

DIALOGO ANDINO N° 6 – 1987
Departamento de Antropología, Geografía e Historia
Facultad de Estudios Andinos
Universidad de Tarapacá, Arica-Chile

ISSN – 0716 – 2278

Vitalidad de la Piedra
y Petrificación de la Vida:
notas sobre
Mentalidad Andina

por
LUIS A. GALDAMES ROSAS



RESUMEN

Destaca la existencia, dentro de la cosmovisión andina, de la reiteración de situaciones determinadas por la conversión hombre-piedra, tanto como la de hombre-piedra-hombre. Recoge y confronta antecedentes vinculados a la piedra provenientes de la tradición oral, de testimonios de cronistas y de glosarios andinos para determinar la existencia de una serie de relaciones propias del pensamiento andino, implícitas en dichas conversiones. Concluye afirmando la importancia de tácticas metodológicas que permitan el conocimiento de los fundamentos de una lógica interna globalizante, subyacente en las manifestaciones de la cultura andina.

ABSTRACT

This paper points out the existence, within, the Andean vision of the world, of repeated situations determined by the conversion of both man-to-stone and man-stone-to-man. He compiles and contrast information linked to stone material present in oral tradition, from Andean chroniclers and glossaries acknowledging the presence of a series of relationships pertaining to the Andean way of thinking and implicit in such conversions. He finally states the importance of methodological strategies in understanding the basis for inner and holistic logic cunderlying the manifestation of the Andean culture.

EL TEMA DE LA PIEDRA Y DE LA PETRIFICACION EN LOS ANDES

Cuando se revisan las distintas expresiones histórico-culturales de las sociedades andinas, destaca nítidamente la permanente utilización y transformación de la piedra para fines tan disímiles, que es posible sostener con absoluta certeza que ninguna esfera de la realidad desconoció ni desestimó la aplicación de energía humana en ella. Prueba de esto son pukaras, tampus, colcas, templos, chullpas, baños, usnus, caminos, batanes y morteros, apachetas, canales de regadío, punqus o puertas, corrales, geoglifos y petroglifos, casas...

Pero, además de estas eventuales utilizaciones y transformaciones de la piedra por el poblador andino, es posible constatar que algunas piedras en estado natural han sido reconocidas por éste como especiales o, mejor aún, percibidas como "seres dotados de una suerte de latencia "numinosa" (Silva Santisteban 1978: 217); tal es el caso de las conopas, de las piedras besares, de las wankas, del millu y la piedra imán, y de formaciones rocosas que asemejan seres vivos petrificados, entre otras.

El reconocimiento de tan extendida presencia de la piedra, nos hace suponer que la especial valoración concedida a ella por las sociedades andinas, trasciende el marco de sus propiedades mecánicas y se remonta a niveles que tienen que ver con una forma de percibir anidada en raíces culturales profundas, estructuradas en principios propios y específicos a las sociedades andinas y que se diferencia de modos de pensar y sentir la realidad, acuñados en sociedades y culturas ajenas.

En este contexto, el recurso piedra –utilizado o modificado– constituye una clave para penetrar en aquellas estructuras profundas que desde la perspectiva de la larga duración, pasan a conformar los principios fundativos de una cultura como la andina. Lo anterior, sin perjuicio de las insoslayables diferencias internas que esperamos habrán de ser encontradas y determinadas en algún futuro relativamente próximo, y que son el producto de la existencia histórica de distintas etnias que se han interdigitado en diversos ambientes ecológicos y cuyas estructuras sociales no siempre han sido comunes, pero que sí han debido enfrentar y resolver problemas existenciales de modo semejante.

Una de las facetas que mayor interés ha suscitado y de la cual se dispone de más abundantes referencias a propósito de la piedra, es aquella que dice relación con la petrificación. La tradición mítica es la que mejor refleja este hecho y nos permite apreciar que la

distinción analítica entre lo natural y lo sobrenatural –tan cara a las concepciones occidentales modernas– carece de sentido en la cosmovisión andina. Así, los mitos suelen hacer referencia a generaciones anteriores que han sido destruidas o petrificadas por alguna deidad, eventos que normalmente se toman como instancias fundacionales de un nuevo orden de cosas; de este modo, resulta que el antepasado mítico termina siendo siempre hombre y huaca a la vez (Latcham 1929; Duviols 1973).

La metamorfosis piedra-hombre y hombre-piedra, presenta en la mentalidad andina claras vinculaciones con la noción de tiempo cíclico y, más concretamente, con ideas relativas a la transición y a los nexos simbólicos entre órdenes diversos de realidad, suerte de eje que suspende el tiempo, pero que –a su vez– lo proyecta (Silva, Fernando 1978; M. Hernández et al. 1985).

ANTECEDENTES CONTEMPORANEOS VIA TRADICION ORAL

Al interior de la tradición oral, el mito ha sido pensado como una reposición verídica del pasado (P. Rivers); comprendido como un conjunto de relaciones lógicas en los términos de Lévi-Strauss; entendido como una realidad que subsiste parcialmente viva y que justifica los fundamentos de una cultura, según la versión de Malinowski o, finalmente, interpretado como una historia sagrada, cuyos personajes son dioses o héroes civilizadores que sirven de modelo al hombre religioso, según lo ve Mircea Eliade. Cualesquiera sean nuestros marcos teóricos, no cabe duda respecto a la importancia que cobran los mitos como fuente; más aun, creemos que la tradición oral –en general– es un manantial de información frente al cual los científicos sociales –incluyendo historiadores– no pueden permanecer indiferentes. Particularmente en los Andes, esta afirmación constituye el reconocimiento a una verdad que adquiere carácter de necesidad ineludible para quienes pretenden adentrarse en los significados más ocultos de las sociedades y cultura andinas.

Especial difusión y realce alcanzan en la serranía y puna andinas, los relatos de mitos y leyendas que suelen efectuar pobladores de localidades sitas en esos sectores y que se refieren a petrificación. Más aun, es usual la realización de peregrinaciones –que movilizan dispares poblaciones– a santuarios regionales y sitios donde se hacen peticiones y ofrendas a bloques pétreos, en los cuales la naturaleza ha labrado caprichosas formas que asemejan figuras humanas (Vgr. la “Virgen de las Peñas”, en el curso superior del río San José; el “P’usiricollo”, en las cercanías del poblado serrano de Socoroma, ambas en el extremo norte de Chile).

La vigencia y difusión de esta tradición oral en las repúblicas andinas ponen de manifiesto, a pesar de las naturales variaciones locales y regionales de los relatos, el carácter panandino de estas creencias.

Así lo revelan las recopilaciones de mitos y leyendas y los trabajos con enfoque antropológico sobre ellos. Aunque los esfuerzos intelectuales al respecto evidencian ciclos de interés variados en el tiempo y ponen de relieve grados de desarrollo relativo muy diversos en lo que a tratamiento del asunto se refiere, es manifiesta la presencia de mitos de petrificación en el Perú (Ortiz Rescaniere 1980; Gow y Condori 1982, entre tantos otros), Bolivia (J. Rivera Bravo 1958; Costas Arguedas 1967; Tschopik Jr. 1968; J. Monast 1972 y Paredes-Candia 1972) y Chile (L. Alvarez 1986; M. Luque 1986...).

El mito de petrificación consiste básica y resumidamente en lo siguiente: a un pueblo andino dado, arriba un viajero anciano y andrajoso mientras se está celebrado una fiesta comunal con abundante comida y bebida. En lugar de ser acogido y atendido con afabilidad por lo pobladores –como lo indica la costumbre– es tratado con desdén y se le sitúa en un rincón socialmente marginal. En esta circunstancia un personaje –tradicionalmente femenino– se acerca con consideración al andrajoso forastero y le ofrece bebida y alimento. En premio por esta actitud y conducta, el anciano advierte a la mujer que ha de sobrevenir un cataclismo que asolará al pueblo, por lo que ella debe abandonar el lugar para sobrevivir al desastre, pero que al hacerlo deberá evitar mirar hacia atrás. En efecto la

campesina deja su pueblo, pero desestima la recomendación del viejo y torna la mirada. Al instante se convierte en piedra¹.

Alejandro Ortiz ha reunido y analizado mitos en el área correspondiente a la antigua región de Huarochiri, y ha procedido a comparar sus estructuras y mensajes con los de aquellos vigentes allí a fines del siglo XVI (F. de Avila 1975; A. Ortiz R. 1980). A guisa de ejemplo, podemos mencionar la historia de Cuniraya y Cavillaca (A. Ortiz 1980: 22 y 23) y aquella en la cual Koriwanka destruye a Waykiula (A. Ortiz 1980: 37, 38 y 39). En ambos relatos, así como en la versión contemporánea del mito del "P'usiricollo", es dable advertir ciertas semejanzas que apuntan, precisamente, a la posibilidad de detectar y comprender la presencia de determinadas pautas culturales andinas.

Por un lado, es evidente el significado de sanción existencial que reviste la destrucción de un pueblo, cuyo jefe y comuneros son incapaces de preservar el principio de redistribución para con el necesitado. En este sentido, se produce un juego de inversiones que parece oportuno destacar. En efecto, el pueblo goza de una abundancia tal, que está en condiciones de realizar espléndidas celebraciones festivas; no obstante, esta "riqueza", al no ser redistribuida en lo que le correspondería al Huaccha—pobre y huérfanos en los términos de González Holguín— por la autoridad local, deviene en abundancia aparente, en mezquindad y en apropiación indebida, puesto que corta abrupta e ilegítimamente la dinámica de la circulación de bienes y, por ende, invierte el recto sentido que caracteriza al principio de la reciprocidad.

De otra parte, el anciano forastero—que en realidad es una deidad poderosa—representa ante la comunidad el papel de un sujeto en apariencia pobre y requerido de ayuda. Quien acude en su auxilio es una joven mujer del común, cuyo status social, político y económico no le permite estar en condiciones de redistribuir—como tampoco lo están los músicos en el relato del P'usiricollo—, sin embargo, es ella la que en el hecho asume el rol que le compete a la comunidad como todo social y al caudillo en particular como autoridad local.

En la versión del "P'usiricollo" es posible visualizar, también, otras oposiciones. Una de ellas podemos identificarla como la contraposición centro/periferia o adentro/afuera, y otra con los términos arriba/abajo. Ilustran la primera dos pasajes del relato (ver nota

¹ En Socoroma, poblado serrano del extremo norte de Chile, este relato se conoce con el nombre del mito del "P'usiricollo. Un vecino oriundo del lugar—Pedro C.—nos proporciona la siguiente versión:

"... El Pusiri Collo—cerro de los músicos—es de todo el pueblo, de toda la comunidad. Hasta hace muchos años atrás, los papás y abuelos subían a hacer ceremonia para que lloviera; también para la salud de las gentes, de los animales y para mejor producción de papas y maíz. Entonces nadie quedaba en el pueblo.

Cuentan que esto tuvo su origen en Socoroma la Vieja, Marka perdida. Había fiesta en el pueblo; era *medio día*. Los músicos zampoñeros estaban comiendo su almuerzo cuando llegó un *viejito haraposo, ruinoso*.

Unos invitados dijeron: "¡Váyase, viejo mocosol!". Los músicos terciaron: "Todos nosotros vamos a llegar a viejos". Lo levantaron, lo limpiaron y lo sentaron *en el medio* para almorzar con ellos.

El *viejito*, antes de entrar a la casa donde los músicos, se encontró en el *corral* con una señora tejendera que cargaba una *guagüita*; estaba tejiendo la señora. El entró por la parte de atrás de la casa, por el patio de los animales y la señora le dijo "Ay tata, kunat jumax ak'am t'ant'apachas samaq tasa. Kawkit purjtasa? Kumara pasjtamstü tata" ("¡Ay tata!, señor, ¿por qué andas así tú tan harapiento, tan perdido? ¿qué te pasa, de donde vienes?").

El cabecilla de la fiesta le dijo: "¿Qué quiere Ud. viejo cochino? ¡Váyase de aquí ahorita mismo!".

Luego que los zampoñeros lo limpiaron, almorzaron todos juntos, tranquilos, pero el dueño de la casa, cabecilla de la fiesta, no quedó conforme, estaba molesto.

El *viejito*, una vez que terminó de almorzar, dijo: "Me voy, pero ustedes zampoñeros váyanse de aquí muy lejos. Váyanse sin mirar para atrás, porque aquí algo terrible va a pasar".

A la señora también le dijo: "Mujer bondadosa, ándate de aquí con tu *guagüita*; no mismo vas a mirar hacia acá; ¡váyanse de aquí muy lejos!". En aymara le dijo: "Suma warmi juma akat sarxam wawamanti ukat janipiniw akar uñjanintati".

Los músicos salieron del pueblo con la señora. Cuando estaban descansando *en lo alto del cerro*, un músico miró lo que va a pasar. Dicen que salió humo blanco del pueblo viejo y ahí no más quedaron. Se convirtieron en piedra, igual que la mujer". (El subrayado es nuestro) (L. Alvarez 1986).

1): aquel que destaca el encuentro entre el viejo y la joven al interior de un corral, y el que narra la posición privilegiada en que es ubicado el anciano al ser invitado por los músicos: en medio de ellos. Resulta difícil no asociar las piedras que conforman el círculo del corral con las ideas de número cinco, de centro y de chawpi que destacan ambos pasajes; en especial cuando se les compara con la posición marginal que le conceden al viejo el kuraka y el resto de la comunidad.

La otra oposición: arriba/abajo, queda de manifiesto cuando los músicos, luego de abandonar el pueblo con la mujer, detienen su andar en lo alto del cerro y, desde allí, presencian la destrucción del pueblo abajo.

En los casos reseñados precedentemente, el conflicto, la dualidad dialéctica entre apariencia y realidad, las oposiciones referidas, tienen todas ellas una común referencia al tema del encuentro, del contacto, del tinquy; del umbral que a la vez une y separa dos mundos o, si se prefiere, genéricamente al tema de la transición. En efecto, la piedra –y en el asunto que nos preocupa, la petrificación del ser vivo– desempeña un papel característico en los Andes, y se halla presente de continuo en los fenómenos y procesos liminales. De esta manera, la destrucción del pueblo simboliza, en el contexto mítico, el fin de una época; pero, también significa el inicio de otra, y ambos procesos pasan por un umbral transicional que en sí mismo no es el mundo acabado ni el por venir, sino una suerte de hito en que reina lo indeterminado, lo suspendido en el tiempo, el puente que permite que el pachacuti cumpla con la doble función de ser –a la vez– destrucción y creación, posibilitando así el restablecimiento del equilibrio que el hombre ha roto al transgredir las normas existenciales.

Antecedentes tempranos vía crónicas

Un asunto que no podemos soslayar, es el que dice relación con la íntima e inequívoca semejanza que pareciera existir entre los mitos de petrificación que suscribe el campesinado andino y el relato bíblico. Como sabemos, la tradición vétero-testamentaria tematiza el pecado y el castigo mediante un conjunto de mitos. Uno de ellos es el de Sodoma y Gomorra (Génesis XIX, 2-30), en el que Dios destruye con azufre y fuego ambas ciudades, pero posibilita la salvación de la esposa de Lot a condición de que ésta abandone el lugar –lo que sintomáticamente ocurre durante el alba–, se dirija al monte y evite voltear la mirada. Como la mujer desobedece la instrucción y mira hacia atrás, es convertida al instante en estatua de sal.

Enfrentados a la evidente semejanza existente entre el mito bíblico y el mito andino caben –entre otras– dos hipótesis plausibles: o el segundo –vía difusión cultural– es una mera adopción (entiéndase de estructura y argumento) y adaptación (léase piedra en reemplazo de la sal, cambio de lugares y personajes) del primero, o el mito andino de la petrificación es en la actualidad el resultado de un profundo y complejo proceso de aculturación, que contacta y combina elementos estructurales de la cultura indígena con formas de la tradición judeo-cristiana que nos trajera el español. Esta última alternativa parece ser la más convincente en atención por una parte, a los múltiples antecedentes que evidencian la ya temprana presencia del tema de la petrificación y, por otro lado, a los contextos culturales que sustentan y organizan dicho tema.

Desde la perspectiva de la larga duración, el tema de la conversión en piedra puede ser rastreado en los testimonios de los cronistas hispanos y mestizos de los siglos XVI y XVII y, por su intermedio, es posible seguir la estela de una tradición que posee raíces cosmológicas prehispanas. En efecto, los informantes indígenas más ancianos de la época dieron cuenta de sus pretéritas –pero aún no fenecidas– costumbres y creencias al curioso europeo. Es precisamente esta circunstancia la que nos avala para sostener que –sin perjuicio de eventuales semejanzas y de obvias e interesadas relaciones, establecidas conscientemente por los conquistadores entre el mito del Antiguo Testamento y el andino –el tema de la petrificación encuentra en el Ande su propia génesis y desarrollo.

No obstante lo anterior, es justo reconocer que la fuente inagotable que constituyen los cronistas aparentemente no resulta productiva para poder determinar, por sí

misma y con nitidez, qué elementos de los mitos son de rotundo origen andino y cuáles son de raíz occidental. En efecto, el hecho de que la información nos llegue mediatizada por testigos hispanos—los que sin duda leen la realidad que les toca vivir desde la perspectiva de los valores de una mentalidad señorial y renacentista— les otorga a sus testimonios sesgos culturales que no pueden ser minusvalorados, ni mucho menos ignorados. Con razón María Rostworowski se pregunta si

“¿podían acaso los cronistas aquilatar y transmitir la experiencia andina? ¿Estaban preparados para semejante tarea?” (Rostworowski 1983: 13)

Ambas interrogantes llevan implícitas respuestas negativas y constituyen, pues, un desafío difícil de superar.

En las líneas que siguen esperamos sortear con éxito—aunque éste sea sólo parcial— las limitantes e inconvenientes de tales fuentes, y discernir lo que pudiera haber de genuinamente andino en ellas, rescatando así la propuesta cosmológica indígena que explica y da cuenta de la existencia, características y funcionamientos del universo.

Con ese fin, parece oportuno y legítimo acudir al auxilio de otras fuentes que, si bien son también de origen hispano—y por lo mismo adolecen de limitaciones similares a las de las crónicas—, poseen cualidades innegables que permiten pesquisar en ellas términos andinos originarios que pueden ser contrastados con la información de las crónicas y, a partir de esa operación metodológica, inferir algunas proposiciones: nos referimos a los glosarios relativos a las lenguas quechua y aymara, que nos legaran sacerdotes hispanos de los siglos XVI y XVII.

Uno de ellos, fray Domingo de Santo Tomás, recoge los términos “Ccaca” para referirse a “peña” o “gran piedra” y el de “Rumi” que significa derechamente “piedra”. Concretamente, utiliza la expresión “Rumitucuni” para asignarle el significado de “endurecerse, o tornarse piedra alguna cosa” (Domingo de Santo Tomás (1560): 240 y 348).

Por su parte, González Holguín también rescata el vocablo “Ccaca” para “Piedra” y, en el problema que nos preocupa, su vocabulario reza así: “Chirahuan ccaca huan: Quedarse muerto de elado o despanto o convertirse en piedra, o otra cosa lo vivo acabarse el sentir y movimiento” (Diego González Holguín (1608): 113). Para los efectos de este trabajo, éste es el significado que insinúa mayor número de matices en comparación con el resto de los glosarios.

Finalmente, y ahora en relación al aymara, Ludovico Bertonio apela al concepto “Cala” para referirse a “piedra” y rescata dos expresiones que son útiles y pertinentes a nuestro propósito: “Calaptatha” y “Calaujatha”. Ambas significan “Bolverse piedra, o endurecerse” (L. Bertonio (1612): 32). Si bien recoge otras glosas relativas a piedra, no entrega nueva información relativa a petrificación.

Por lo que dice a los cronistas propiamente tales, los antecedentes que aportan sobre el particular pueden ser sistematizados en dos secciones diferenciadas pero relacionados, a saber: la de piedras convertidas en seres animados para tornar nuevamente a piedras, fenómeno conocido como el de los Pururaucas; y la de seres vivos que en algún momento de su existencia devienen en piedras, suceso que se conoce con el término andino de wanka, y que ha sido profusamente tematizado en las distintas versiones acuñadas sobre los mitos de origen.

En ambas circunstancias—pururaucas y wankas— el ser vivo adquiere ribetes extraordinarios y sobrenaturales, constituyendo una constante argumental en la literatura mítica de los antiguos peruanos.

Los Pururaucas o las piedras que se animan

Según Cobo, su nombre significa “ladrones escondidos” o “traidores escondidos” (Cobo (1653), T. II: 75 y 161).

Tenemos noticias de ellos con ocasión de la batalla de Yawarpampa, cuando durante el mandato de Inca Yupanqui el Cuzco es atacado por Chancas y Ancoalllos. El triunfo

en la oportunidad de los comparativamente disminuidos ejércitos incaicos, dio lugar al surgimiento de una historia testimonial de lo sucedido, la que más tarde fue recogida e interpretada por cronistas que tuvieron acceso a ella.

Bernabé Cobo legó la siguiente descripción del suceso:

"En este vencimiento de los Chancas fundó el Inca Viracocha una fábula, que fué decir que no había sido tanta parte para alzar la vitoria 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 habían peleado tanto que degollaron a los más de los Chancas que fueron muertos en el pelea²); y que estos hombres él mismo los había visto, y que a sólo su persona estaba reservado el verlos" (Cobo 1653, T. II: 75).

El mismo Cobo, refiriéndose a la naturaleza extraordinaria de estos guerreros, anota que:

"acabada la guerra con los Chancas, se habían convertido en piedras, todavía en todas las guerras que de allí adelante hacía, tornaban estos pururaucas en su propia figura humana, y armados como los vió la primera vez, le acompañaban y eran los que rompían y despertaban a sus enemigos" ([1653], T. II: 161-162)

Este suceso general ha sido consignado también, aunque muy brevemente, por Pedro Pizarro (1571) y por José de Acosta (1590). En contraste, el Inca Garcilaso de la Vega (1609) nos ha proporcionando un informe notoriamente más extenso y detallado, que no se contradice en lo fundamental con la versión de Bernabé Cobo.

Cieza de León tiene una posición más cauta y explica la existencia de los pururauca en términos de una racionalidad claramente occidental, afirmando que Topainga Yupanqui mandó, en memoria de su victoria,

"hacer grandes bultos de piedra; si es así, yo no lo sé más de que lo dicen. Lo que vi en este Pucara 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 bultos conmemorativos de que da cuenta Cieza, asume en la versión de Santa Cruz Pachacutí un tinte notoriamente más comprometido con el modo de percibir andino. En efecto, sostiene que el anciano Tiopauanchire, 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 Pachacutí (1613): 296).

Este mismo cronista, a propósito del proceso de animación de las piedras, detalla a continuación que el Inca Yupanqui se dirige a estas figuras pétreas –a las que cree soldados– y les interpela del modo siguiente:

"¿qué hazéis allí, hermanos? ¿cómo es posible que en esta ocasión estades allí muy sentaditos? ¡Levantaos!. Al fin, diciendo esto, buelbe al lugar do estauan la gente que caci ya rendidos estauan y les dize: '¡atrás, ermanos, hazia 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 eran gente y ba con gran enojo a mandarles llamándoles: '¡eya, ya era ora que salgamos con nuestro, o muramos!'. Y por los

² "El degollamiento de agentes vinculados de un modo y otro al caos, es otra constante en la temática de algunas de las crónicas más sensibles a rescatar relatos concernientes a mentalidad andina. En este sentido, parece tratarse de una forma de expresión simbólica de lo que modernamente está siendo tratado bajo el rótulo de "cabezas-trofeo". Al respecto, para épocas más tempranas es útil revisar los relatos recopilados por el padre Avila y por el visitador Hernández-Príncipe. Análisis de tejidos y de otros materiales pre-hispanos han sido realizados por el norteamericano William Isbell y por el chileno Mario Rivera, en torno a este asunto.

Changas, entran donde estaban las piedras de Pururauca por sus órdenes; y las piedras se levantan como personas más diestros (...)” (Santa Cruz Pachacuti (1613): 296-297).

Ante la magnificencia de lo ocurrido, que naturalmente forzó la gratitud de los incas, dichas piedras fueron veneradas y tenidas como wakas desde aquél entonces y, aunque genéricamente se daba a todas ellas el nombre de pururaucas, se vio la conveniencia de asignar un nombre particular a cada uno de los ídolos.

Ha sido gracias a la acuciosa indagatoria de Polo de Ondegardo –expresada en su “Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco”– que tenemos noticias de la denominación de algunos de los pururaucas. Así, por ejemplo, el licenciado Polo menciona los de Quiropiray, Tancarvilca, Cotacalia, Subaraura y Tincalla, entre otros.

El modo en que estos pururaucas fueron consagrados como wakas es relatado así por Cobo:

“(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 habían convertido los pururaucas, 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 dió quien las sirviese y tuviese cuidado de sus sacrificios; y desde entonces fueron las dichas piedras tenidas por ídolos y muy veneradas” (Cobo (1653), T. II: 162).

Por lo que dice a las ofrendas que se determinaron para las nuevas wakas, Cobo habla en general de “grande suma de sacrificio”; Polo, por su parte, especifica un poco más: “ofrecíanle lo ordinario, excepto niños”.

Si nos atenemos a lo informado por los observadores hispanos de la época, la ocasionalidad del sacrificio estaba pautada por el ciclo bélico que se iniciaba con la salida de los ejércitos del Cuzco y que daba término con el retorno triunfal de los mismos a la capital del tawantinsuyu y, en un sentido más amplio, por diversos turnos en los que era posible identificar, al unísono, el comienzo y el fin de un ciclo o de un período. En efecto, los sacrificios se ofrecían:

“especialmente cuando iban a la guerra y volvían della, en las coronaciones de los reyes y en las demás fiestas universales que hacían” (Cobo (1653), T. II: 162)

Finalmente y por lo que toca a los lugares en que se encontraban emplazados los pururaucas, el material informativo de crónica más valioso corresponde a la ya citada “Relación” de los adoratorios de los indios... que ha sido atribuida tradicionalmente a Polo de Ondegardo³. Allí, al referirse a los adoratorios y wakas que había en los caminos de Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y, específicamente, a las waka pururaucas, es posible encontrar pistas de gran relevancia que permiten determinar rasgos de principios estructurales de la organización del espacio en el Cuzco.

En su descripción “De los adoratorios y Guacas que había en el camino de Chinchaysuyu” –que contaba con nueve ceques y ochenta y cinco waka–, afirma que en el segundo Ceque, que se decía payan, su segunda waka– llamada Racamirpay–

“era una piedra que tenía puesta en una *ventana* que estaba un poco más abajo de donde ahora es el convento de San Agustín, cuya historia refieren desta manera: que en cierta batalla que dió Inca-Yupanqui á sus enemigos, se le apareció un indio en el aire y le ayudó á 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 á la guerra, pidiéndole que ayudase al Rey

³ Cobo también ha recopilado este texto (1653), T. II, Lib. XIII, Cap. 5, pág. 156; caps. 13-16, págs. 169-186)

como había ayudado a Inca-Yupanqui en aquella guerra"(el subrayado es nuestro) (Polo de Ondegardo s/f: 5)

En el sexto ceque –Collana– del mismo camino, su primera waka se denominaba Cantonge, y

"era una piedra de los Pururáucas, que estaba en una *ventana* junto al templo del Sol" (Polo de Ondegardo s/f: 10) (el subrayado es nuestro).

Asimismo, la primera waka del ceque Callao, conocida como Omanaman,

"era una piedra larga que decían ser de los pururaucas, la cual estaba á la *puerta* de la casa que fué de Figueroa" (el subrayado es nuestro) (Polo de Ondegardo s/f: 11).

A mayor abundamiento, en "De los adoratorios y Guacas del camino de Collasuyu", al hacer mención del primer ceque –Cayao– Polo comunica que la primera waka

"era una *ventana* que salía a la calle y en ella estaba una piedra de los Pururaucas" (s/f: 26)

De las citas precedentes aparece con nitidez un común denominador: las nociones andinas de tocco –que se asocia a los conceptos de ventana, hoyo, cueva, oquedad y hornacina en lengua española– y de punqu, que se traduce como puerta. Estas nociones-principios las volveremos a encontrar presentes cuando tratemos el tema de la wanka.

Junto a estas ideas sugeridas, es posible asimismo detectar la presencia del principio decimal andino –cuzqueño– que para nosotros guarda claras vinculaciones con la idea de círculo, tal y como ha sido ya mencionada al inicio de este trabajo. Así, en el cuarto ceque –Payan– del camino de Chinchaysuyu, se nos informa que la primera waka,

"era una piedra grande con otras cuatro pequeñas, estaba junto á la casa que fué de Benito de La Peña, y eran de los Pururauca" (Polo de Ondegardo s/f: 7),

y en el ceque noveno, llamado collana, del camino del Collasuyu, la segunda waka, de nombre Tancarvilca,

"Era una piedra pequeña y redonda que estaba en el solar que fué de D. Antonio; decían ser de los Pururauca" (Polo de Ondegardo s/f: 33).

El resto de las descripciones, salvo una que hace mención de una piedra Pururauca ubicada en el mirador de un cerro –y que obviamente no molesta en absoluto a nuestra interpretación– no especifican ni describen lugares que permitan discernir rasgos del espacio en que se encontraban emplazadas estas wakas.

Por último, si atendemos al hecho de que las estructuras parciales del espacio cuzqueño estaban en correlato con una estructura más amplia y general, es oportuno recordar que las líneas imaginarias denominadas ceque y que convergían en el Cuzco, desde el punto de vista del espacio social estaban asignadas al cuidado de panacas y ayllus los que, siguiendo a Zuidema en este punto, estaban regidos por otro principio: el de la tripartición, que se expresaba en la denominación y estructuración jerárquica de los grupos collana, payan y cayao.

Las Wanka

Esta realidad pétrea, con o sin dibujo en ella, labrada o no, es la representación de los antepasados míticos y de eventuales dioses y héroes civilizadores. En términos generales

"la huanca es una piedra oblonga y empinada cuya forma y tamaño varía. A menudo alcanza más o menos la estatura humana. Puede ser lisa o labrada" (Pierre Duviols 1973: 163).

El hecho que los mitos hablen frecuentemente de generaciones anteriores destruidas o convertidas en piedra, ha sido interpretado por algunos como,

"una manera de explicar lo que, en verdad, eran hechos o a lo menos tradicionales. Para darse cuenta de su significado, debe recordarse que muy pocas de las tribus eran

autóctonas en los lugares donde las hallaron los españoles. En épocas anteriores hubieron grandes y constantes movimientos de gentes y casi siempre quedaban vagas memorias de las guerras de exterminio o que terminaban con la expulsión de pueblos anteriores. Estas victorias se atribuían a las pacarinas o jefes antiguos que habían encabezado las inmigraciones y que después generalmente figuraban como creadores de la raza. En muchas partes quedaban restos de antiguos edificios, estatuas y otros objetos, cuyo origen no se conocía o se había olvidado. Con el tiempo se formaban leyendas alrededor de éstos, relacionándolos con las antiguas tradiciones de sus pacarinas y casi siempre se recurría a la explicación de que las citadas estatuas o ídolos eran hombres de la generación anterior, convertidos en piedras por el pacarina o creador, quienes hicieron o procrearon una nueva generación, representada por las tribus actuales" (R. Latham 1929: 363-364).

Examinemos ahora cómo el andino ha resuelto, a través de la elaboración de mitos, este asunto principal de su existencia histórica.

Para ello acudiremos al conjunto de relatos que Francisco de Avila —a fines del siglo XVI— recopilara de labios de los habitantes de la región de Huarochiri. De entre ellos escogeremos algunos que son de suyo pertinentes al tema de la conversión en piedra.

En uno de estos relatos, el dios Cuniraya Viracocha, que asume la apariencia de un hombre pobre, andrajoso y sucio, recorre los pueblos del lugar derramando su sabiduría y enseñando —entre otras cosas— a confeccionar acabados canales de regadío. Por aquel entonces, había una hermosa waka de nombre Cavillaca a la que todas las waka varones deseaban y pretendían sin éxito. En cierta ocasión Cuniraya, aprovechándose de su sabiduría, consigue embarazarla sin mediar contacto sexual con la doncella y sin que ella se percate de lo sucedido. A los nueve meses nace la hija de ambos, y al enterarse que el padre es aquel personaje desagradable que aparenta ser Cuniraya, huye Cavillaca hacia el mar de Pachacamac y se arroja a él con su hija en brazos. Cuniraya corre detrás de ambas pretendiendo detenerla, pero no logra su objetivo, pues madre e hija se convierten en piedra.

Ante este suceso del pasado, los informantes del tiempo de Avila sentenciaban:

"el antiguo mundo a otro mundo va" (Avila 1598?: 30).

Varios puntos del relato son de interés para nuestro análisis. De una parte, la noción de tiempo existencial cíclico —no absoluto o cronológico— que implica la conversión del hoy en pasado vitalmente inactivo y del mañana potencial en presente activo; en medio de ambos mundos existenciales, un abismo, un límite intangible que separa, a su vez, la tierra alta —dominio de Cuniraya Viracocha— del mar —que es el reino de Pachacamac—.

Por otro lado, aparece muy nítida la idea de fertilidad a partir de la lectura atenta del texto. En efecto, agua y tierra han de ser capaces de unir sus mutuos estados de fertilidad latentes en un momento y lugar dados, originando la nueva vida que es el fruto de la consustancial y por ende necesaria y deseada unidad dialéctica y armoniosa de lo masculino con lo femenino. Sin embargo, en la procreación de Cuniraya y Cavillaca no media voluntad ni consentimiento mutuos, y por ser la hija el fruto de un acto unilateral y malicioso, ocurrido extemporáneamente y en lugar no adecuado, suponemos que el acto encierra un conjunto grueso de transgresiones (Vgr. el no reconocimiento por parte de Cavillaca de la divinidad de Cuniraya; La inseminación vía engaño de la waka por Cuniraya, etc.), que el andino asocia con la noción de caos o Pachacuti.

El desorden natural que resulta de la germinación de Cavillaca por Cuniraya expresa, simbólicamente, el fin de un tiempo y el inicio de otro, separados ambos por una dimensión que no puede ser salvada por los protagonistas. Así, la mujer y su hija, convertidas ambas en piedras, se constituyen en una instancia inalcanzable aún para el propio Cuniraya.

La maduración de un mundo nuevo deviene necesariamente con la destrucción del orden que sustenta al que termina. En efecto, en otro pasaje de la recopilación de Avila aparece la hermosa Chuquisuso, que se encuentra desesperada por la carencia de agua suficiente para fertilizar sus tierras; mientras se lamenta asoma Pariacaca, quien a cambio de

yacer con ella le ofrece encauzar hacia el lugar agua suficiente y necesaria para las tierras anhelantes del líquido germinador. Así,

"Cuando el acueducto estuvo concluido, Pariacaca le dijo a la mujer: 'Vamos a dormir'. Pero ella contestó: 'Subamos hacia los precipicios altos; allá dormiremos'. Y así fue. Durmieron sobre un precipicio que se llama Yanaccacca. Y cuando ya hubieron dormido juntos, la mujer le dijo a Pariacaca: 'Vamos a cualquier sitio, los dos'. 'Vamos', respondió él. Y se llevó a la mujer hasta la bocatoma del acueducto de Cocochalla. Cuando llegaron al sitio, esa mujer llamada Chuquisuso dijo: 'Voy a quedarme en el borde de este acueducto', e inmediatamente se convirtió en yerta piedra. Pariacaca siguió cuesta arriba, siguió caminando hacia arriba (...). En la bocatoma de la laguna sobre el acueducto, una mujer de helada piedra está; ella es la que se llamaba Chuquisuso. Y cuando hicieron otro acueducto, por una zona más alta, también en ese tiempo y en ese lugar llamado Huinconpa, está ahora Cuniraya, helado e inerte" (Avila 1598?: 47, 48).

Aquí destaca con nitidez una noción persistente en los relatos: nos referimos a aquella que dice relación con la importancia concedida a aquel punto que a la vez une y separa instancias percibidas como diversas, las que se conectan merced a un paso —puente que posibilita el cruce por dicho punto. El fenómeno de petrificación acaecido en lugar alto y, más concretamente, en bocatoma de acueducto, da testimonio de ello. Al mismo tiempo, se nos aparece vigorosa y sugerente la relación entre agua quieta y agua que corre y la piedra mediando, cuestión que hemos desarrollado con mayor detalle en otro lugar (L. Galdames MS. 1984) y que, a la vez, guarda obvias vinculaciones con el tema de la fertilidad implícito en las informaciones ya citadas del padre Avila.

Petrificación y mitos de origen

La historia de los hermanos Ayar y los mitos de origen que recopilaron los cronistas hispanos, siendo básicamente muy similares entre sí, recogen indistintamente elementos culturales de la tradición quechua o de la tradición aymara. Específicamente, es posible advertir esta circunstancia en relación al punto geográfico de origen que consignan los cronistas, a partir del cual los hermanos Ayar emprenden su peregrinaje mítico.

La versión aymara del origen puede ser representada por la pluma de Juan de Betanzos, mientras que la quechua encuentra expresión en Pedro Sarmiento de Gamboa (1572), Miguel Cabello Valboa (1586) y Bernabé Cobo (1653).

A nuestro entender, la crónica de Betanzos es la que ofrece el relato más pertinente en torno al tema del origen. Según su versión, que citamos in extenso,

"En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra e provincia del Peru escura, y que en ella no había lumbre ni día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella era subjeta. Del nombre desta gente y del Señor que la mandaba no se acuerdan. Y en estos tiempos que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Collasuyu, un Señor que llamaron Con Tici Viracocha, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan. Y como éste hubiese salido desta laguna, fuese de allí a un sitio que está junto a esta laguna, questá donde hoy día es un pueblo que llaman Tiaguanaco, en esta provincia ya dicha del Collao; y como allí fuese él y los suyos, luego allí en improviso dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. El cual Con Tici Viracocha dicen haber salido otra vez antes de aquella, y que en esta vez primera que salió, hizo el cielo y la tierra, y que todo lo dejó oscuro; y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la escuridad ya dicha; y que esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha, y como della estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho, y a aquella gente primera y a su señor, en castigo del enojo que le hicieron, hízoles que se tornasen piedra luego.

Así como salió y en aquella misma hora, como ya hemos dicho, dicen que hizo el sol y el día, y la luna y estrellas; y que esto hecho, que en aquel asiento de Tiaguanaco, hizo de piedra cierta gente y manera de dechado de la gente que después había de producir, haciéndolo en esta manera: Que hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en cunas, según su uso; todo lo cual así hecho de piedra, que lo apartaba a cierta parte; y que él luego hizo otra provincia allí en Tiaguanaco, formándolos de piedra en la manera ya dicha, y como los hubiese acabado de hacer, mandó a toda su gente que se partiesen todos los que él allí consigo tenía, dejando solo dos en su compañía, a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que les había dado a cada género de aquellos, señalándoles y diciéndoles: 'estos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia, y poblarán en ella, y allí serán aumentados; y éstos saldrán de tal cueva, y se nombrarán los fulanos, y poblarán en tal parte; y así como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedras, así han de salir de las fuentes y ríos, y cuevas y cerros, en las provincias que así os he dicho y nombrado; e iréis luego todos vosotros por esta parte (señalándoles hacia donde el sol sale), dividiéndoles a cada uno por sí y señalándoles el derecho que deba de llevar' (Betanzos 1551: 9).

Del relato anterior, podemos desprender cuatro ideas que sirven para configurar elementos centrales de la percepción espacial andina; a saber:

1) la cuestión relacionada a los lugares de origen, que aparecen reservados nítidamente a "fuentes" y "ríos" y a "cuevas y cerros" (Cristóbal de Molina (1575) agrega a los ya citados, "pies de árboles").

2) Dualidad, cuatripartición y número cinco. En efecto, la doble oposición entre un mundo oscuro que antecede y otro luminoso que le sucede, así como la existencia de la noche y el día es prístina; del mismo modo, la unión de ambas realidades –y por ende de los términos que las conceptualizan– conduce a visualizar la oposición negro/blanco y, en un nivel de superior abstracción, el contenido simbólico del ALQA, tan caro a las concepciones andinas. La cuatripartición, a su vez, puede ser inferida de dos parejas de oposiciones: el sol y el día por una parte, y la luna y las estrellas de otra; todos ellos unidos sintéticamente en un quinto elemento que representa la nueva era: la luz, común denominador de las parejas de términos recordados.

3) La noción de mita o de ciclo, que da coherencia a todo el relato: a una época oscura sucede otra plena de luz; al día le sigue la noche, y a una generación de seres (Pedro Sarmiento de Gamboa la define como de "gigantes disformes en grandeza") la reemplaza otra.

4) Finalmente tenemos la actuación del principio del Pachacuti. En efecto, lo que pone abrupto término a una época y posibilita el advenimiento de otra, es un "cierto deservicio" que los primeros habitantes hacen a Viracocha y que provocan su ira. Sarmiento de Gamboa (1572) y Cristóbal de Molina (1575?) concuerdan en que fue mediante un diluvio general que se exterminó aquel mundo primero, originando las bases para la constitución de una nueva realidad.

En la versión incaica, el relato de los orígenes se confunde y continúa en el mito de los hermanos Ayar. Pasado el diluvio, desde un lugar llamado Pacaritambo o Tambotoco (edificio con hornacinas, cavernas o cuevas), emergen cuatro parejas: los varones Manco Capac, Ayar Cache, Ayar Auca y Ayar Ucho; y cuatro mujeres: Mama Huaca, Mama Cora, Mama Oollo y Mama Raua (Betanzos 1551; Sarmiento de Gamboa 1572; Cristóbal de Molina 1575?; Cabello de Valboa 1586, y Bernabé Cobo 1653).

Para los efectos de este trabajo, interesa recordar que cada uno de los hermanos varones experimentó un mismo destino final: la transformación en piedra. El conflictivo Ayar Cache es encerrado por sus hermanos en la cueva de la cual emergieron las cuatro parejas frateras. Junto a la cueva ya tapiada, quedó para siempre petrificado el acom-

pañante de nombre Tambochacay. Por su parte, Ayar Ucho se tornó piedra en el cerro de Guanacaure para, desde allí, mediar con el sol. El tercer hermano, Ayar Auca, quedó petrificado en el centro de lo que sería la ciudad del Cusco. Finalmente, en Inticancha, en el pueblo de Bimbilla, Manco Capac se convirtió en piedra y fue venerado por los pobladores hasta la llegada de los invasores hispanos.

El conjunto de petrificaciones ocurre, de acuerdo a los relatos pormenorizados de los cronistas, en áreas ecológicas distintas que habrán de ser pobladas y en los cuales las figuras pétreas habrán de recibir el culto pertinente.

La litotransformación de los hermanos Ayar permite retomar la noción central de wanka en toda su compleja significación: ser a la vez origen (y en un sentido más remoto cueva e interior de la tierra), símbolo de fertilidad (asociación con agua, agricultura y poblamiento) y ser centro cúlrico con poder de acción sobre un determinado espacio.

CONCLUSIONES

Al finalizar, resulta ineludible ratificar el mérito indiscutible que poseen los mitos como fuente documental válida y útil para testimoniar los modos de percibir la realidad utilizados por las sociedades andinas. Sabemos que éstas crean y proyectan aquéllos a partir de determinados sentidos del tiempo y del espacio, del cambio y de la permanencia, de similar manera a cómo nosotros elaboramos historiografías racionales coherentes con nuestras percepciones culturales. Por lo mismo, no es a través de la verificación empírica del contenido proporcionado por la tradición oral, ni desde nuestras categorías temporo-espaciales de la dinámica socio-cultural que vamos a acceder al conocimiento y comprensión del Mundo Andino sino, por el contrario, tratando de identificar la lógica interna de la propia cultura que maneja determinadas etnocategorías para elaborar sus materiales.

Si asumimos que las sociedades y culturas andinas están estructuradas de modo holístico, en donde lo cultural y lo social, así como lo natural y lo sobrenatural, se entrelazan y confunden en un todo indisoluble, el desafío metodológico parece consistir en aprehender la cultura en su totalidad, sin recurrir a estudios analíticos exteriores en cuyos resultados aquélla no se reconoce.

Nuestra propuesta metodológica —que por su puesto involucra la necesidad de incorporar y combinar tácticas disciplinarias diversas—, ha consistido en buscar una entrada significativa —la piedra, en nuestro caso— a ese mundo complejo y total que es la cultura andina y, a partir de ella, establecer interiormente aquellos nexos que posibiliten el conocimiento de aspectos en los que se manifiesta y “materializa” integralmente la realidad andina. Desde esta perspectiva, los antecedentes sobre litotransformaciones en la tradición oral vigente en los Andes —proporcionados al inicio de este estudio— y su posterior contrastación con mitos recogidos por los cronistas y con glosarios quechua y aymara, lejos de pretender demostrar una obvia continuidad temática en la mitología andina, tuvieron por finalidad descubrir el discurso lógico interno de la misma.

El discernimiento analítico que hemos denominado vitalidad de la piedra y petrificación de la vida, ha permitido identificar aspectos sustantivos de la compleja entidad cultural denominada wanka. Ella es, ante todo, naturaleza pura en su constitución. Pero, también, continente de fuerzas sobrenaturales que anidan en su materia. Por estar vinculadas a los orígenes míticos en lugares como cuevas, lagos, fuentes de agua subterráneas y cerros, provocando la multiplicación de la gente, del ganado y de las plantas alimenticias, se constituye además en poder originario y germinador de la vida al cual el andino se conecta con temor e indispensable veneración. Finalmente la wanka es un elemento constitutivo central del espacio-tiempo sagrado: en ocasiones señala la importancia de puntos de encuentro entre realidades que se bifurcan o que se encuentran (tinquy; pallqa); en otras simboliza el paso existencial de una generación a otra, de una época dada a otra distinta (mita), y lo hace siempre mediante expresiones naturales catastróficas (Pachacuti); a veces se sitúa al centro de espacios vacíos estimados como peligrosos (chawpi); también se encuentra presente en circunstancias de oposición complementaria (dualidad, cuatripartición); reconoce existen-

cia en espacio-tiempo circulares (círculo y número cinco); asimismo, se conecta siempre al habitante de la sierra y puna andinas a través del culto (reciprocidad asimétrica: *ayni*).

Pero, finalmente, existe otro rasgo que a nuestro juicio es permanente en todos los anteriores, y que se ubica en un nivel de abstracción más profundo. Nos referimos al rol simbólico de la wanka en situaciones de umbral, indeterminación y transición (*punku*).

Dos instancias fundacionales vinculadas a ciclos, ponen de relieve el papel característico de la wanka como agente mediador y como expresión concreta del principio de *punku*. En una primera instancia, ella misma se constituye como existencia original durante el proceso de *pachacuti* (guerras, trastornos sociales de envergadura, terremotos, diluvios, etc.), en el que la metamorfosis en piedra simboliza el corte abrupto entre realidades existenciales opuestas (generaciones y mundos distintos). La segunda fundación ocurre al interior de la primera; en ella su rol mediador preside el inicio-término de los ciclos orgánicos y sociales habituales y, de algún modo, los posibilita.

El culto a la wanka, en este sentido, apunta a la preservación del precario equilibrio de fuerzas entre un ámbito de la realidad que desaparece y otro que asoma, y cuyo tránsito se hace posible merced a tan privilegiada mediadora.

El carácter de indeterminación que tipifica las situaciones de paso, se infiere de la ambigüedad que reina en la inter fase, en donde las cosas son y no son al mismo tiempo. Acaso sea por ello que la wanka es regularmente una entidad informe, porque sintetiza tanto el despertar de las potencias activas de lo nuevo —de contornos aún débiles y difusos— como los resabios adormecidos y gastados del tiempo viejo.

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|---------------------------------------|--|
| ACOSTA, José de
1962. [1590] | Historia Natural y Moral de las Indias. Fondo de Cultura Económica. 2ª edición. México-Buenos Aires |
| ALVAREZ, Luis
1986 | "El mito del Pusiri Collo y la fiesta del pachallampe: aculturación andino-hispana en el poblado de Socoroma". Ponencia presentada a la VI. Semana Indigenista. Pontificia Universidad Católica de Chile. CISRE. Temuco. |
| ARRIAGA, Pablo José de
1968 [1621] | La extirpación de la idolatría en el Perú. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 209, pp. 191-277. Madrid. |
| AVENDAÑO, Fernando de
1904 [1648] | "Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica en lengua castellana y la general del Inca...". En: Medina, José Toribio. La Imprenta en Lima. Santiago de Chile. |
| AVILA, Francisco de
1975 [1598?] | Dioses y Hombres de Huarochirí (Comp.). Siglo Veintiuno Editores. 2ª Edición. México. |
| BERTONIO, Ludovico
s/f [1612] | Vocabulario de la lengua aymara. CERES, IFEA, MUSEF. La Paz. |
| BETANZOS, Juan de
1968 [1551] | Suma y narración de los Incas... Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 209, pp. 1-56. Madrid. |
| CABELLO Valboa, Miguel
1951 [1586] | Miscelánea Antártica. Instituto de Etnología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. |
| CASTELLI, Amalia
1978 | "Tunupa: Divinidad del Altiplano". En: Koth, Marcia y Amalia Castelli (Comp.) Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, pp. 201-204. Lima. |
| CIEZA de León, Pedro
s/f [1553] | Primera parte de la Crónica del Perú. Editorial Nueva España. México. |
| CIEZA de León, Pedro
1973 [1553] | El Señorío de los Incas. Editorial Universo S.A. Lima. |
| COBO, Bernabé
1956 [1653] | Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles. Tomos. 91 y 92. Madrid. |

- | | |
|---|---|
| COSTAS Arguedas, José
1967 | Diccionario del Folklore de Bolivia. Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca. 2 tomos. Sucre. |
| DUVIOLS, Pierre
1973 | "Huari y Llacuaz". En: Revista del Museo Nacional. Tomo XXXIX, pp. 153-191. Lima. |
| DUVIOLS, Pierre
1978 | "Un symbolisme andin du double: la lithomorphose de l'ancêtre". En: Actes de XLII Congrès International des américanistes, vol. IV, pp. 359-364. Paris. |
| GALDAMES R., Luis;
M. Rivera
1986 | "Umbrales simbólicos andinos: Agua y Piedra en Tarapacá (Chile)". En: Actas del VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Lima. |
| GARCILASO de la Vega, Inca
s/f [1609] | Comentarios Reales de los Incas. Editorial Universo. Lima. |
| GONZALEZ Holguin, Diego
1952 [1608] | Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Quechua. Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. |
| GOW, Rosalind;
B. Condori
1982 | Kay Pacha. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". 2ª edición. Cusco. |
| HERNANDEZ, Max <i>et al.</i>
1985 | "Aproximación psico-antropológica a los mitos andinos". En: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos. Tomo XIV, num. 3-4, pp. 65-79. Lima. |
| HERNANDEZ-PRINCIPE, Rodrigo
1923 [1622] | "Mitología Andina". En: Revista Inca, vol. 1. Lima. |
| LATCHAM, Ricardo
1928

1929 | Los Incas. Sus orígenes y sus ayllus. Establecimientos Gráficos "Balcells & Co". Santiago de Chile.

Las creencias religiosas de los antiguos peruanos. Establecimientos Gráficos "Balcells & Co". Santiago de Chile. |
| MARZAL, Manuel
1983 | La transformación religiosa peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. |
| METRAUX, Alfred
1973 | Religión y magias indígenas de América del Sur. Editorial Aguilar. Madrid. |
| MOLINA, Cristóbal de
(El Cusqueño)
1916 [1575?] | Relación de las fábulas y ritos de los Incas. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo I. Lima. |
| MONAST, J. E.
1972 | Los indios aimaraes. Ediciones Carlos Lohlé. Buenos Aires. |
| ORTIZ Rescaniere, Alejandro
1980 | Haurochiri, 400 años después. Pontificia Universidad Católica del Perú. |
| PALOMINOS, Salvador
1984 | El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. Editorial Pueblo Indio. Ayacucho. |
| PAREDES, Rigoberto,
1920

1925 | Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. Arno Hermanos. Libreros Editores. La Paz.

Tiahuanaco y la provincia de Ingavi. Ediciones Isla. La Paz. |
| PAREDES-Candia, Antonio
1972 | Diccionario mitológico de Bolivia. Dioses-Símbolos-Héroes. Ediciones Puerta del Sol. La Paz. |
| PIZARRO, Pedro
1944 [1571] | Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú (1571). Editorial Futuro. Buenos Aires. |
| POLO de Ondegardo, Juan
1916a [1554] | "De los errores y supersticiones..." . Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo 3. Lima. |

- POLO de Ondegardo, Juan
1916b [1567]

1916c [1571]
POLO de Ondegardo, Juan
1916d [s/f]
RIVERA Bravo, José
1958
ROSTWOROWSKI, María
1983
SANTA Cruz Pachacuti;
Yamqui Saicamayhua, Juan de
1968 [1613]
SANTO Tomás, Fr. Domingo de
1951 [1560]
SARMIENTO de Gamboa, Pedro
1942 [1572]
SILVA Santisteban, Fernando
1978
TSCHOPIK, Harry
1968
VALCARCEL, Luis E.
1981
- "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios...". Colección de libros y documentos referidos a la Historia del Perú, tomo 3. Lima.

"Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros". Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, tomo 3. Lima.

"Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco". Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, tomo 3. Lima.

"Desaparición del pueblo de Mojotero". Vol. Tradicionales Chuquisaqueñas, pp. 75-87. Sucre.

Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Relación de antigüedades deste reyno del Perú. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, pp. 281-319. Madrid.

Lexicón. Imprenta Santa María. Lima.

Historia de los Incas . EMECE Editores. Buenos Aires.

"El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochiri". En: Koth, Marcia y A. Castelli (Comp.). Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, pp. 209-220. Lima.

Magia en Chucuito. Los aymara del Perú. Instituto Indigenista Interamericano. México.

"Religión Incaica". En: Historia del Perú, tomo III. Editorial Juan Mejía Baca. Lima.