente cuando iban a la guerra y volvían de ella, en las coronaciones de los reyes y en las demás fiestas universales que hacían” (Cobo, 1956[1653] II:162).

Finalmente, y por lo que toca a los lugares donde se encontraban emplazados los *pururauca*, la fuente más valiosa la constituye la ya citada “Relación de los adoratorios de los indios...”, atribuida a Polo de Ondegardo. En ella, al referirse a los adoratorios y *wak'a* que había en los caminos de *Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Collasuyu* y *Continsuyu* y, específicamente, a las *wak'a pururauca*, asoman pistas que son de gran valor para determinar principios estructurales de la organización del espacio en el Cuzco. En su descripción “De los adoratorios y Guacas que había en el camino de Chichaysuyu”, que contaba con nueve *ceques* y ochenta y cinco *wak'a*, afirmaba Polo que en el segundo *ceque*, que se decía *payan*, su segunda *wak'a*, llamada *Racramirpay*, “...era una piedra que tenía puesta en una ventana (cuya historia es): que en cierta batalla que dio

Inca Yupanqui a sus enemigos, se le apareció un Indio en el aire y le ayudó a vencerlos, y después de alcanzada la victoria, se vino al Cuzco con el dicho Inca, y sentándose en aquella ventana, se convirtió en piedra, la cual desde aquel tiempo adoraban y le hacían sacrificio ordinario; y particularmente se le hacía solemne cuando el Inca iba personalmente a la guerra, pidiéndole que ayudase al rey como habla ayudado a Inca-Yupanqui en aquella guerra” (Polo de Ondegardo, s/f: 5).

En el sexto *ceque* (*Collana*) del mismo camino, su primera *wak'a* se denominaba *Cantonge*, y “...era una piedra de los *pururauca*, que estaba en una ventana junto al templo del Sol” (Polo de Ondegardo, s/f: 10). Asimismo, la primera *wak'a* del *ceque Callao*, conocida como *Omanaman*, “...era una piedra larga que decían ser de los *Pururauca*, la cual estaba a la puerta de la casa que fue de Figueroa” (Polo de Ondegardo s/f: II). A mayor abundamiento, en “De los Adoratorios y Guacas del camino de Collasuyu”, al hacer mención del primer *ceque cayao*, el licenciado apuntaba que la primera *wak'a* “...era una ventana que salía a la calle y en ella estaba una piedra de los *Pururauca*” (Polo de Ondegardo, s/f: 26). Como se desprende de las citas precedentes, aparece con nitidez, una vez más, la noción de *tocco*, vinculando a los *pururauca* al mundo subterráneo y originario.

Por último, si atendemos al hecho que las estructuras parciales del espacio cuzqueño estaban en correlato con un sistema más amplio y general, es oportuno recordar aquí que las líneas imaginarias denominadas *ceque* y que convergían en el Cuzco, desde el punto de vista social estaban asignadas al cuidado de *panacas* y *ayllus*, los que estaban, a su vez, regidos por otra etnocategoría: la de la tripartición que se expresaba en la denominación y estructuración jerárquica de los grupos *collana*, *payan* y *cayao*.

Los *pururauca* son, pues, un género particular de *wanka*, que simbolizan la protección del grupo étnico ante la destructora agresión externa, pero también simbolizan la ayuda que estas *wak'a* les otorgan en las guerras pacificadoras practicadas por el Inca y que buscaron establecer el orden en el *Tawantinsuyo*. Se trata, en síntesis, de expresiones abruptas del ‘mundo de abajo’, que asoman y se ponen en movimiento cuando el orden establecido se enrarece y es amenazado por el incumplimiento del orden andino de las cosas. Entonces, el cosmos se estremece y cambia dramáticamente de una lógica cultural ya entronizada a otro orden desconocido; y en sociedades como las andinas, el vacío y el cambio inesperado provocan el mayor de los horrores.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es resultado del proyecto FONDECYT N° 1191869 y el proyecto UTA Mayor 5717-17. El presente artículo tiene su origen e inspiración, en una ponencia original expuesta en el Congreso de Jalla realizado en La Paz, Bolivia, en 1995.

REFERENCIAS

- Acosta J (1962[1590]) *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México. 491 pp.
- Álvarez L (1987) El mito del Pusiri Collo y la fiesta del Pachallampe: aculturación andino-hispana en el poblado de Socoroma. *Diálogo Andino* 6: 80-90.
- Anello Oliva G (1998[1621]) *Historia del Reino y Provincias del Perú y Vidas de los Varones Insignes de la Compañía de Jesús*. Pontificia Universidad Católica. Lima, Perú. 391 pp.
- Arguedas J (1975) *Dioses y Hombres de Huarochiri*. Siglo XX. México. 175 pp.
- Arriaga P (1962[1590]) *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, España.
- Arroyo S (2011) Los Apus y el culto a los muertos en los Andes: los entierros en el nevado

Wamanrasu de Huancavelica. *Perspect. Latinoam.* 8: 24-50.

- Avendaño H (1986[1617]) Relación de las idolatrias de los indios. En Duviols P *Cultura Andina y Represión*. Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco, Perú.
- Bertonio L (1612) *Vocabulario de la Lengua Aymara*. CERES-IFEAMUSEF. La Paz, Bolivia. 982 pp.
- Betzanos J (1880[1551]) *Suma y Narración de los Incas*. Vol. 5. Manuel G. Hernández, Biblioteca Hispano-Ultramarina, Madrid, España. 140 pp.
- Cabello M (1951[1586]) *Miscelánea Antártica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. 562 pp.
- Calancha A, Torres B (1972[1638 o 1639]) *Crónicas Agustinas del Perú*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, “Instituto Flores”. Madrid, España.
- Cieza de León P (1553) *Primera parte de la Crónica del Perú*. Editorial Nueva España. México.
- Cobo B (1956[1653]) *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, España.
- Díez Astete A (1983) ¿Qué es el mito? *Anthropologica* 1: 5-17.
- Duviols P (1973) Huari y llacuz, pastores y agricultores. Un dualismo de oposición y complementariedad. *Rev. Mus. Nac.* 39:153-191.
- Eliade M (1991) *Mito y Realidad*. Labor. Barcelona, España. 239 pp.
- Galdames L (1987) Vitalidad de la piedra y petrificación de la vida: notas sobre mentalidad andina. *Diálogo Andino* 6: 128-143.
- Galdames L (2011) Los mitos andinos como argumentación cultural. En *Temporalidad, Interacciones y Dinámica Cultural*. Universidad Católica del Norte. Antofagasta, Chile. pp. 337-351.
- Galdames L, Díaz A (2015) Piedra en la piedra ¿y el hombre dónde estuvo? Percepción y significado de la piedra en la geografía sagrada de las sociedades andinas. *Runa* 36(2): 5-23.
- Garcilaso de la Vega I (1609) *Comentarios Reales de los Incas*. Universo. Lima, Perú.
- Gil F (2002) Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del

- tiempo y del espacio. *An. Mus. América 10*: 59-83.
- Gil F (2010) Espacios ceremoniales andinos. Análisis histórico y antropológico. *Diálogo Andino 35*: 7-11.
- González D (1952[1608]) *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Quechua*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. 80 pp.
- Hernández-Príncipe R (1923[1622]) *Mitología Andina. Inca V(I)*.
- Kirk G (1990) *El Mito*. Paidós. Barcelona, España. 310 pp.
- Latcham R (1928) *Los Incas. Sus orígenes y sus ayllus*. Balcels. Santiago, Chile. 374 pp.
- López A, Millones L (2008) *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y Cosmovisión en Mesoamérica y Los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú. 255 pp.
- Luc de Heusch (1973) *Estructura y Praxis: Ensayos de Antropología Teórica*. Siglo XXI. Madrid, España. 374 pp.
- Molina C (1916[1553]) Conquista y población del Perú. En *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*. Sanmartí. Lima, Perú. pp. 107-190.
- Ortiz A (1980) *Huarochirí 400 Años Después*. Pontificia Universidad Católica. Lima, Perú. 183 pp.
- Paredes-Candia A (1972) *Diccionario Mitológico de Bolivia: Dioses, Símbolos, Héroe*s. Puerta del Sol. La Paz, Bolivia. 192 pp.
- Petit-Breuilh M (2006) *Naturaleza y Desastres en Hispanoamérica. La Visión de los Indígenas*. Silx. Madrid, España. 160 pp.
- Pizarro P (1944[1571]) *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Futuro. Buenos Aires, Argentina. 202 pp.
- Polo de Ondegardo J (1916[1554]) De los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguaciones que hizo el Licenciado Polo. En *Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. Ira Serie, T. 3. Sanmartí. Lima, Perú.
- Poma de Ayala F (1992[1613]) *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Siglo XXI. México.
- Quezada O (2007) *Del Mito como Forma Simbólica. Ensayo de Hermenéutica Semiótica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidad de Lima. Lima, Perú. 599 pp.
- Rostworowski M (1983) *Estructuras Andinas del Poder. Ideología Religiosa y Política*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú. 197 pp.
- Sánchez-Arjoña R (1974) La teología litúrgica y la pastoral de nuestras fiestas religiosas. *Allpanchis 7*: 217-243.
- Santa Cruz Pachacuti J (1968[1613]) *Relación de las Antigüedades de este Reyno del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, España. pp. 281-319.
- Santo Tomás D (1951[1560]) *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Imprenta Santa María. Lima, Perú. 32 pp.
- Sarmiento de Gamboa P (1942[1572]) *Historia de los incas*. Emecé. Buenos Aires, Argentina.
- Taylor G (1999) *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito Quechua de Comienzos del Siglo XVII*. IFEA-Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Ricardo Palma. Lima, Perú. 616 pp.
- Turner V (1979) El mito. En Sills D *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol 7. Aguilar. Bilbao, España.
- Urioste G (1983) *Hijos de Pariya Qaqa: la Tradición Oral de Waru Chiri*. Syracuse University. EEUU. 332 pp.
- Valcárcel L (1981) La religión Incaica. En *Historia del Perú*. Tomo III. Juan Mejía. Lima, Perú. pp. 73-202.