



# Mesas y Cosmologías Andinas \*

Douglas Sharon

## Repatriation of Ethnobotanical Studies

### Resumen

\*Una versión anterior de este estudio, enfocado solamente en mesas será publicado en *Boletín Chileno de Arte Precolombino*. Quisiera agradecer los editores para el permiso de incluir esa publicación en el presente trabajo.

### Resumen

El propósito del presente trabajo es enfocarse en aspectos de la cultura andina, mesas o altares de chamanes, demostrando cómo, en contextos rituales, expresan principios cosmológicos indígenas. La base de este enfoque fue proporcionada por el resumen de Sharon (1976) de la literatura antropológica sobre las mesas latinoamericanas y su sugerencia de que a menudo funcionan como proyecciones de cosmologías indígenas (Sharon 1978: 183-196).

### Correspondence

Douglas Sharon

1325 Cherry Point Road, Cowichan Bay, BC, CANADA V0R 1N2

\*Corresponding Author:  
sharon.douglas0@gmail.com

**Ethnobotany Research & Applications**  
**21:13 (2021)**

El estudio actual es en esfuerzo de poner al día una reseña de la literatura antropológica para los Andes Centrales (Sharon, Ed., 2006) después de un esfuerzo similar con los informes de Mesoamérica (Sharon, Ed., 2003). Incluye informes etnográficos del Ecuador, el norte del Perú, el sur del Perú, Bolivia

y Chile. Aunque la información se agrupará en un marco norte-sur, esto no implica una relación causal.

### Mesas

Para las tierras altas ecuatorianas una de las primeras fuentes sobre mesas es el estudio de Elsie Parsons (1945), quien trabajó en la ciudad de Peguche en el Valle de Imbabura en el norte. Aquí las mesas incluían una cruz, conchas, cristales de cuarzo, remedios y piedras, estas últimas dadas al curandero por los espíritus de la montaña o duendes. (A lo largo de los Andes, los rituales invocan a los espíritus de la montaña--también conocidos como *apus*, *aukis*, *wamanis* y *achachilas*--para promover la fertilidad y la curación.)

Los trabajos posteriores en el mismo valle fueron realizados por Vicente Mena. Aquí el curandero (*yachag taita*), que estaba predestinado para esta profesión tan respetada, adivinó y curó hablando con los espíritus de la montaña. Mena describió una ceremonia de iniciación para el sucesor del curandero (*mapa shitador*) que incluía 24 tipos de comida, alcohol de caña de azúcar, cigarrillos y un látigo. Los rituales para curar la hechicería añadieron dos muñecos - que representaban a la víctima y su enemigo - velas y una lanza de palmera.

Más al sur, Balladelli (1988) documenta (en español y quichua) la medicina indígena en el pueblo de Pesillo. Sus ilustraciones incluyen un dibujo de la mesa de un yachac utilizado para curar la hechicería, incluyendo un rosario, velas, cigarrillos, alcohol, perfume, tabaco, huevos, ayahuasca y una variedad de arbustos que se usan para barrer o "limpiar" al paciente en un ritual llamado limpia (Ibid.: 212). Otros dibujos ilustran una variedad de técnicas de curación (ibid.146, 211, 214, 218, 230).

Schweitzer de Palacios (1994) documenta la mesa curandera de una pareja yachac de San Miguel el Común cerca de Quito (foto, p. 165). Se parece a la mesa de Eduardo Calderón de la región de Trujillo en la costa norte del Perú, con la que es comparada por el autor. Contiene piedras, cristales, monedas,

figurillas, imanes, conchas y un crucifijo que simbolizan lugares y poderes sagrados (montañas, manantiales, lagunas, el aire, tormentas, el arco iris, etc.) dispuestos alrededor de un área central que

contiene piedras femeninas a la izquierda y piedras masculinas a la derecha (Figura 1).  
y piedras masculinas a la derecha (Figura 1).



Figura 1. Mesa quichua del área de Quito (Schweitzer de Palacios 1994: 165).

Para las tierras altas del norte del Perú, basado en tres décadas de trabajo de campo con nueve curanderos, el antropólogo italiano Mario Polia (2000: 100-102), proporciona la mejor definición de la mesa, como un *imago mundi* que refleja exactamente las relaciones entre micro- y macrocosmos como se manifiestan en cada uno de sus objetos y sectores simbólicos (Figura 2).

La mesa se divide idealmente en tres "campos", cada uno con un tiempo específico y una función ritual íntimamente relacionada con los dos aspectos ("caliente" y "frío") de la energía vital que anima el cosmos y los objetos en él. Así, los objetos "calientes" que pertenecieron a los antepasados paganos (gentiles) se colocan en el lado izquierdo de la mesa (mesa negra) y se asocian con el pasado y la destrucción de actos y energías relacionados con la enfermedad y la desgracia. Los artefactos (artes) de la izquierda se utilizan en las horas oscuras antes de la medianoche para desterrar el "contagio", deshacer los lazos mágicos y devolver la hechicería o daño a quien lo envió. Todas las hierbas medicinales de la izquierda son silvestres, lo que subraya su relación con lo inculto, lo salvaje, la época anterior a la civilización y la agricultura, que también fue una época en la que la Madre Tierra dio espontáneamente sus frutos.

El lado derecho de la mesa (mesa blanca o curandera) contiene artefactos de naturaleza "fría" relacionados con el futuro y utilizados durante las primeras luces del amanecer para promover la buena fortuna y la prosperidad en proyectos y negocios. Estos objetos son el resultado de la domesticación y la agricultura como el maíz y el tabaco, las rosas blancas, la miel de colmena, o son productos industriales como el azúcar refinado, el vino, los perfumes, el talco, etc. En lo que respecta a los campos derecho e izquierdo, "la mesa no es sólo un compendio de las fuerzas que operan en el cosmos, sino que encapsula las dos grandes etapas de la historia humana: el cazador-recolector pre-agrícola y nómada y el agrícola e industrial sedentario.

En la parte central de la mesa (mesa paradora o campo medio) se equilibran los poderes de los objetos y se equilibran las cualidades "caliente" y "frío". Este es el "campo" de la "visión" chamánica donde el pasado y el futuro coinciden en el tiempo presente de la revelación oracular. Es el lugar donde cesa la diferenciación del tiempo histórico y confluyen símbolos cristianos y ancestrales, es decir, la punta del cactus San Pedro psicodélico, la cruz cristiana, el bastón chonta nativo de la selva, la espada de acero de la conquista, imágenes de santos y cristales transparentes que simbolizan la

capacidad del chamán para penetrar la opacidad del tiempo.

La caracterización de Polia de la mesa del Norte, basada en el trabajo de campo en las tierras altas, se correlaciona bien con las descripciones etnográficas de la mesa de la costa norte del Perú realizadas por el antropólogo estadounidense John Gillin (1947: 117-129), Joralemon (1983, 1984, 1985) trabajando con un curandero de Lambayeque y Joralemon y Sharon (1993), trabajando con 12 curanderos alrededor de Trujillo y Chiclayo. También se complementa con el trabajo etnográfico en la costa norte del Perú por el arqueólogo peruano César Gálvez (2014: 169-210) y Sharon y Gálvez (2009: 236-244) ambos trabajando con el curandero Leoncio Carrión en el Valle de Chicama así como con el estudio de Sharon, Glass-Coffin y Bussmann

(2009: 245-254) trabajando con la curandera Julia Calderón de Ávila del área de Moche y el antropólogo estadounidense Donald Skillman (1990, 2006) trabajando con dos curanderos en la famosa región de Salas. Una confirmación adicional se encuentra en las etnografías del antropólogo alemán Claudius Giese (1989) trabajando en Chiclayo y la sierra del norte, Bonnie Glass-Coffin (1998) trabajando con cinco curanderas en Chiclayo y la sierra del norte y el antropólogo e historiador peruano Luis Millones (1996) quien confirma una dinámica dualista subyacente a las mesas de Túcume y las vincula a los sitios arqueológicos de la zona y un culto sincrético a la Virgen María. Similar al caso del Ecuador, los rituales en el norte del Perú invocan los espíritus de las montañas para facilitar su terapia.

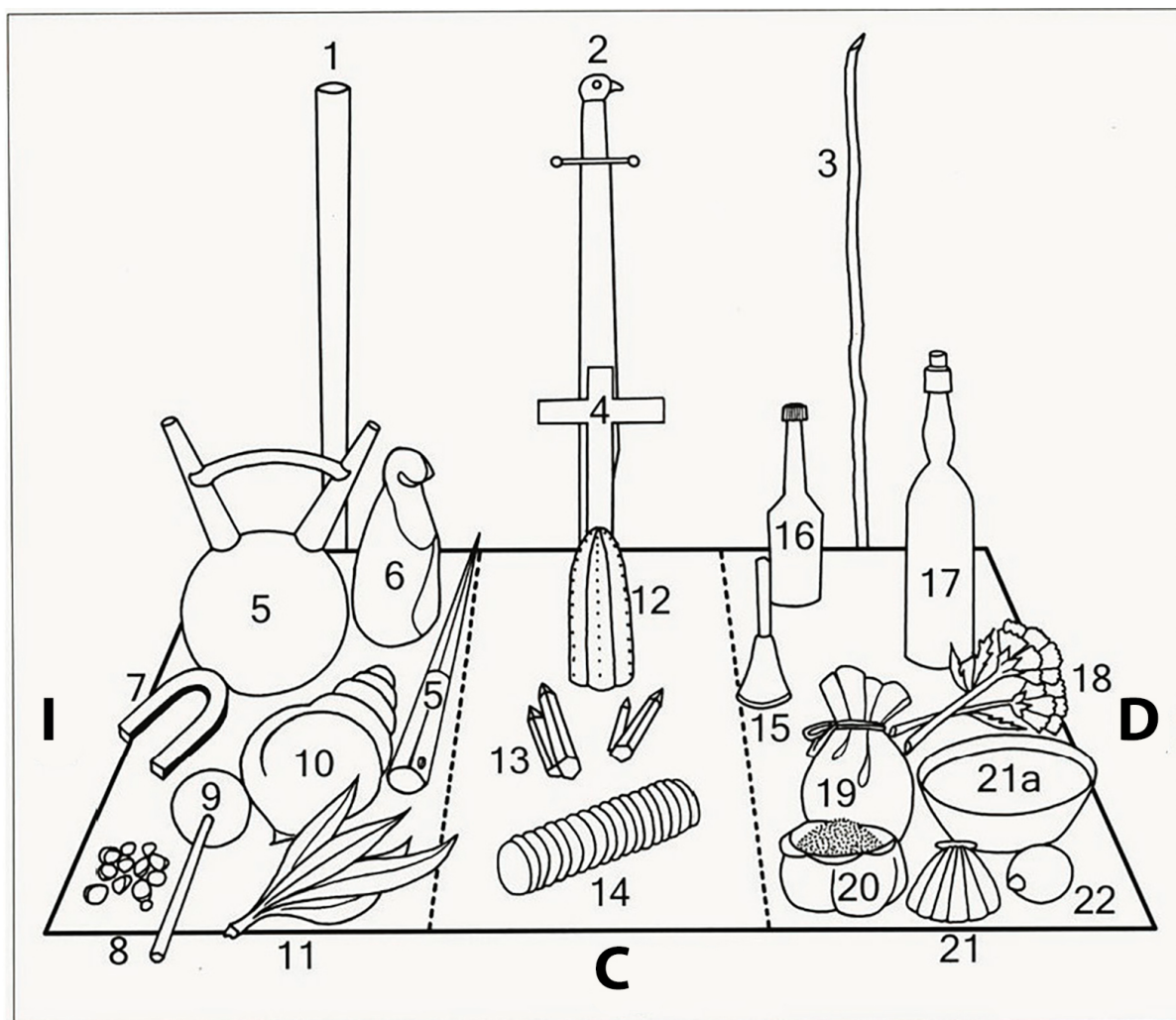


Figura 2. Campos y artefactos de la mesa de la sierra norte del Perú (Polia 2006: 37).

1. Vara (*chonta*, *hualtaco*). 2. Espada grande. 3. Varilla de membrillo. 4. Crucifijo. 5. Cerámica y armas prehispánicas. 6. Huaca-piedras. 7. Imán. 8. Semillas fragantes (*ishpingo*, *ashango*). 9. Sonajero (*chungana*). 10. Concha marina. 11. Hierbas silvestres (*huamingas*, *tabaco silvestre*). 12. Punta del San Pedro. 13. Cristales de cuarzo. 14. Tabaco cultivado. 15. Campana de plata. 16. Perfumes manufacturados. 17. Vino. 18. Rosas blancas, Claveles. 19. Harina blanca de maíz. 20. Azúcar blanco. 21. Conchas blancas. 21ª. Agua de manantial. 22. Lima.

Para las tierras altas del sur de Perú y las tierras altas de Bolivia, la definición de la mesa de Luis Hurtado (2000: 138-142) abarca una amplia variedad de ofrendas hechas a las deidades y espíritus ancestrales de los pueblos quechua y aymara. Para él, este término quechua hispanizado se refiere en general al "conjunto de objetos e ingredientes dispuestos, de acuerdo con los criterios establecidos por la tradición, ya sea sobre una manta, colcha, poncho, etc., tendidos en el suelo". En cuanto al origen del término, podría provenir del español que hace referencia a la mesa del banquete (muchas ofrendas son alimentos de los dioses).

Otra derivación es del latín eclesiástico donde *mensa* significa "altar" evocando el concepto del "banquete eucarístico en memoria de la Última Cena". Otros estudiosos proponen que la *misa* latín del que se deriva el español *misa* podría haber llevado al término curativo "mesa", señalando que el curandero chamánico opera en un mundo bicultural anclado en la fe en espíritus ancestrales y santos cristianos. En el trabajo de Polia (1996: II: 428-429), Hurtado (2000: 139) señala que "mesa" se deriva de la *misa* quechua, que significa "apuesta" o "juego", y con el verbo *misay/misanakuy* que significa "ganar en un juego de apuestas". En el Norte, "juego" y "jugar" se utilizan para referirse al concepto de que los rituales de curación son vistos como duelos entre el curandero y las fuerzas espirituales negativas del cosmos andino. En la curación aymara, *misa* significa "ofrenda" y *misani*, "ofrecer", mientras que *misa* lucana significa "presentar una ofrenda". El especialista en hacer ofrendas se llama *misani*, y finalmente "misa" es parte del título del principal chamán quechua, el *altomisayoq*, "el maestro que presenta las grandes ofrendas". Otros términos del léxico chamánico del Sur son "despacho" o "pago". Se refieren no solo a la ofrenda en sí, sino también al conjunto de procesos ceremoniales involucrados en la preparación del ritual, que incluyen una variedad de libaciones y aserciones (*t'inka* o *ch'alla*), sacrificios de animales (*wilanacha*), preparación de fetos de llama (*sullu*), lectura y ofrenda de hojas de coca (*k'intus*), humo de tabaco, limpiezas rituales, oraciones, súplicas y quema final de la ofrenda para alimentar a los dioses invitados al banquete ceremonial. Es interesante notar que, en la costa norte del Perú, mesa significa tanto "altar" como "ritual".

Además del altar en sí, el conjunto de objetos sobre él se llama "mesa". Ciertos objetos también se denominan "mesa", como las tallas de piedra caliza (*mullu* en aymara) y los talismanes que representan conjuntos de objetos deseables o "asientos de los espíritus" (*illas* en aymara y quechua). Las ofrendas incluyen coca, grasa de llama, plantas aromáticas,

maíz, papas, dulces, estatuillas, papeles de oro y plata, fetos de llama, conchas marinas, placas de mica, hilo de lana, polvo mineral rojo, incienso, flores, vino, licor, etc. Hurtado (141-142) enumera 12 tipos de mesas preparadas para diferentes ceremonias, es decir, *alta misa* de hierbas para el parto, *apustul misa* de coca para curar, *kuti misa* para devolver la hechicería a su origen, *chullpa misa* para curar enfermedades causadas por los espíritus que habitan ruinas antiguas, *chiwchi misa* con figuritas de plomo para promover la buena fortuna, *ñanqha misa* para hechicería o contra hechicería, *ch'iara misa* para funerales y protección contra ataques de hechiceros o espíritus malignos, *janq'u misa* para atraer dinero, *insinshu misa* para protección o pacificación de los espíritus tutelares, *muxsa misa* para proteger los rebaños, *llampu misa* para mostrar gratitud a los espíritus tutelares y *samina misa* para la buena suerte.

Nuestros datos sobre las creencias y prácticas quechuas (Núñez del Prado 1970, Casaverde 1970, Marzal 1971, Garr 1972, Gow 1976, Gow y Condori 1976, Gow y Gow 1976) nos permiten definir las etapas del ritual de la mesa y la parafernalia utilizada por los chamanes quechuas. Como regla general, el ritual comienza con oraciones y libaciones (*t'inka* o *ch'alla*) de alcohol en las cuatro esquinas de la habitación, seguida por el uso del incensario y la adivinación con coca. Luego viene la preparación de la mesa propiamente dicha (también conocido como pago, despacho, ofrenda, o alcanzo). En una caja de madera cubierta con una tela blanca (mesa), o sobre una piel especial de alpaca blanca (*unkuña*) esparcida en el piso orientado al este, el chamán coloca una hoja de papel blanco. El papel tiene impresa una cruz, cuya cabeza también está orientada hacia el este. Se coloca una cama de algodón sobre el papel y hojas de coca se colocan sobre el algodón en grupos de tres (*t'inkas*), a menudo dispuestas en 12 pares. El chamán levanta cada conjunto, lo sumerge en alcohol, lo respira y se lo ofrece a un espíritu de la montaña (*apu*). Luego coloca otros ingredientes encima de las hojas de coca: grasa de llama, papel plateado, papel dorado, trocitos de caramelo, pan, trigo, cebada, frijoles, hierbas, harina de maíz blanco, pétalos de clavel, menta, figuritas de plomo, etc. Todos estos artículos se sacan de un paquete o envoltorio, también llamado mesa, que se ha comprado en la sección de hierbas del mercado local. Cuando el chamán ha reunido todos los ingredientes, dobla el papel blanco, formando así otro paquete (mesa), que se ata con cintas de seda. A veces, se coloca un feto de llama en el paquete antes de doblarlo. Una vez que la mesa está lista, generalmente se censura. A menudo, en este momento, el chamán realiza libaciones rituales con alcohol, seguidas de un

descanso hasta aproximadamente la medianoche. Con frecuencia, los rituales anteriores están marcados por la masticación de coca, el consumo de alcohol y abrazos rituales de perdón.

Luego de adivinar con hojas de coca, el chamán instruye a sus dos ayudantes a preparar una hoguera. Cuando se ha logrado un fuego fuerte, deben colocar la mesa, orientada al este, sobre el fuego para ser consumida. Mientras la ofrenda está ardiendo, el chamán a menudo instruye a los participantes abrazar ritualmente y ofrecer perdón entre sí. Una vez que el paquete se ha consumido por completo, el chamán revisa las cenizas. Si son blancos, el ritual ha tenido éxito; las cenizas negras indican que la ofrenda no ha sido aceptada por los apus y se debe realizar otra mesa antes de que la tragedia golpee al cliente del chamán. Las cenizas deben enterrarse antes del amanecer. En los ritos de fertilidad realizados en nombre del ganado (alpacas, llamas, ovejas, ganado) todos los años durante el Carnaval (en febrero o marzo) y en agosto, esta ceremonia se realiza en un corral ritual especial (*señal kancha*). Una vez preparado el paquete, se quema o se deposita en un hueco ubicado en la esquina este del corral o en el centro (*allpapa soñqon*, "corazón de la tierra"), cubierto por una enorme piedra plana llamada mesa. En estas mesas de piedra se llevan a cabo rituales que involucran *incaychus* (imágenes de ganado). También están asociados con un "matrimonio" ritual de un macho y una hembra de la especie para la que se realiza el rito.

El antropólogo cusqueño Jorge Flores (1997) comenta sobre la naturaleza multi-vocal de la palabra quechua *misa*, aplicada por los pastores de las tierras altas a una variedad de objetos que son mitad oscuros y mitad claros, por ejemplo, camélidos, maíz, banderas y textiles ceremoniales las últimas a menudo divididas y articuladas por una banda central (*chawpi*). Los objetos de la época de los Incas, por ejemplo, platos y jarrones de cerámica ceremoniales, iconos de llamas de oro y cobre y túnicas rituales (de dos tonos y en cuadros), también fueron designados con este mismo término que tiene la connotación de una fuerza mágica dinámica, la acción equilibrante de la que crea un espacio sagrado propicio para la fertilidad y la regeneración. En estos objetos la relación de los dos colores objetiva la relación armoniosa entre dos mitades diferenciadas, es decir, expresión del principio andino de oposición complementaria y sus diversas connotaciones: hombre-mujer, arriba-abajo, izquierda-derecha, noche-día, tierras bajas-tierras altas, etc. Así, la palabra *misa* designa un principio religioso, un espacio creado ritualmente, el ritual mismo, los objetos utilizados en la ceremonia y los

especialistas religiosos quechuas (*pampa misa* y *altu misa*). Además, Flores (1976: 119), al discutir la tela de la mesa (*unkuña* o *inkuña*) utilizada en los rituales de aumento de animales realizados por los pastores del sur del Cusco, registra un patrón de tejido que delimita tres zonas: *paña* (derecha), *lloque* (izquierda) y *pampa* (llanura o valle).

El antropólogo japonés Hiroyasu Tomoeda (1993) compara los rituales pastorales de *mesaqepi* (altar) y *qorikancha* (corral) que se llevan a cabo al final de la estación seca para "alimentar" a la Pachamama y los Apus, restaurando así la energía vital perdida y facilitando el inicio de las lluvias fertilizantes y regeneradoras de pastos. Los rituales de purificación realizados para restaurar la salud y la energía perdida, vistos como "contaminación", se comparan con los rituales del festival Citua de los Incas realizados en el Templo del Sol del Cusco (*qorikancha*) para purificar a los humanos, eliminar enfermedades y desgracias y prepararse para la temporada de lluvias. Tomoeda demuestra un sorprendente grado de continuidad entre los dos complejos rituales. Jesus Washington y María Calderón (2002) describen rituales similares de renovación en agosto en Calca cerca al Cusco.

La antropóloga canadiense Inge Bolin (2006: 114-119), en un documento que documenta el concepto de *enqaychu* entre los pastores quechuas de la comunidad de pastoreo de Chillihuani, documenta los rituales *mesarumi* que incluyen conchas, coca, calabazas, vasos de madera para vino y cerveza de maíz (*chicha*), grasa de alpaca, cuerdas ceremoniales y las todopoderosas piedras *enqaychu*. Ella indica que la mesa tiene sectores medio, izquierdo y derecho. Los rituales dirigidos a los Apus incluyen libaciones en las cuatro esquinas de la mesa, las cuatro direcciones y los cuatro vientos (Bolin 1998: 168-170, 23, 61-63, 143). Antropólogo peruano U. Quispe (1969: 65, 72, 82) proporciona dibujos de altares de piedra hechos por el hombre que se utilizan para comunicarse con los espíritus de las montañas en Ayacucho.

Los antropólogos peruanos Valderrama y Escalante (1988) muestran cómo la vida política y los ritos de fertilidad son facilitados por una variedad de mesas que van desde el altar doméstico y el paquete sagrado (*mesa quepi*) y las mesas comunitarias (cabildo) para hombres (Figura 3) y mujeres (mantas), así como mesas de piedra cerca del río Colca (suroeste del Perú) y en cajas (pozos rectangulares) cerca de manantiales y sitios de toma de riego. Valderrama y Escalante (1976) también describen un ritual de mesa (*pacha tinka*) para la reproducción del ganado en Cotabambas, Apurímac (Perú).

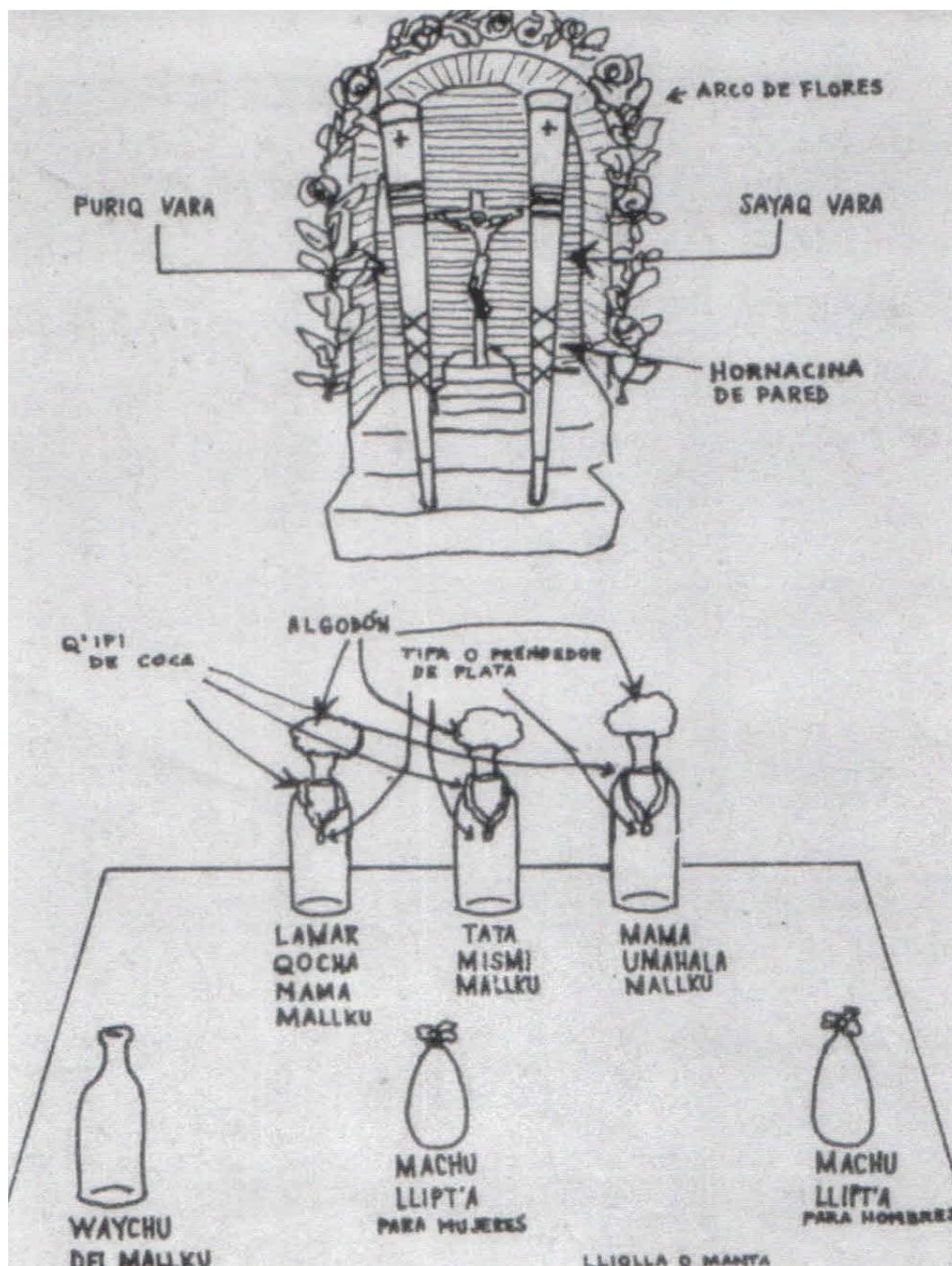


Figura 3. Cabildo mesa del Valle de Colca del sudoeste del Perú. (Valderrama y Escalante 1988, 152).

Manuel Marzal (1971) describe un despacho de dos partes de Taraco en el área de Puno dirigido a Pachamama y Ankari (viento) similar a un ritual quechua descrito por Dalle (1969), este último coincidiendo con otros despachos en la literatura etnográfica del Cusco. Wachtel (1985) documenta las mesas grandes y pequeñas de los Chipayas del lago Coipasa, Oruro (Bolivia) para garantizar la abundancia de peces y de la Zerda (1993) proporciona material similar sobre la mesa para

Mallku Lauca dedicado a las aves y plantas acuáticas. Albo (1992) registra la mesa de cosecha de la "semilla madre" realizada por los especialistas aymaras de Chucuito (Perú).

La primera fuente importante para los Aymaras es Harry Tschopik (1946, 1951), quien estudió el pueblo peruano de Chucuito, ubicado en el lago Titicaca. Los sacrificios a los seres sobrenaturales se limitaban a los ritos realizados (principalmente por la

noche) por magos blancos (*paqos*) y negros (*laiqas*) que usaban parafernalia ritual elaborada, gran parte de la cual mostraba una marcada similitud con los artefactos de la mesa utilizados en el norte de Perú. Tschopik (1951: 262n.) Afirmaba que la estructura general de la sesión en el norte del Perú reportada por Gillin (1947) fue similar a la de Chucuito. El término mesa se utilizaba por los Aymaras para ciertos elementos de su complejo ritual, por ejemplo, la tela sobre la que se colocan los artefactos, los "asientos de los espíritus" de piedras grandes y pequeños en los que se suponía que los espíritus descansaban durante la sesión y un trozo cuadrado modelado de grasa de llama rasurada recubierta con papel dorado y plateado, la principal ofrenda a los espíritus. Los asientos de los espíritus de la mesa eran solo algunos de los numerosos amuletos y talismanes aymaras. En Bolivia, estos objetos de poder (principalmente de alabastro o esteatita) se conocen genéricamente como *khochqas* o *waqanquis*. Se subdividen en *sepjas*, piedras con incisiones geométricas e illas, principalmente figurillas de ganado que son los equivalentes de los *incaychus* quechuas.

Tschopik documentaban los artefactos de cuatro tipos de mesas: (1) convocar a los espíritus, (2) dedicación de la casa (incluyendo el sacrificio de una llama), (3) ofrecer una mesa (la más común, usada para curar y contrarrestar hechicería) y (4) ritos de aumento de animales. Como los Quechuas, los Aymaras envolvían el equipo ritual en bultos que consistían en un paño de tela (*unkuña*)--orientado al este en todos los rituales--con amuletos, conchas, crucifijos, un rosario, medallas religiosas, cuencos de libación, un incensario, latón, campanas, esferas de bronce (que simbolizaban el rayo), frijoles rojos, gatos montañoses disecados y un trozo de vidrio con una moneda de plata (que simbolizaba el lago Titicaca). Las ofrendas incluyeron coca, alcohol, humo (de incienso o tabaco silvestre), grasa de llama, menta, dulces, ají, sal, comida, flores, figuritas de plomo (ofrecidas en pares), papel de oro, papel de plata y un feto de llama.

Las fases de una sesión fueron casi idénticas a las de la ceremonia quechua: libaciones de alcohol (*t'inka*); arreglos de racimos de tres hojas de coca (*k'intu*), a veces en grupos de 12 para un total de 144 (*p'awaqa*); preparación de la ofrenda (mesa) hasta la medianoche; quema de la ofrenda; lectura de las cenizas, etc., intercaladas por el consumo de alcohol, masticación de coca, adivinación y abrazos rituales de perdón. La ideología dualista andina fue implícita en el hecho de que el lado derecho de la mesa estaba asociado con el oro y se interpretaba como bueno, mientras que el lado izquierdo, relacionado con la plata, fue visto como malvado

(Tschopik 1951: 231-53; confirmado en la película etnográfica, *Magic and Catholicism* [1975], realizada para el American Universities Field Staff por Hubert Smith). Además, al preparar la ofrenda, la mesa de los espíritus fue dividido en dos mitades trazando una línea en el centro y colocando pares de figurillas de plomo a los lados, uno frente al otro (1951: 252). Otra manifestación de dualismo se indicó por el hecho de que durante la sesión las mujeres se sentaban a la izquierda de la mesa y los hombres a la derecha, todos mirando hacia la puerta, que fue orientada hacia el este (1951: 236, 253).

El antropólogo estadounidense Joseph Bastien (1973: 133) ilustra un ritual de curación de mesa de la comunidad boliviana de Kaata (de los Kallawayas). Él informa que usan una metáfora corporal para conceptualizar los tres niveles ecológicos de su territorio, por ejemplo, las tierras altas como la cabeza, el área central como el corazón y los intestinos, y las tierras bajas como los pies. Los rituales buscan hacer circular sangre y grasa por todo el cuerpo. Durante los rituales de curación para facilitar esta circulación, el curandero replica el movimiento del sol a través del firmamento sobre la tierra durante el día y a través del inframundo durante la noche. Durante la primera parte del ritual hasta la medianoche, ofrece lana de llama negra cubierta con grasa de llama a los muertos. En la segunda parte, después de la medianoche, se ofrece algodón blanco cubierto de grasa a los espíritus que rigen la agricultura. Después de las dos de la madrugada, un bastón y un feto de llama asociado con las tierras altas se colocan en la cabecera de la mesa; pétalos de coca y clavel asociados a las tierras bajas se colocan al pie de la mesa; pan y huevos de la región central en las esquinas; y una moneda en el centro. Luego el chamán coloca en la mesa conchas dedicadas a los espíritus de la agricultura, llenándolas de algodón, coca, pétalos de clavel, grasa de llama, incienso, helecchos, figurillas, velas, confeti, azúcar, raspaduras de monedas y cáscaras de huevo. A medida que los llena, se mueve del oeste al este replicando el movimiento del sol a través del inframundo. A continuación, vierte alcohol en cada concha, moviéndose de este al oeste, replicando el movimiento del sol durante el día. Al final de cada fase del ritual se queman las ofrendas.

El altar del Día de los Muertos de Kaata, la *mesa tumbola*, reúne los conceptos ecológicos y cosmológicos del *allyu*. Es una mesa real decorada para representar tres niveles. La superficie de la mesa, que representa las tierras bajas, contiene productos típicos de este nivel. Una plataforma colocada sobre la mesa sostiene los productos del nivel central. A continuación, hay una caja que

sostiene una canasta llena de figurillas y productos asociados con las tierras altas. Sobre la mesa hay una cruz decorada con flores y un arco de naranjas con cuerdas que representan el sol que viaja a través de los cielos habitados por los incas, dioses, santos y ángeles simbolizados por la cruz. Dibujos asociados con el diablo y los muertos se adhieren al mantel y cuelgan sobre los bordes de la mesa. Así, además de representar los tres nichos ecológicos de la comunidad, la mesa tumbola también representa los tres niveles o *pachas* de la cosmología de Kaata, es decir, el Cielo (Janaq Pacha), Este Mundo (Kay Pacha) y el Inframundo (Uma Pacha).

El antropólogo español Gerardo Fernández Juárez (1997) proporciona un estudio detallado de las mesas aymaras en Bolivia colocándolas en un contexto etnohistórico y etnográfico. Demuestra que la dinámica subyacente a todos los rituales, pasados y presentes, fue y sigue siendo la etiqueta recíproca del banquete ceremonial, cuyo objetivo es apaciguar el hambre de los espíritus tutelares con platos, es decir, ofrendas de sus comidas favoritas. Hoy son los achachilas o "abuelos" que habitan las montañas; Pachamama o "madre tierra"; *kunturmamani* o el guardián del hogar; gloria o "cielo" que abarca santos, vírgenes, cuerpos celestes y fenómenos atmosféricos; *saxras* o seres malévolos que controlan la propiedad y la riqueza y son las causas principales de la pérdida del alma; y *chullpas* o gentiles que habitaban el altiplano antes del diluvio y se identifican con los restos y dolencias asociadas con las tumbas prehispánicas (Fernández 1997: 77-80). En este intercambio ritual (*ayni*) se espera que los invitados sobrenaturales honren el principio andino de reciprocidad al brindar fertilidad del ganado y cultivos, lluvia, protección, salud o daño y buena fortuna.

Fernández señala la diversidad de ofrendas discutidas anteriormente por Hurtado, particularmente con respecto a las preferencias rituales de los practicantes religiosos individuales. A la lista de tipos de mesa, Fernández (1997: 47-48, 66-68) agrega una mesa de piedra en el centro de las asambleas comunitarias (*cabildos*) sobre la cual los participantes colocan sus bolsas de coca (*tari*) y la mesa arqueada (*apxata*) para los muertos similar a la mesa tumbola documentada por Bastien (1973: 278, 1978: 179-180). Los mojones de piedra (*apachitas*) en las cimas de las montañas y los pasos de las tierras altas se ven como espacios para realizar mesas. Cabildo es también el término que se aplica al espacio ritual en el hogar.

Fernández (1997: 95-208) documenta mesas aymaras contemporáneas del altiplano alrededor del lago Titicaca en Bolivia, especialmente las

comunidades de Sotalaya, Cajjata y Toque Ajllata de la provincia de Omasuyo, contrastándolas con mesas preparadas para clientes en la ciudad de El Alto, La Paz. Él distingue mesas de *pagansías*, ofrendas hechas a la tierra de *ispallas* (espíritus de plantas) en Candelaria (mediados del verano) cuando se celebra la floración de los cultivos y nuevamente en Espíritu (víspera de Pentecostés) en una ceremonia de los primeros frutos. Un miembro de la familia puede ofrecer una *pagansía*, mientras que una mesa solo puede ser ofrecida por un especialista en rituales. En Candelaria las ofrendas se realizaron en el centro del campo del agricultor; en Espíritu en el centro del almacén. En una *pagansía* todos los ingredientes se muelen en una masa indiscriminada y se ofrecen en bolas emparejadas; para una mesa mantienen sus identidades separadas dentro del paquete de la oferta. Las mesas documentadas incluyen: *pachamama mesa*, *gloria mesa* o mesa blanca, mesa negra o *chullpa mesa* y mesa de salud.

Las mesas juegan un papel importante en el ciclo reproductivo anual: para el ganado el 24 de junio (San Juan) cuando se alimentan las illas (fetiches de los animales), así como durante el mes de la Pachamama (agosto) y en Semana Santa (Pascua) cuando los rituales se centran en las huestes de *alaxpacha* o *gloria* (cielo). Estos son momentos en los que la tierra y el cielo están "abiertos". Esta "apertura" justifica una proliferación de ceremonias de sacrificio en la creencia de que es necesario aprovechar la "apertura" del mundo y el hambre voraz de las deidades para hacer las ofrendas adecuadas con la seguridad de que serán recibidas con gratitud por los espíritus involucradas. Si bien los rituales de fertilidad se ofrecen durante todo el año, un mundo "abierto" favorece una respuesta positiva a aquellas necesidades humanas solicitadas como resultado de la seducción de los invitados sagrados. Las ofrendas de agosto, al comienzo del ciclo agrícola, inician ritualmente la siembra. La Semana Santa coincide con la maduración de los cultivos y las primeras etapas de la cosecha. En agosto, Pachamama "tiene hambre" y necesita ser alimentada; durante la Pascua, los aspectos culinarios del ritual son menos importantes que reconocer la muerte de Cristo y la apertura del cielo (Fernández 1997: 96-129).

Fernández (1997: 130-135) subraya el peligro percibido de las "aperturas" en la cultura aymara como se refleja en modelos conceptuales para el cuerpo humano, el hogar, la comunidad y el paisaje. Por lo tanto, los rituales de curación nativos buscan "cerrar" y sellar heréticamente el cuerpo humano como una "piedra" contra la influencia externa de la enfermedad. Una casa en construcción sin techo es



visto como una boca abierta y amenazante. Existe una etiqueta especial para acercarse a las comunidades nucleadas que se vuelven hacia adentro frente a los forasteros. Los cohetes se utilizan para "asustar" a las nubes portadoras de granizo haciendo que la comunidad y sus cultivos se "cierren" ritualmente, es decir, se protejan contra los elementos. Los campos se protegen ceremonialmente atando racimos de hierba silvestre en las esquinas para encerrar a los espíritus de las plantas que influyen en la germinación y el crecimiento. Finalmente, una mesa es un paquete cerrado de ingredientes simbólicamente significativos destinados a saciar el apetito voraz de Pachamama y "cerrarla". Esto permite prevenir los peligros potenciales (enfermedad de humanos y animales, mala suerte, fracaso) derivados de su exagerada apertura culinaria. Los elaborados rituales de incienso en las cimas de las montañas durante la Gloria están destinados a proteger a la familia de las enfermedades y las aflicciones causadas por los saxras demoníacos hasta que Cristo regrese al cielo permitiendo que se "cierre" una vez más y restablezca los límites necesarios para mantener el equilibrio del mundo. Así, mientras el cielo y la tierra se esfuerzan periódicamente por abrirse, los seres humanos encuentran en el reino ceremonial los elementos adecuados para reducir esta apertura a una escala que pueda ser controlada. Es interesante notar paralelismos con las mesas de la costa norte del Perú donde el ritual implica "abrir" y luego "cerrar" las míticas "cuentas" de la mesa.

Al contrastar mesas de áreas rurales y urbanas, Fernández (1997: 209-223) delinea una evolución desde paquetes rituales de objetos sagrados a conjuntos de íconos y especies miniaturizados que hacen que los rituales de la mesa sean más factibles y prácticos. Paralelamente a la simplificación de la parafernalia ritual, los paquetes de sacrificios se han vuelto cada vez más complejos internamente debido a la inclusión de nuevos materiales.

Un ingrediente, el azúcar, y la forma en que contrasta con una sustancia tradicional, la sal, ilustra la evolución de las mesas aymaras. En un artículo de la *Revista Andina*, Fernández (1994: 176) contrasta el *tinku* ("encuentro") rural con el *taypi* ("centro") urbano:

*El carácter complementario que se establece entre los condimentos "masculinos" (sal, ají) y el "femenino" (azúcar), cuyo enfrentamiento constituye la columna vertebral de la oferta campesina a la Pachamama. Sufre un cambio ostensible en el caso de las mesas urbanas. El modelo por el que se mide la articulación entre*

*las viandas de la ofrenda no es la reciprocidad característica del tinku campesino en cambio, es la competencia hegemónica de taypi. Es en el taypi donde los condimentos opuestos de las mesas urbanas (azúcar/sal, cultura/naturaleza, presente/pasado, femenino/masculino) encuentran una sólida conciliación.*

Los ingredientes dulces de un paquete ocupan una "disposición axial" que divide la oferta en "cuatro cuartos" de acuerdo con un "sistema doble de ejes orto-normales" que define ocho sectores (cuatro de los cuales acentúan las "esquinas", cuatro en los cardenales). Este "diseño" se completa con los demás ingredientes rituales mediante un "sistema de círculos concéntricos" que se manifiesta como "una espiral centrípeta" que trabaja desde la periferia hacia el centro. El círculo externo está compuesto por un anillo de lana sin hilar (*k'isadas*) dentro del cual se coloca coca, grasa de llama (*llamp'u*), dulces, incienso en polvo, copal, figurillas de metal (*chivchis*), piel de gato de las pampas (*titi*), figuras de alabastro (*mullu*), papeles de oro y plata y, cuando se solicita, un feto de llama (Fernández 1994: 166). Los rituales involucran adivinación de coca, aspersiones de alcohol a "todas las direcciones del espacio", invocaciones de tres santos (Felipe, Jerónimo y Santiago, "hermanos" asociados con la mediación de Kinray Gloria en Sucre por Martínez 1987: 58) y una quema final de la ofrenda.

Taypi contrasta con los conceptos rurales de *chacha/warmi* (Harris 1985: 18), reflejando la complementariedad de hombre/mujer en la integración familiar, y *yanantin* o el que está naturalmente emparejado (Platt 1980: 164). Fernández (1994: 166) sostiene que este concepto de simetría perfecta que define idealmente las relaciones hombre/mujer parece estar dando paso a la situación urbana de *ch'ulla* (solo, sin contraparte). La lucha por dominar el "centro" afecta la vida hogareña de los pobladores indígenas de la ciudad produciendo desajustes en la vida familiar y competencia entre hombres y mujeres. Sin embargo, a pesar de las diversas formas que asumen las mesas en respuesta a las demandas de diversos contextos, la "lógica del sacrificio" sigue siendo, en gran medida, similar en todo el Sur. Las necesidades humanas se formulan utilizando el código sensorial que facilita los ingredientes ceremoniales al activar la reciprocidad entre humanos y deidades articuladas en la ofrenda.

Fernández (1997: 222) compara las mesas indígenas del Sur y las mesas mestizas del Norte mostrando cómo estas últimas no son banquetes para las deidades. En cambio, son combates

ceremoniales o luchas de poder libradas en nombre de las víctimas de la hechicería en la contienda del bien contra el mal,

*El "combate" del Norte entre poderes supuestamente equilibrados y amenazantes--cuya activación, a juicio de los maestros, depende en gran medida de la envidia--contrasta abiertamente con los formatos de mesa pertinentes del Sur en los que la etiqueta culinaria, el banquete ceremonial constituye la forma adecuada para efectuar los diversos tratamientos necesarios para resolver las aflicciones humanas.*

Con el tiempo será interesante ver si los elementos combativos se acentúan en las mesas aymaras influenciadas por el competitivo entorno urbano, como parece haber sido el caso en la costa norte del Perú.

Antes de pasar a la información de Chile, dos estudios detallados de despachos merecen una atención especial. Primero, el análisis simbólico a la Geertz (1973) y Turner (1973) de un paquete-despacho aymara de Puno (Perú) realizado por Mayorga, Palacios y Samaniego (1976) describe ocho fases de la ceremonia que son comunes, con variaciones menores, en la mayoría de las mesas del Sur: 1) pedir permiso de los espíritus 2) lectura de hojas de coca, 3) preparación y censura de la ofrenda, 4) pedir perdón a medianoche, 5) quema de la ofrenda, 6) pedir un segundo perdón, 7) diagnóstico de los resultados de la quema, 8) eliminación de cenizas.

La parafernalia ritual se distribuye en tres sectores. A la izquierda (desde la perspectiva del chamán) de arriba a abajo: una luna de plomo, dos banderas, "papel plateado", una concha bivalva "plateada", lana sin hilar, grasa de llama y alcohol de caña de azúcar; a la derecha: un sol de plomo, dos banderas, papel "dorado", una concha bivalva "dorado", fibras de lana y vino.

La zona media (*chawpi*), a la que los autores se refieren como el sector "liminal" (Turner 1973) contiene: un crucifijo, un grupo de alimentos secados, una concha de caracol de río y dos figurillas de plomo de parejas masculinas y femeninas. Prestando conceptos de Fuenzalida (1974), los autores relacionan las divisiones de la mesa y los rituales asociados con el movimiento austral del sol de solsticio a solsticio y su relación

con las direcciones inter-cardinales, es decir, la izquierda plateada asociada al sur y al oeste, la luna, noche, oscuridad y pasado; el derecho dorado asociado con el norte y el este, el sol, el día, la luz y el período del tiempo presente.

Las ideas de Turner se aplican nuevamente en el análisis del proceso ritual, es decir, un proceso de sacralización hasta la medianoche, un estado liminal durante la quema del sacrificio y una desacralización que comienza con la adivinación y termina con la dispersión de cenizas más allá del espacio de la mesa.

Con respecto a la disposición espacial de la mesa, se puede ver que tres principios organizativos explícitos en el análisis de los autores se mantienen en común, en diversos grados, con los dibujos de otras mesas del Sur revisados por Fernández, como se citó anteriormente. Además, hemos visto que estos mismos principios son operativos, en su mayor parte, en la organización de las mesas del norte. Son: 1) simetría bilateral, 2) emparejamiento, 3) opuestos complementarios.

El dibujo de los autores de este paquete-despacho de la zona del Puno en el Perú se reproduce en la Figura 4. Su patrón también replica la cosmograma incaica del Templo del Sol en el Cusco que se discutirá en la sección "Cosmograma Incaica de Pachacuti-Yamqui".

Raquel Ackerman (1991) analiza los paquetes rituales o "envoltorios" preparados para despachos para humanos y los rebaños por una fabricadora mestiza en Abancay (Perú). Aunque el despacho del ganado es más complejo que el para los humanos, en su mayor parte ambos tienen los mismos 30 ingredientes y organización. Los paquetes se preparan en pares idénticos utilizando cuatro "códigos" (color, forma, oposición izquierda-derecha, y referentes metafóricos) y un significado proporcionado por la posición espacial de cada elemento en el diseño. Tienen un poder latente que puede ser activado por el contacto ritual con la persona que solicita la ceremonia de un chamán. Este poder se deriva del orden y la combinación de los ingredientes del paquete. El equilibrio entre los ingredientes es de suma importancia ya que deben estar en perfecta armonía, lo que depende del orden, la cantidad y la calidad.

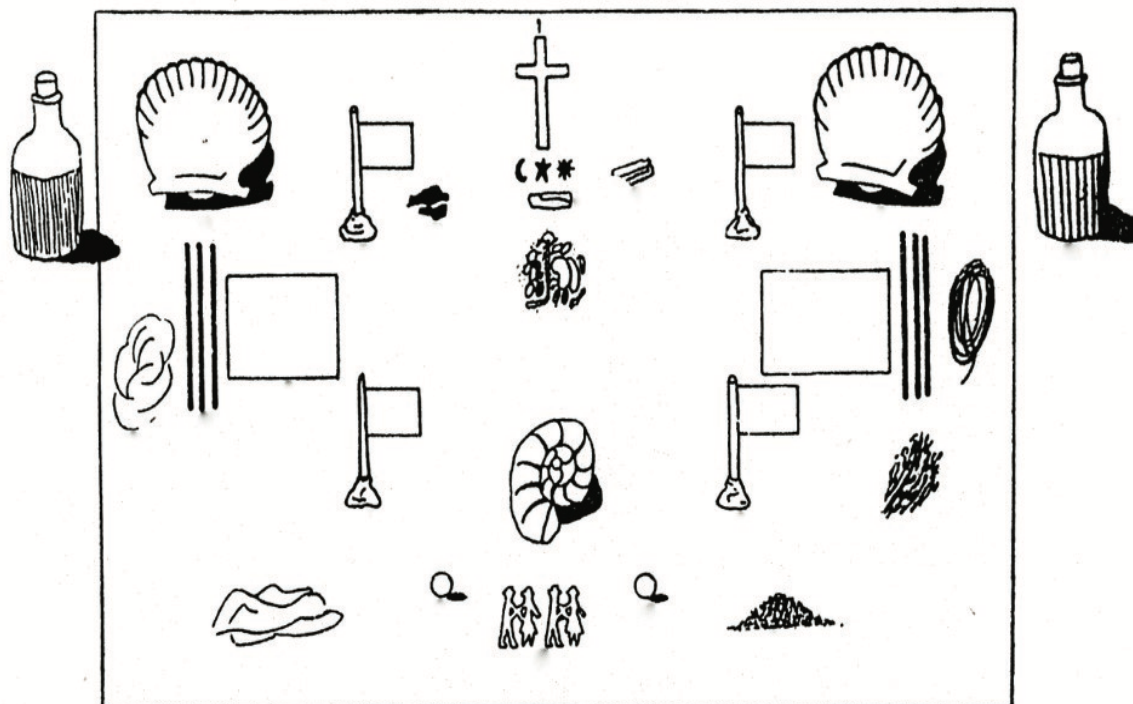


Figura 4. Mesa Aymara, Puno, Perú (S. Mayorga, F. Palacios, R. Samaniego 1976).

Los objetos se disponen en estricto orden sobre trozos de periódico rectangulares superpuestos con papel despacho e hilos de seda. Primero se crea un eje central y los objetos se colocan simétricamente a lo largo de él a la izquierda y la derecha. Una combinación de códigos de color, forma y posición crea un diseño compuesto por dos extremos opuestos, masculino y femenino, mediado por una zona de transición en la que cada elemento participa de cualidades masculinas y femeninas en un esquema que progresa desde las cualidades hermafroditas en el extremo inferior a macho-hembra en el extremo superior. El sector de transición media los extremos a lo largo del eje central a través de la parafernalia sagrada utilizada para mediar entre los humanos y los espíritus. El cuarto código complementa a los otros tres expresando referentes cosmológicos que cruzan horizontalmente el eje central, es decir, el reino celeste representado por el primer nivel, el acuático por el segundo y la tierra por la tercera capa horizontal. En el despacho humano, los dos primeros niveles están dominados por el agua, las nubes, la lluvia, la luna, el sol y las estrellas que generan el alimento humano—representado en el tercer nivel—mediante la interacción de las estaciones. En el despacho ganadero, la alimentación animal está representada en el cuarto nivel.

Ackerman señala que la comida tiene un fuerte contenido semántico en la cultura andina, no solo como fuente de sustento, sino también como medio

de expresión del poder, la salud y la distancia social. Los despachos, a menudo denominados "platos" constituyen el elemento principal de la dieta de las deidades de la montaña. Es interesante notar que en los estudios de Ackerman y de Samaniego et al. las descripciones de los despachos muestran notables similitudes con el orden y las relaciones expresadas en la descripción de la cosmología de los Incas que se analizará más adelante en la sección "Cosmograma Incaica de Pachacuti-Yamqui".

Volviendo ahora al norte de Chile, en la década de 1930 en Chiu-Chiu, Richard Latcham (1938: 61-63) se enteró de que, cuando un miembro de la familia estaba cerca de la muerte, estaba puesto en el mausoleo frente a una mesa llena de comida, bebida, ropa, joyas y efectos personales. Los familiares se reunieron y, llorando, bailando y cantando, ayudaron a la persona a "morir bien". Una vez muerto, el cadáver fue dejado envuelto y sentado en la mesa rodeado de las ofrendas. Un año después, se abrió el sepulcro para renovar las ofrendas. En San Pedro de Atacama, el cadáver fue enterrado primero en una tumba católica. Al día siguiente, fue desenterrado y llevado a su casa donde se realizaban los rituales de la mesa. Tres días después fue enterrado de nuevo.

María Esther Grebe (1996) delinea los cultos y creencias atacameños relacionados con el reino sideral y los espíritus de la naturaleza. Indica que, al igual que los Aymaras, estas personas utilizan la "mesa andina" en un "orden espacial simbólico"

junto con el alcohol, la coca, el azúcar, la algarroba, cerveza y humo de la aromática hierba chacha o coba. Los cantales chamánicos ofrecen rituales (*tinkas* o *convidos*) a la Pachamama, las montañas (*tata-mayllos* o *tata-cerros*) y el agua subterránea (*tata-putarajin*) en las cimas de las montañas o en formaciones rocosas inusuales; para los ancestros (*tata-abuelos*) se realizan en estructuras prehispánicas de piedra, utilizando cerveza de algarroba y coca. La "cruz cuadrada" relacionada con la Cruz del Sur es el prototipo de una cruz de madera que se incinera en el cobero o hoguera en ritos en honor a las montañas, la tierra y el agua.

En la región araucana del sur de Chile, similar a la función de la mesa andina, la escalera sagrada o árbol simbólico (*rehue*) de la chamána (*machi*) es el axis mundi para los rituales de curación. En su estado de trance inducido por su tambor logra acceder a los tres niveles del cosmos mapuche que se describirán en la siguiente sección. En los últimos tiempos se ha producido una progresiva polarización de la cosmovisión mapuche de acuerdo con la dicotomía bien/mal que surge de la influencia del cristianismo (Bacigalupo 2001:16).

## Cosmologías

Alba Moya (1997: 196-198) delinea la cosmovisión de la Sierra Quichua como se encuentra en las tierras altas de Ecuador. Tienen una visión binaria del universo donde todo tiene dos partes constituyentes opuestas y complementarias, es decir, bueno y malo, caliente y frío, masculino y femenino, arriba (*hanan*) y abajo (*urin* o *hurin*). Además de aplicarse al mundo natural, esta concepción se manifiesta en el ámbito sociopolítico con cada comunidad teniendo barrios de hanan y hurin y obligaciones rituales asociadas. El sincretismo religioso se ha producido entre el catolicismo y la religión estatal del sol impuesta por los incas. Así, aunque el Inti Raymi es una fiesta con raíces incas relacionado con el solsticio de invierno austral, también coincide con las celebraciones ancestrales de la cosecha, un ejemplo de cómo la lista de días santos ha permitido que la comunidad quichua y otras etnias del Ecuador hacer coincidir sus fiestas indígenas con las del calendario ritual católico.

Michelle Wibbelsman (2009: 11-18) describe la cosmología andina contemporánea de Otavalo en el norte del Ecuador que comprende cuatro mundos o *pachas*, similares a los conceptos quechuas peruanos: *Uku Pacha*, el reino humano; *Jawa Pacha* ocupado por santos, deidades y espíritus; *Kay Pacha*, "este mundo" de la naturaleza; y *Chayshuk Pacha* habitado por los muertos. En contraste con las tres pachas de la visión quechua está la

disposición de estos reinos con algunos nombres distintos y en esferas concéntricas alrededor de una cruz andina vertical (*Chakana*) y envuelto por Pachamama.

Polia (1988: 92) describe cómo la cosmología andina apoya las creencias y prácticas curativas de la sierra norte peruana (Sierra de Piura), no solo para la curación sino también en lo que respecta a la propiciación de las lluvias fertilizantes esenciales para la reproducción de humanos, plantas, y animales,

*El lago sagrado como manantial (puquio), el arroyo, la cueva, las fisuras de las rocas son todos considerados lugares de comunicación con el mundo de Abajo, el mundo subterráneo llamado Ukku Pacha en quechua. La vida es producida por la muerte en su incesante paso por el mundo invisible de Ukku Pacha al "mundo aquí", Kay Pacha, el mundo de la experiencia visible ...*

*Cuando la vida se retira de la superficie, continúa latente, palpitando en las vísceras del mundo de donde se remanifiesta, surgiendo como una emanación de las pacarinas, los lugares del "amanecer", las cuatro cuevas míticas de donde, en un principio, surgió la humanidad y a las que los humanos volverán. El viento y el granizo se originan en estas cuevas y la lluvia se genera en los regazos de los lagos sagrados. Los silenciosos y potentes efluvios que emanan de las pacarinas pueden fecundar a los seres vivos y reproducir la vida en el "mundo aquí".*

*La serpiente mítica, el Amaru, emerge del seno de las aguas en las que se esconde. Se la conoce como la madre de las aguas de las que emerge rumbo al "mundo superior", hacia el cielo [Hanan Pacha]. De allí el amaru vuelve a la tierra representado en el zigzag del relámpago que acompaña a la lluvia. Entre los tres "mundos"—o zonas del universo—hay una incesante circulación de energía. El curandero, para producir lluvia, debe apoderarse de la energía misma del agua, de la "virtud fertilizante" (imaymana) que se encuentra escondida en los lagos sagrados. La madre de todas las aguas, Mamayacu, debe ser capturada en la copa controlada por el poder colectivo del maestro [curandero] y sus artes [objetos de poder de su mesa].*

En la sección sobre mesas, resumimos el análisis de Polia de los tres "campos" de altares micro-cósmicos del Norte, que también es confirmado por las descripciones del antropólogo alemán Claudius

Giese (1989: 148-157) de los tres campos de un curandero de Chiclayo como su correlación con los tres niveles o pachas del cosmos andino. En otro lugar, Polia (1995, 1996: II: 433-468) ha demostrado cómo las mesas del norte expresan todas las características de la cosmología andina, especialmente el dualismo equilibrado o la complementariedad de los opuestos (hombre/mujer, izquierda/derecha, naturaleza/cultura, luz/oscuridad, arriba/abajo, pagano/cristiano, caliente/frío, visible/invisible) así como la continuidad indígena espacio-tiempo (pacha). Señala el significado de las frases rituales "medio mundo" y "mundo entero", donde el último contrasta con el primero al contener todas las zonas cósmicas superiores e inferiores, los aspectos visibles e invisibles de la vida y los dos tiempos (pasado y presente) del mundo (Polia 1996: II: 454-455). Estos dos mundos contrastantes confluyen en el "campo central" de la mesa donde se expresa la "visión" del curandero,

*Es una visión donde los "artefactos" que componen el "altar" dejan de ser objetos materiales cargados de un simbolismo expresado en formas externas, transformándose en hierofanías o manifestaciones visibles de lo espiritual, entidades del mítico mundo andino. El símbolo pasa de lo visual a lo visionario; ya no necesita ser explicado porque se explica a sí mismo. La realidad material se revela como el "medio mundo", los cuerpos/apoyos de los espíritus auxiliares del chamán, sus "pactos". La propia mesa se transforma de imagen y compendio simbólico del mundo en un microcosmos activo donde están presentes todas las fuerzas que componen la otra mitad del mundo. Los dos mundos se unen para manifestar la realidad del "mundo entero": la unidad del ser, cuya dinámica se percibe a través del juego de fuerzas distintas pero complementarias (Polia: II: 463).*

De particular importancia en cuanto a la cosmología de la Sierra de Piura es la obra *Dioses y Oratorios Andinos de Huancabamba* de Sabino Arroyo Aguilar (2004). Él delinea la geografía sagrada de cuatro poderosas montañas orientadas a las direcciones cardinales que enmarcan esta famosa región de peregrinaje de lagunas purificadoras en el altiplano del norte peruano correlacionándolas con la tradición y los rituales curanderos locales (véase Diagrama 1, página 75, "Dualidad Espacial y Complementariedad de las Divinidades").

En la sierra norte, región Cajamarca, trabajando con dibujos infantiles, Ana de la Torre (1986: Láminas 3 y 4) describe los tres mundos (*mundoqa*) del cosmos indígena de la comunidad bilingüe de Kilish. El par

binario calor/frío, *Rupay Quella* (Sol)-Evan (Luna), viaja por encima y por debajo del "mundo presente" de distinciones, que ha surgido del caos y la indistinción de los "tiempos antiguos" (tiempos *viejakuna*). Este mundo y los otros dos ("el otro mundo" y el "mundo subterráneo oscuro") están animados por la interacción de *Amito/Yaya* (Padre) del cenit y *Shapi* (Diablo) del nadir.

El trabajo de Juan Nuñez del Prado (1970) en el pueblo de Qotobamba y de Juvenal Casaverde (1970) en Kuyo Grande—ambos en las cercanías del Cusco—ha contribuido mucho a aclarar nuestro conocimiento de los conceptos quechuas sobre lo sobrenatural. Se cree que el universo está dividido en tres reinos principales: *Hanan Pacha* (Mundo Superior). Esta es una región de abundancia habitada por Dios, Cristo, la Virgen María, los santos y los espíritus de los muertos que han llevado una buena vida en la tierra. Los seres humanos pueden alcanzar esta región solo después de la muerte. Llegan cruzando un río, *Jordan Mayu*, a lomos de un perro. Una vez allí, viven y trabajan como lo hacían en la tierra, excepto que todo es abundante y libre de conflictos. Los espíritus de los niños cultivan jardines de flores para Dios; los niños no bautizados van a una sección llamada *Limpu* (Limbo). Los espíritus animales van a Pueblos de Animales.

*Kay Pacha* (Este Mundo). En este nivel está la tierra, una jerarquía de espíritus de la montaña, espíritus malignos, hombres, animales, plantas y objetos. Algunos informantes lo describen como una plataforma plana sostenida por cuatro columnas que descansan en el mundo de abajo. Otros dicen que es como un cuenco flotando en el océano. Otra versión lo describe como un cuenco flotando en el espacio con el hombre ocupando la parte superior y los habitantes del Mundo Interior en la parte de abajo.

*Uku Pacha* (Mundo Interior). El inframundo, o la Tierra Interna, está habitado por personas pequeñas cuyas actividades son similares a las de las personas del mundo superior. Cuando es de día en la tierra, es de noche en el mundo de abajo, y viceversa. A veces esta región se identifica como el Infierno del Catolicismo, el dominio del *Supay* (Diablo), al que se llega a través de los cráteres de los volcanes. El sol se considera masculino y está casado con la luna. Cuando pasa por Este Mundo, atraviesa el firmamento del Mundo Interior. Rayo, el padrino de los chamanes, es varón y tiene dos hermanos, nieve y granizo. Otro fenómeno atmosférico, el arcoíris, es un ser malévolo que habita manantiales en forma de hilos de colores que se hilan en el cielo después de la lluvia. Los manantiales, los arcoíris y los vientos malignos

provocan dolencias sobrenaturales que son tratadas por los chamanes.

Según Nuñez del Prado (1970: 69), la cosmología quechua se estructura en torno a dos deidades principales: *Roal* y *Pachamana*. "El primero es el espíritu creador (*camac*) que ocupa la cima de la jerarquía, mientras que el segundo impregna el sistema de arriba a abajo, vinculándose con la feminidad y la fertilidad". Roal "gobierna las fuerzas de la naturaleza y mantiene su equilibrio" (Nuñez del Prado 1970: 71), asignando la supervisión de actividades especializadas a los espíritus de las montañas de menor rango, los Apus y Aukis, que se originaron en él. Nuñez del Prado siente que la Pachamama, que predomina en la agricultura, puede "tener una posición similar a Roal, ya que sus poderes no están sujetos a él ni le han sido delegados como en el caso de los grandes Apus. Más bien puede ser un ser de poderes panteonales que interviene como factor femenino en el origen de las cosas" (Nuñez del Prado 1970: 73). Si bien el sistema exhibe cierto grado de sincretismo con el cristianismo, en su mayor parte, "existe una clara línea divisoria entre la estructura nativa y la coexistente, ya que los especialistas nativos no pueden establecer contacto ni propiciar a las deidades occidentales e, igualmente, el sacerdote que propicia a estos últimos no puede comunicarse con los seres sobrenaturales nativos" (Nuñez del Prado 1970: 116).

La investigación en la región de Ayacucho en el sur de Perú complementa la información del Cusco. Aquí los espíritus de la montaña se llaman *Wamanis*. Billie Jean Isbell (1976) da una idea de los espíritus que ocupan los tres niveles del universo quechua mediante el uso innovador de dibujos infantiles recolectados en el pueblo de Chuschi. En la cima del Mundo Superior está el sol, con su esposa, la luna, a su izquierda (una relación espacial reconocida por hombres y mujeres de la comunidad en toda interacción ritual). Debajo del sol y la luna hay dos estrellas llamadas abuelo y abuela: Venus de la mañana y Venus de la tarde, respectivamente. Los *Wamanis*, que viven en casas de oro y plata dentro de las montañas, se manifiestan como cóndores, hombres, cruces o picos montañosos de los que fluyen canales de riego. Son los dueños de todos los animales y dan cobijo al líder de los rebaños, una oveja de cuatro cuernos llamada Inca, y al progenitor de la oveja, un animal bisexual llamado Wari (o Mari). El Inframundo, al que se llega a través de manantiales (*puqyos*), está habitado por los peligrosos ancestros no cristianos (*gentiles*), un gato sobrenatural (el *cco*a de la región del Cusco) y una culebra peluda conocida como el Amaru, que de vez

en cuando tiene dos cabezas. Este mundo inferior también nutre un árbol especial llamado *mallqui*.

Una monografía de Ulpiano Quispe (1969), que trata sobre los rituales de la mesa para el ganado en las comunidades de Choque Huarcaya y Huancasancos en la región de Ayacucho, complementa el trabajo de B.J. Isbell. Quispe (1969: 102-103) ofrece una explicación de la relación entre las deidades nativas que son propiciadas: los *Wamanis*, Pachamama y el Amaru. Los *Wamanis* están asociados con las montañas, los pastos de las tierras altas, el cielo, el ganado y el hombre. La Pachamama está asociada con la tierra, la agricultura y la mujer. Por tanto, existe una oposición entre estas dos divinidades. Pero se relacionan entre sí a través de la mediación del Amaru, que habita los manantiales y lagunas de los pastos altos. De allí circula a los valles a través de arroyos y canales de riego, pues su elemento principal es el agua. Las ofrendas de los rituales de la mesa se depositan en los manantiales que se encuentran al pie de las montañas en las tierras altas. Entonces el Amaru emerge del Inframundo para barrer los dones del hombre hacia el valle de abajo. De esta manera los *Wamanis* (cielo) se comunican con Pachamama (tierra) a través de la mediación del Amaru (agua). Una vez más, encontramos un dualismo básico que domina la ideología religiosa quechua. Pero, como en el caso de las mesas en el Norte, es un dualismo "mediado" en el que los opuestos complementarios se unen en una interacción significativa que sostiene la vida.

En un artículo fundamental ("Música andina, dualismo simbólico y cosmología") basado en el trabajo de campo en Bolivia y una revisión de la literatura pertinente, el musicólogo alemán Max Peter Baumann (1996) ha desarrollado una descripción profunda de las cosmologías quechua y aymara. En esta cosmovisión, toda la creación manifiesta el principio primario de los polos opuestos. En el orden vertical, arriba (Hanan Pacha) es masculino, abajo (Uju o Uhku Pacha) es femenino, conteniendo el par complementario de Padre Sol (Inti) y Madre Luna (Killa). Hay estrellas masculinas y femeninas, como la estrella matutina masculina (*achachi ururi*) y la estrella vespertina femenina (*apachi ururi*) (Harrison 1989: 66). En el orden horizontal, la superficie de la tierra (Kay Pacha), entre el cielo y el inframundo, está segmentada en las cadenas montañosas masculinas (*Wamanis*, Apus, Cerros) y las llanuras femeninas (Pampas) (Earls y Silverblatt 1978: 319) habitadas por la pareja humana de hombre y mujer (*qahri* y *warmi*). El agua del océano es femenina, pero la lluvia que fertiliza la tierra desde arriba no lo es. Finalmente, el oscuro Abajo (Uju Pacha) está animado por las fuerzas oscuras del Padre Tierra y

la Madre Tierra (Pachatata y Pachamama) quienes también habitan el interior de la tierra en las minas donde son conocidos por la comunidad como Tío y Tía (Arnold 1986: 2, 7).

Complementando la dimensión espacial, el tiempo pasado, presente y futuro se refieren entre sí formando un cosmos completo que abarca todo, "pacha". En un sentido estricto, este término significa tierra que incluye el espacio, el tiempo, la historia, el mundo; en un sentido más amplio, el cosmos. En sus aspectos espaciales y temporales, expresa la conexión interna del todo en todos los niveles de existencia (Baumann 1996: 25). Una reinterpretación contemporánea del concepto de espacio-tiempo de pacha se encuentra en una representación del calendario anual similar a una *mandala*. Cada una de las cuatro direcciones cardinales del plano terrestre horizontal representa una de las cuatro partes del Imperio incaica (Tawantinsuyu). Cada cuarto se divide a su vez en el siguiente nivel jerárquico en mitades complementarias en los lados izquierda y derecho o en las mitades superior e inferior del emblema. Las mitades están conectadas para formar un par masculino-femenino complementario. Toda la unidad se abre tridimensionalmente para el observador como una vista tanto desde arriba como desde el frente (Baumann 1996: 25-26).

La mama en Pachamama se refiere a la "tierra de abajo" y especifica los aspectos femeninos del ser, la procreación, el crecimiento y la decadencia, mientras que Tatapacha o Taytacha (también Tayta Orqo, Apu o Wamani) se refiere al paisaje montañoso y designa los atributos masculinos de fertilizar, organizar y destruir. Juntos constituyen las características atemporales de la tierra, que forman toda la existencia y se manifiestan en una multiplicidad de polos opuestos. Estos principios han predominado a lo largo de los siglos, sincretizándose con las imágenes cristianas desde la conquista. En su aspecto maternal, la atemporalidad se manifiesta de forma concreta en el ámbito de la historia. En el proceso de superposición histórica, la Pachamama renace como Madre Dios (Mamita) o como la Virgen María (*wirjin, ñusta*), celebradas repetidamente en el ciclo anual de fiestas como expresión de un principio de fertilidad y crecimiento que se extiende en el tiempo. Así, las numerosas "Marías" enfatizan los aspectos locales del tiempo y el espacio y del principio femenino general subyacente. Sin embargo, además del principio femenino también existe el principio masculino de causa. En su complementariedad, ambas fuerzas polares se completan, asegurando creativamente la persistencia de todo lo existente. Esto es particularmente cierto en "este mundo" de la

humanidad, que surge del encuentro entre el "mundo de arriba" y el "mundo de abajo". Pachatata es la contraparte masculina en esta relación complementaria, la fuerza activa que interactúa con la Pachamama receptiva. Sincretizado con el simbolismo cristiano está Tata Krus (Cruz del Padre), una manifestación concreta del principio masculino en la forma de Cristo.

Las fiestas principales de la estación seca como Santa Vera Cruz (3 de mayo) y Corpus Christi (mayo-junio), así como otras en honor a santos masculinos como Tata San Juan, Tata Santiago o Tata Agustín, están incrustadas en versiones locales del culto de Pachatata. María y Cristo son igualmente elevados al nivel de un par de deidades del reino terrenal (Baumann 1996: 26-27). Tata Inti (Sol) de los incas ha sido reinterpretado por campesinos "cristianizados" como Tata Santísimo (Santo Padre), con Killa Madre (Luna) convirtiéndose en Mama Santísima (Santa Madre) (Platt 1976: 22). Sin embargo, todos los principios representan el mismo dualismo simbólico básico, históricamente desarrollado, que se aplica a todas las formas de existencia, es decir, humana, animal, vegetal, ancestral, cada una de las cuales se subdivide ritualmente en pares polares (Andritzky 1989: 265). Por ejemplo, en el reino vegetal, la papa, una raíz tuberosa de la tierra oscura, expresa el principio femenino, mientras que el maíz, que crece por encima del suelo hacia el sol, expresa el masculino. Sin embargo, las papas también se subdividen por nombres rituales en formas masculinas y femeninas, por ejemplo, *jach'a mallku* e *imill t'alla* (van den Berg 1990: 129). Las montañas (*tata, apu, machula, achachila, wamani, mallku*) contienen el principio vivificante manifestado en picos consagrados que contrastan con las energías femeninas de los valles (*awacha, awila, t'alla, mamita, pampa*). Los nombres de deidades o santos se clasifican de acuerdo con estos centros de poder locales. Se invocan en ocasiones especiales, con baile, música y rituales ofrecidos en agradecimiento por una buena cosecha o para pedir un año fértil (Baumann 1996: 28).

Baumann (1996: 28-29) enfatiza que "Pachamama y Pachatata encarnan en una diversidad de formas y variaciones simbólicas la estructura básica del pensamiento andino ... personificándose en otros sub-aspectos en niveles más pequeños (*lugarniyoj*)". Él usa un ejemplo específico de los Chipayas donde se invoca a Sajama, la deidad masculina de la montaña para proporcionar el agua necesaria para la vida al fertilizar el principio femenino de los campos, la Madre Tierra. Los lugares santos (*wakas*) se integran con los picos de las montañas (*jurq'u*), teniendo sus contrapartes en

los abrevaderos femeninos (*warmi jurq'u*) de los cuales fluye el agua del manantial (Platt 1976: 22). Según un antiguo cuento popular, los habitantes del sol son la progenie de la montaña Illampu y el lago Titicaca (Baumann 1996: 28-29). Los humanos habitan este cosmos dualista en Kay Pacha entre la tierra y el cielo. Han desarrollado dos métodos principales para comunicarse con lo sobrenatural. Primero por medio del hombre sabio—*yachaj* en quechua, *yatiri* en Aymara—que funciona como intermediario, conectando los humanos y las deidades a través de la oración, las canciones y el ritual. Luego por medio de los rituales musicales celebrados colectivamente y las fiestas indígenas que crean, mediante gestos de respeto y ofrendas rituales, un puente entre lo sagrado y lo profano, arriba y abajo, crecimiento y decadencia, Pachamama/Wirjin Maria y Pachatata/Tata Krus. Estas celebraciones colectivas se llaman tinku o tinka (español: encuentro). Incluyen ritos de fertilidad, bodas, procesiones y una variedad de festivales, algunos con influencia cristiana. Entre los quechuas, el tinku a veces toma la forma de un simulacro de batalla entre dos grupos opuestos. La tinka de los Aymaras también es un encuentro de grupos contrastantes, pero puede ser un evento pacífico. Tinku representa una unidad de partes complementarias. Es una unión simbólica que expresa un vínculo de cohesión, distinción y reciprocidad, que representa una tercera unidad completa formada a través de un principio entrelazado y que emana poder, energía y reproducción (Baumann 1996: 29).

Baumann (1996: 30-52) demuestra cómo esta cosmología dualista se manifiesta en el emparejamiento *ira-arka* (hombre-mujer) de conjuntos de flautas de pan y su expresión en las tinku-fiestas, así como en la iconografía prehispánica. Él resume de la siguiente manera,

*El concepto unificador de ira (masculino) y arka (femenino) se basa en un dualismo simbólico y su posterior división en cuartos. Todo está estrechamente ligado a la cosmovisión antropomórfica de las culturas andinas. Según esta cosmología, todo lo que existe se desarrolla a partir de sus dos opuestos complementarios. Todo está originariamente enraizado en una metáfora física del individuo, de la pareja y de las interrelaciones que se derivan, en parejas, de la pareja original. Los elementos femenino y masculino son polos de poder opuestos que se complementan y pertenecen juntos como la muerte y la vida. Todo lo que existe muestra ambas características como aspectos de una unidad al que pertenece. Los actos de devenir y persistir en la continuidad se definen a sí mismos*

*a través de la tensión energética y en el intercambio creativo de dos energías polares básicas. La proporción de uno en relación con el otro cambia en el curso de la existencia. "En los Andes se puede entender casi todo como la colaboración de sus contrarios" (Duviols 1974). Además, la investigación de Bastien describe cómo el macrocosmos de la cordillera de los Andes se refleja simbólicamente en el microcosmos del cuerpo humano y viceversa. El dualismo simbólico es una forma de pensar metafórica que interpreta la realidad del individuo, de la sociedad, de los ciclos de vida, del universo entero sobre la base de dos poderes opuestos que, sin embargo, van juntos (Baumann 1997: 54).*

El filósofo boliviano Blithz Lozada (2007) analiza la literatura etnográfica relacionada con la cosmovisión, la historia y la política andina. En un capítulo (Lozada 2007: 103-116) que trata sobre el modelo indígena de las tres pachas (espacio-tiempo), esboza los precedentes prehispánicos de las divisiones triádicas en la sociedad incaica delineadas por Zuidema (1977), es decir, a) *collana* (principal), *payan* (secundaria) y *cayao* (base); b) *capac* (real), *hatun* (grande) y *huchuy* (pequeño); y c) *allauca* (derecha), *chaupi* (centro) e *ichoc* (izquierda). Señala que Urbano (1986) afirma la categorización triádica de la realidad en la cultura prehispánica, demostrando que el ciclo Ayar de orígenes míticos incaicos se articuló inicialmente en tres componentes simbólicos, haciendo referencia a las tres ventanas de Pacaritambo y los tres ayllus preincaicos (agrupaciones de parentesco). La imposición católica de un universo tripartito se logró fácilmente dado que el principio triádico prevalecía tanto en los Andes. Sin embargo, Lozada (2007: 103) señala que Urbano (1976) también reconoce que la adopción del universo de tres niveles rígidamente delineado implicó una alteración importante de los conceptos básicos del imaginario tradicional andino.

En su revisión del registro etnográfico, Lozada (2007: 105-116) demuestra una ambigüedad predominante de las deidades que habitan el cosmos andino con respecto a sus ubicaciones, funciones, simbolismo y relevancia para la vida cotidiana. Por ejemplo, Hans van den Berg (1990) sostiene que los términos aymaras Alax Pacha, Aca Pacha y Manqha Pacha son neologismos introducidos por los evangelistas del siglo XVI. Sin embargo, hoy día, entre los estudiosos, no existe un consenso claro sobre cómo deben escribirse estos nombres de los tres mundos, que es la misma situación que se encuentra en la literatura etnográfica quechua. Lozada (2007: 105-110)



proporciona un ejemplo gráfico de la etnografía de los Aymaras de Tarapacá, Chile, donde dos académicos (van Kessel y Grebe) que trabajaron con este grupo étnico al mismo tiempo tienen diferentes interpretaciones para estos términos, así como una documentación divergente de su cosmología.

Jan van Kessel (1992) indica que en cada "mundo" hay fuerzas que gobiernan y mantienen el equilibrio dentro de sus propios dominios. El mundo de arriba representa la Creación y el orden en un cosmos ideal habitado por entidades católicas (Dios, la Virgen y los Santos) así como deidades andinas (el Sol y Viracocha). Inversamente, el mundo de abajo representa el caos mantenido por las fuerzas de destrucción y desorden habitadas por demonios y los "condenados". En medio de esta oposición está el mundo cultural de fuerzas naturales influenciadas por el Mallku, el Amaru y la Pachamama. El Mallku, representado por el agua, evoca la cima de Aka Pacha asociado a las montañas y los cóndores y es el origen de la fuerza vital, el principio de la cultura. El Amaru es la fuerza de Aka Pacha relacionada con ríos, serpientes y peces que representan el flujo subterráneo de la fuerza vital de las montañas. En el medio está la Pachamama, Madre Tierra, que facilita el flujo de agua asociado con el puma, lagarto y sapo. Cada mundo está asociado con cultos y especialistas rituales específicos.

La interpretación de Maria Esther Grebe (1990) de la cosmología aymara de Tarapacá varía de la de van Kessel. En la descripción de Grebe, Pachamama no se encuentra en Aka Pacha; realiza la función de vincular el mundo medio (Taypi Pacha) con el mundo inferior (Manqa Pacha). El puma, el lagarto y el sapo, que van Kessel ubica en el medio, se encuentran a continuación. El cóndor, la serpiente y el pez están posicionados de manera diferente de Van Kessel, y Grebe describe el mundo superior como más densamente poblado que en el caso de van Kessel. También divide los tres mundos en categorías profanas y sagradas que resulta en seis escenarios que fluyen de la combinación de hanan (superior) y hurin (inferior) con la tríada collana/payan/cayao identificada por Zuidema (1977).

Bouysse-Cassagne y Harris (1987) indican que el antiguo término aymara de pacha no tenía el sentido abstracto de universalidad indiferenciada y eternidad que le imputan los misioneros cristianos. Más bien, en términos de espacio, la palabra implicaba una composición o unión de elementos iguales pero contrarios, mientras que, en términos de tiempo, se refería a épocas delineadas de duración específica. Para comprender cómo los

Aymaras se clasifican y se sitúan en el mundo actual, los autores comienzan analizando la antigua mitología aymara sobre las tres edades del mundo.

La mayoría de los cronistas coloniales asociaron la primera de las tres edades con la Isla de Titicaca y Tiwanaku, nombre aymara por el que *Taypi Qala* significa piedra central. El héroe cultural de esta época es Tunupa, una deidad celestial relacionada con el rayo, el fuego y las erupciones volcánicas. Sus actividades arquetípicas están ligadas al eje acuático noroeste-sureste del territorio aymara (Río Azangaro, lago Titicaca, Desaguadero, Lago Poopó), que dividía este grupo en dos sectores étnicos y ecológicos, *Umasuyu* y *Urcosuyu*. Los arcaicos cultos acuáticos de los grupos Uru y Pukina son probablemente vestigios culturales de esta época, cuando Tunupa fue seducida por las hembras pez en Copacabana, murió en el lago Titicaca y desapareció en las aguas subterráneas (*oma*) del Desaguadero. Asimismo, en el lago Titicaca se crean las primeras personas y se envían bajo tierra para emerger de cerros, manantiales, troncos de árboles, etc. En efecto, es un tiempo que se manifiesta en dos fases y dos espacios pasando de un estado de concentración en taypi como un centro primordial o cosmos potencial a un estado de diversidad y multiplicidad manifestada en pacarinas de origen y huacas ancestrales.

La segunda era de *puruma* es una época oscura cuando Tunupa reaparece para desterrar a las incivilizadas hembras *hapiñuños* al país de la puna alta. En contraste con el acuoso Umasuyu de taypi ahora las asociaciones simbólicas son con el montañoso Orcosuyu y la existencia salvaje de los pueblos Chuquila del siglo XVI, considerados guardianes chamánicos del culto a las huacas y a los muertos en la interfaz liminal entre la tierra y el cielo.

Bouysse-Cassagne y Harris (1987: 27) describen la relación conceptual entre *puruma* y *taypi* de la siguiente manera,

*El mundo en el que vivimos es un espacio caracterizado por fuerzas centrífugas que alcanzan su máxima concentración en taypi y su máxima difusión en los límites de la vida y la muerte, lo civilizado y lo salvaje. Al hablar de Tunupa, hemos definido taypi como el lugar de seducción por parte de los elementos acuáticos femeninos y las montañas liminales como el lugar de repulsión de las antiguas deidades femeninas. Estas fronteras son ambiguas: pueden contrarrestar, detener, torcer el movimiento que brota de taypi. En taypi se produce la unión de entidades opuestas, taypi*

*masculino, volcánico se une con las mujeres-peces; Urcosuyu, masculino y montañoso, se acopla con Umasuyu, femenino y acuático. Las fuerzas contrarias y extremas del puruma, operando en los bordes, dividen lo que normalmente es singular: separan los labios, engendran gemelos, doblan las mazorcas de maíz y generalmente forman pares simétricos.*

La tercera edad, *Awqa Pacha* o *Pacha Kuti*, es un "tiempo de guerra" entre personas y cosas que se rechazan o anulan mutuamente, en contraste con el concepto de yanantin que se refiere a cosas que siempre ocurren juntas, como ojos, manos, guantes, zapatos, etc. Sin embargo, la posición central o mediadora de taypí le permite reducir el enfrentamiento entre dos awqa facilitando así la unión de contrarios. Tinku ("encuentro equilibrador"), como se manifiesta en la unión en la batalla ritual de las mitades superior e inferior de una comunidad, así como de los socios masculinos y femeninos en un matrimonio, es un mecanismo conceptual mediante el cual se puede lograr la resolución. Otro mecanismo se expresa en los términos *kuti* ("dar la vuelta", "cambiar") y *ayni* ("intercambio recíproco"), dos alternancias reiterativas. Ayni, intercambio recíproco de trabajo o bienes, incluye un desequilibrio inicial entre dos partes; en la primera fase uno da y el otro recibe, pero luego la situación se invierte. Kuti, por otro lado, ocurre durante un solsticio, cuando el día creciente o la noche se invierte a un estado menguante, lo que contrasta con el tinku de los equinoccios cuando el día y la noche son iguales. Una pacha kuti implica el giro revolucionario de todo un mundo o época, que contrasta con el concepto cristiano de "juicio final". Para los Aymaras una pacha kuti es como girar una mano extendida para que la parte invertida que estaba abajo termine arriba.

Bouysson-Cassagne y Harris (1987: 35-56) continúan su análisis del pensamiento aymara y su visión del mundo analizando ideas contemporáneas sobre los tres dominios del cosmos: el *Alax Pacha* (cielo) de los Santos y Dios, *Aka Pacha* (earth) y *Manqa Pacha* (infierno) habitado por los "demonios". Comienzan contrastando la noción moral cristiana absolutista de una correspondencia uno a uno entre el cielo y el infierno, por un lado, y el bien y el mal, por el otro. El pensamiento ético y social aymara es mucho más ambiguo y no coloca a todo bien en el cielo ni ve al infierno como el dominio exclusivo del mal. Aunque hay fuerzas y seres que buscan dañar a otros, a menudo también son fuentes de prosperidad y se designan con el término *wak'a*, que, aunque puede traducirse como "diablo", tiene el significado adicional de "sagrado".

La palabra más utilizada en los Andes para designar al diablo es *supay* (*supaya* en Aymara); sin embargo, los autores citan el estudio del lingüista Gerard Taylor (1980) que muestra que en las antiguas culturas andinas el término se refería a las almas de los muertos, que eran objeto del culto a los muertos, identificados por los apologistas cristianos como diabólicos y nefastos. La derivación lingüística contemporánea de ambas palabras, *wak'a* y *supaya*, apunta a una política religiosa para extirpar los cultos antiguos. Sin embargo, a pesar de identificarlas con Satanás no los erradicó. En cambio, los reubicó en un contexto interno clandestino que cambió radicalmente el carácter del diablo cristiano. De hecho, otra palabra usada para diablo es *saxra*, que, aunque se traduce como "malvado", tiene una connotación de "clandestino" aludiendo a su naturaleza secreta. Incluso la palabra *manqha* (abajo) tiene un sentido metafórico de secreto y oculto. Por tanto, a diferencia del infierno cristiano, *Manqa Pacha* no es un reino separado de nuestro mundo; más bien, es la parte secreta y oculta de nuestro mundo. Su momento apropiado es el anochecer, su poder ambiguo. Todos los demonios individuales de este dominio se caracterizan por su poder para realizar el bien o el mal y su actitud hacia sus devotos está impulsada por el "hambre", no por preceptos morales. Necesitan comer, y si las ofrendas humanas son insuficientes, son capaces de "comer" personas. Su relación con los mortales se basa en la reciprocidad y la dependencia mutua; pero su comportamiento no siempre es predecible, ni es su benevolencia automática. Constituyen una fuerza salvaje, no socializada, no totalmente controlable, que recuerda el puruma de los antiguos: los bordes del mundo social habitados por energías poderosas y salvajes.

En cuanto a los muertos, aunque los Aymaras distinguen las almas cristianas de los espíritus ancestrales o *chullpa jaqi*, no obstante, existe una ambigüedad considerable sobre el papel que ambos juegan en la facilitación de la fertilidad agrícola. Esta situación es más evidente durante el período de la temporada de lluvias, desde la germinación hasta los primeros frutos enmarcados por Todos Santos en noviembre, que inicia el momento en que se honra a los muertos, tal como hicieron en la época prehispanica, y durante el Carnaval en febrero, una "época de juego" y peligro cuando los cuerpos van madurando y los muertos, disfrazados de demonios, regresan al mundo interior de abajo. Entre los muertos recientes se encuentran los condenados, criminales y delincuentes temidos tanto en la época prehispanica como en la actualidad, a menudo asociados con los malévolos *anchanchu* y *lari lari*. Todos los muertos, en cierto sentido, tienen una naturaleza terrenal y "diabólica", asociados como

están con el agua y el inframundo y sirven como mediadores entre la sociedad civilizada y el mundo liminal de fuerzas salvajes resultantes de sus estrechas relaciones con la agricultura. La relación entre las pachas superior e inferior se ilustra mediante pares contrastantes de la siguiente manera:

Manqua Pacha	Alax Pacha
Interior, clandestino, generativo	Exterior, al aire libre, ordenado
Demonios Anchanchu, Lari Lari	Santos, Mamitas
Tío	Dios/Sol
Pachamama, esposa del Tío	Luna, esposa del Sol
Pachamama, esposa de los Achachilas	Pachamama/Wirjina, esposa del Sol
12 Achachilas/Mallkus	12 "Milagros" (Santos Guardianes)
Fuerzas meteorológicas	Calendario solar y lunar
Rayo (Ekelo, Illa)	Santiago, Santa Bárbara
Chamán del rayo (Ch'amakani)	Sacerdote católico
Mesa de sangre (menta silvestre)	Misa de pan y vino (incienso)
Ausencia de sal	Presencia de sal
Niños no bautizados	Niños bautizados
Amanecer/Anochecer	Luz del día
Chullpa (antigua torre de entierro)	Campanario de la iglesia

inferiores aparecen fuertemente influenciados por conceptos cristianos sobre la oposición categórica entre el cielo e el infierno, el bien y el mal. Según este punto de vista, los santos y los demonios son contrarios, como la gracia y el pecado. En términos aymaras, son vistos como awqa, entidades o cosas que están constantemente en guerra y no pueden unirse, como el día y la noche.

Sin embargo, después de una inspección más cercana, hay varias formas en las que las dos pachas se unen y se equilibran. Por ejemplo, un ritual descrito por Rodolfo Kusch (1972) ilustra una forma en que esto puede suceder. Describe la ceremonia de inauguración de un nuevo camión en la región Eucaliptus en el Departamento de Oruro (Bolivia). El lugar donde se realiza el ritual incluye una cruz dedicada a Gloria y la Virgen María, así como también un mojón de piedra consagrado al anchanchu, asociado en esta región a fuerzas meteorológicas y minerales. Se preparan tres mesas: una con elementos cristianos para la Gloria; una segunda con elementos opuestos formando una mesa negra para el anchanchu; y una tercera,

similar a la segunda, colocada dentro del camión en el asiento del conductor. Las dos primeras reflejan claramente la oposición entre Alax Pacha y Manqa Pacha, mientras que la tercera representa Alax Pacha, la tierra habitada por trabajadores humanos como el camionero. Se señala que, si la mesa para el conductor parece "diabólica", probablemente se deba a que la naturaleza misma del camión muestra afinidad por las fuerzas del mundo inferior. No solo cruza fronteras entre diferentes grupos, sino que su propósito es buscar riquezas en sus viajes.

Para cerrar este resumen de cosmologías andinas nos dirigimos al trabajo en el sur de Chile de Ana Mariella Bacigalupo (2001: 16-26) quien delinea los tres niveles del cosmos mapuche: *Wenu Mapu*, el reino espiritual de la bondad habitado por las deidades, antepasados, *pullum* (cualidades elementales sagradas) y espíritus positivos asociados con el sol, la luna, las estrellas, el arco iris, el relámpago y el trueno, así como los colores blanco, amarillo y azul; *Munche Mapu*, el reino maligno de los espíritus negativos asociados con torbellinos, volcanes y los colores rojo y negro; y *Mapu*, el ámbito humano terrestre asociado a los colores verde y rojo donde el bien y el mal, la salud y la enfermedad, lo familiar y lo ajeno conviven y se enfrentan. *Munche Mapu*, a su vez, se divide en cuatro partes correlacionadas con las direcciones cardinales (*Meli Witran Mapu*): el Este, donde sale el sol, con una connotación benévola asociada al blanco, fertilidad, abundancia, buenas cosechas y deidades y espíritus positivos; el Sur positivo donde viven y trabajan los Mapuches en medio del enfrentamiento entre el bien y el mal asociado a la salud, la buena suerte, el trabajo y el color azul; el Oeste negativo, dirección del océano donde se originan los terremotos asociados con la lluvia, la nieve, la muerte, los malos espíritus y el color negro; y el Norte negativo, la dirección de donde los invasores incas y españoles trajeron enfermedades y plagas asociadas con la lluvia, las heladas y la mala suerte.

Una noción tradicional importante es que el universo está organizado sobre la base de dicotomías en las que los diferentes elementos se contrastan en pares complementarios asociados con la izquierda y la derecha. La derecha se correlaciona con la vida, un buen corazón, el Oriente, buenos sanadores y los antepasados, mientras que la izquierda se correlaciona con la muerte, una cabeza loca, el Oeste, espíritus malignos y forasteros. Las deidades de los Mapuches están organizadas en cuatro grupos mayores y cuatro menores. El panteón está encabezado por Ngunechen o Chau Dios y está dividido en cuatro partes encabezadas por un anciano y una mujer y una pareja joven

frecuentemente asociada con Dios, María y Jesús, y Santos y Vírgenes locales.

### Cosmología Quechua e Inca

En un estudio de la comunidad de Misminay cerca de Cusco, el antropólogo estadounidense Gary Urton (1982) ha elaborado una amplia documentación de la cosmología estelar quechua. En este sistema, la Vía Láctea se considera un río celestial (Mayu) que participa activamente en el ciclo hidrológico de la tierra. La tierra es como "una naranja flotando en un cuenco de agua" y rodeada por el océano cósmico (Mar). Cada 24 horas, el eje inter-cardinal norte-sur de la Vía Láctea se inclina hacia adelante y hacia atrás, trazando una cruz a través del cenit del cielo nocturno. La cuatripartición resultante del cielo se correlaciona con el mismo acuartelamiento del plano terrestre, orientado a cuatro montañas sagradas y anclado por la capilla (Crucero o Cruz) en la conjunción de los senderos inter-cardinales y canales de riego en el centro de Misminay. Los dos puntos solsticiales/estacionales de salida y puesta del sol y la Vía Láctea se ven como imágenes invertidas, al igual que la Vía Láctea y el río Vilcanota, es decir, los ejes celeste y terrestre, respectivamente, se asocian con el movimiento del agua. Por ejemplo, en la tierra, el Vilcanota fluye aproximadamente de sureste a noroeste (por la noche, en el inframundo, aparentemente proporciona el curso para el movimiento del sol bajo tierra del oeste al este). En el cielo, se cree que el agua terrestre ingresa al río celeste desde el océano cósmico por debajo del horizonte en el norte (o, en una versión alternativa, desde una montaña cósmica del norte), fluyendo hacia el sur para regresar a la tierra en la forma de lluvia, que se captura en los embalses comunitarios y se recircula hacia el norte a través de los canales de riego.

Se considera que el centro o punto medio de la Vía Láctea está ubicado cerca de la Cruz del Sur, es decir, Alfa y Beta Centauri los ojos de la llama celeste negra o *yaqana*, ya que esta zona separa los hemisferios del río, es decir, la mitad oriental que se eleva desde el establecimiento de la mitad occidental, con respecto al polo sur celeste. Un informante en Misminay incluso describió la región de la Cruz del Sur como el centro del Mayu porque es el punto donde chocan dos ríos celestiales. Según esta teoría, dos Mayus tienen un punto común o centro de origen en el norte de donde fluyen en direcciones opuestas, una en el inframundo, chocando en la Vía Láctea del sur cerca de la Cruz del Sur. Las brillantes nubes estelares en esta región representan la "espuma" (*pusuqu*) resultante de esta colisión, mientras que las constelaciones de "nube oscura" de polvo interestelar representan animales

relacionados con la fertilidad de cultivos y rebaños, es decir, serpiente, sapo, perdiz, llama y zorro, que predominan en el cielo nocturno durante la época de lluvias, ascendiendo y poniéndose alrededor de Salcantay, uno de los principales Apus de la zona cusqueña.

Urton (1982: 201-202) analiza la continuidad etnohistórica de la cosmología quechua contemporánea en la época incaica. Sugiere que una de las líneas de los cuatro *suyus* (cuartos) del sistema de *ceques* (líneas) del Cusco que irradian al sureste del Templo del Sol y que separaba Contisuyu de Collasuyu estaba relacionada con una orientación inter-cardinal de la Vía Láctea, es decir, el punto ascendente del horizonte de la Cruz del Sur, donde la Vía Láctea cae más cerca y gira alrededor del polo celeste. Este es el límite sur del movimiento de las aguas celestes del Mayu, lo que, a su vez, sugiere que la línea sureste-noroeste fue un eje cosmológico importante en el Cusco incaico.

Urton (ibid.) se refiere al trabajo del cronista del período colonial temprano Cristóbal de Molina para la confirmación etnohistórica del eje SE-NO en la cosmología Inca. Molina describe una peregrinación anual del solsticio de junio realizada por sacerdotes incaicos al sureste del Cusco hasta el templo de Vilcanota (La Raya contemporáneo en la fuente del Vilcanota), donde, en la mitología de los Incas, se creía que había nacido el sol. Una vez allí, los sacerdotes cambiaron de dirección y regresaron al Cusco caminando hacia el noroeste a lo largo del río Vilcanota. Urton propone que la ruta hacia el sureste fue "equivalente a una caminata por la Vía Láctea hasta el punto de término y origen del universo" mientras que el regreso al Cusco por el río Vilcanota desde el templo del Vilcanota, lugar de origen del sol, equivalía a "un ritual anual de regeneración del Inca [=Sol] y una reincorporación del sol en la organización ritual, calendárica y cosmológica del imperio", así como una recreación del viaje de Viracocha ("grasa de mar" o "espuma de mar") desde el lago Titicaca, cruzando el cielo para llegar a la mar en Manta, Ecuador.

Desde el punto de vista del Cusco, Viracocha recorría de sureste a noroeste, la orientación del río Vilcanota y uno de los dos ejes principales de la Vía Láctea; el eje SO-NE posiblemente fue demarcado por la alineación de cuatro templos solares cerca del Cusco (Makowski 2001: 94-95). Urton (1982: 202) propone que Viracocha se equiparó con estos dos ríos cósmicos que están conectados en el borde de la tierra. La información etnográfica de Misminay muestra que este es el lugar donde las aguas terrestres son captadas y circuladas por la Vía Láctea mientras que la crónica del siglo XVII de

Bernabé Cobo (1964: 160) confirma la creencia en este mismo proceso en el período colonial temprano. El dibujo cosmológico del cronista nativo Pachacuti-Yamqui (1613) parece proporcionar un apoyo adicional para la equivalencia de Viracocha y la Vía Láctea. Dominando la sección central superior del dibujo, Pachacuti ha dibujado una elipse u disco ovalado que simboliza a Viracocha. Directamente debajo de ella está la Cruz del Sur o, tal vez más correctamente, dos líneas o ejes que se cruzan (Urton 1982: 132). Urton ve esta imagen simbólica de Viracocha como la representación de la elipse de la Vía Láctea y su reflejo terrestre, el río Vilcanota.

Los datos etnográficos de Tomanga en los Andes Centrales apoyan esta interpretación. En febrero, durante la limpieza de los canales de riego, se construye en la plaza un gran altar o mesa de ramas arqueadas cubiertas con una construcción blanca de óvalos enlazados. El arco se llama pusuqu ("espuma"), nombre que también se les da a los objetos ovalados colocados en los cuatro altares dedicados a los cuatro canales de riego. Urton señala que pusuqu es el término utilizado en Misminay para describir la "espuma" resultante de la colisión de los dos ríos de la Vía Láctea que se originan en el norte y colisionan en el sur cerca de la Cruz del Sur. Así, se utiliza el mismo término para la espuma resultante de la unión de ríos celestes (Misminay) y el arco y óvalo que simbolizan la unificación de ríos terrestres (Tomanga); por tanto, unión y espuma pueden estar simbolizadas por el arco y el óvalo (le deidad de Viracocha de Pachacuti-Yamqui). Es interesante notar que la espuma y el agua en movimiento son afines en el simbolismo andino con el semen fertilizante (Urton 1982: 202-204).

Trabajando con documentos etnohistóricos, estudios etnográficos y diccionarios de lenguas andinas, Robert Randall (1987) desarrolló un modelo para interpretar la cosmología incaica. Desde este punto de vista, se consideraba a Viracocha como la fuerza vital invisible que impregnó y fertilizó al universo. Esta fuerza se manifestó en el agua y la luz solar. Cuando, como héroe cultural, Viracocha caminó en línea recta del sureste al noroeste (Lago Titicaca a Manta), desató las aguas vitales a lo largo de los Andes y creó el océano. También delineó la trayectoria anual del sol desde su salida en el solsticio de verano de diciembre hasta su puesta durante el solsticio de invierno de junio, desde la estación lluviosa hasta la seca. Cuando las aguas del río llenaron el océano hasta el punto de desbordar la llama celestial negra (*Yaqana*) en el río Vía Láctea en el cielo bebió este exceso y luego lo recirculó para que el líquido fertilizante comenzara a regresar a la tierra en forma

de lluvia en diciembre. Esta recirculación se llevó a cabo ritualmente en el espacio durante la peregrinación anual a Vilcanota y se trazó la ruta del sol y las aguas, así como en batallas rituales tincus), una en enero cuando las fuerzas de la fertilidad asociadas con Viracocha derrotarían a aquellos del imperio asociado con Inti; otro en junio cuando ocurrió lo contrario. De esta manera se mantuvo un equilibrio entre las dos fuerzas que gobiernan la sociedad incaica. La circulación de la energía también se aplicó al tiempo en ciclos de cuatro incas, cada uno terminando con una "revolución" o pachacuti. Siempre que se rompía el equilibrio entre Viracocha e Inti, se preparaba el escenario para un reequilibrio.

Al final del artículo Randall (1987: 14) afirma que la recirculación del agua y la fuerza vital que porta fue un fenómeno natural que fue la base de la cosmología incaica. El agua fluyó a través de ríos terrestres hacia el océano y luego recirculó en el cielo a través del río celestial con la perpetuación del ciclo dependiendo de la participación humana, simbolizada por los "pagos" de sangre ofrecidos a los dioses por los sacerdotes incaicos.

En cuanto a la dimensión acuática subterránea de la cosmología andina, Sherbondy (1982: 4-5) en su artículo sobre el riego andino y los mitos del origen la describe de la siguiente manera:

*Un concepto básico en la cosmología andina y probablemente en la cosmología del Nuevo Mundo en general es que el mar rodea y se encuentra debajo del mundo. Esta posición del mar ... está asociada con el concepto de los orígenes de la tierra y tiempos pasados. Los primeros pueblos de los Andes observaron las relaciones subterráneas entre lagos y manantiales formados por filtración de agua. Al nivel práctico, conocieron estas relaciones hidrológicas y desarrollaron técnicas para controlar y aprovechar las fuentes de agua: desagües y canales subterráneos. A nivel mitológico, las relaciones entre los lagos y otras fuentes de agua tenían un significado cosmológico: el lago, como manifestación del mar, era visto como el lugar de origen del agua y de las personas. Lago Titicaca, el lago más grande del altiplano, fue visto como el lugar donde Viracocha creó el sol, la luna, las estrellas y los antepasados de cada comunidad.*

El mundo estaba poblado cuando Viracocha hizo que los ancestros caminaran bajo la tierra, comenzando en el Lago Titicaca y emergiendo de lagunas, manantiales, ríos o las raíces de los árboles donde fundaron sus linajes. Los muertos,

convertidos posteriormente en antepasados, vuelven a las fuentes de su existencia, que son también fuentes de agua. De esta manera, las relaciones hidrológicas, tanto reales como posibles, se amplían para incluir relaciones simbólicas que expresan conceptos de origen y étnia.

Elementos dispersos del curanderismo andino contemporáneo se remontan directamente a una cosmovisión aborígen prehispánica, cuya última versión sistemática fue formulada por los Incas y registrada por los cronistas españoles. Valcárcel (1959: 136-138) nos brinda un perspicaz resumen de la cosmología andina heredada por los Incas, extraída de las fuentes etnohistóricas. El mundo (pacha: espacio-tiempo) se dividió en tres planos verticales: el Inframundo o Mundo Interior (Ukhu Pacha) de los muertos y de las semillas, ambos denominados con el término *mallqui*; la superficie terrestre (Kay Pacha), habitada por seres humanos, animales, plantas y espíritus; y el Mundo Superior (Hanan Pacha), ocupado por el Sol y la Luna deificados (considerados hermanos casados, como el Inca y su esposa, la Coya), las estrellas (que eran los guardianes de la humanidad, los animales y las plantas), el relámpago y arco iris. La comunicación entre la superficie de la Tierra y el Inframundo se logró a través de las pacarinas—cuevas, cráteres volcánicos, manantiales y lagunas—que fueron los lugares de origen de toda la vida en este mundo. Dentro del Imperio incaico, la comunicación entre la Tierra y el Mundo Superior fue realizada por el Inca, hijo del sol nacido en la tierra, convirtiéndolo en un adecuado intermediario entre lo humano y lo divino. Su medio de comunicación era el arco iris, representado en el escudo real del Inca.

Valcárcel también relata una antigua leyenda que se refiere a dos serpientes míticas que operan en los tres niveles del universo. Ambos comenzaron en el inframundo. Cuando llegaron a este mundo uno de ellos, Yacu Mama, gateó y se convirtió en el río Ucayali, madre de los ríos. La segunda serpiente, Sacha Mama, tenía dos cabezas, caminaba erguida y era como un árbol viejo. Al llegar al Mundo Superior, la primera serpiente se convirtió en un rayo; ahora se llamaba Illapa y era dios de la tormenta, el trueno y la lluvia. La serpiente de dos cabezas convertida en arco iris (*Coichi*), la deidad que fertiliza y da color a la tierra y a todos los seres vivos. Así, la leyenda ilustra cómo los tres mundos estaban unidos por estos dioses serpientes del agua y la fertilidad. Otro mito heredado por los Incas, y que complementaba la leyenda de las dos serpientes, describía las actividades de Viracocha, el Creador. Después de causar una gran inundación que destruyó su primera creación (tierra y cielo sin luz y gigantes hechos de piedra), Viracocha sacó el sol, la

luna y las estrellas de una isla en el lago Titicaca, la pacarina primordial (lugar de origen). Después de modelar hombres y animales con arcilla, se dice que viajó hacia el norte, acompañado de dos hijos y siguiendo la cadena principal de los Andes (en realidad, sería al noroeste), llamando a la gente de sus pacarinas. Cuando terminó su trabajo, desapareció por el Pacífico “como espuma en el mar”, prometiendo regresar. Zuidema (1971: 39) demuestra la relación entre la leyenda de los dos serpientes y el mito solar de Viracocha:

*Viracocha surgió en el Oriente, a partir de un lago en lo alto de las montañas y pasó de la Tierra al Océano y desapareció en el Occidente. Su movimiento fue como el agua en un río que sale de un lago en el cielo y llega hasta el Océano debajo de la tierra. Viracocha fue el “Primer Causa” en la ruta diaria del cosmos del Sol a través del cielo y a través del inframundo de regreso. El agua era el símbolo de este movimiento, especialmente el agua del cielo que regresaba al Océano.*

Parece que el sol también proporcionó el modelo para la dimensión horizontal del mundo, como se refleja en la división del Cusco (que significa ombligo o centro) y el Imperio Tahuantinsuyo, (“Tierra de las Cuatro Partes”) en cuatro sectores ceremoniales: Antisuyo, oriente (aproximadamente); Chinchaysuyo, norte; Contisuyo, occidente y Collasuyo, sur. Santuarios religiosos (huacas) ubicados a lo largo de líneas (ceques) radiando del Templo del Sol fueron asignados a cada cuarto del Imperio. Según Valcárcel (1959: 109-110), *anti* (como en Antisuyo) se refiere a la región donde sale el sol, y *conti* (como en Contisuyo) a la región donde se pone. Chinchaysuyo recibió su nombre de la constelación de Chinchay al norte (se creó que fue un felino que devoró periódicamente el sol y la luna). Collasuyo recibió su nombre de los pueblos Colla del sur (los Aymaras contemporáneos), pero también significa “cosa que sale del agua”. Esto es muy apropiado ya que el lago Titicaca—el lugar de donde el Creador, Viracocha, sacó el sol, la luna y las estrellas—cae en Collasuyo. Además, esta región es la fuente de muchos ríos importantes. Es interesante notar que Cusco, siguiendo los Andes como lo hizo Viracocha, está construido con su eje largo que corre aproximadamente del sureste al noroeste. Así, parece que el viaje semestral de Viracocha, “el Sol detrás del sol”, desde el amanecer en el sureste (sitio de la “cosa que salió del agua”) durante el solsticio del 21 de diciembre hasta el atardecer en el noroeste (donde el océano y el felino de Chinchay se “traga” el sol antes de su viaje de regreso) durante el solsticio del 21 de junio se estableció el paradigma mítico de la cosmología solar de los

incas, "hijos del sol", como señaló anteriormente Urton en la sección sobre cosmología quechua. Zuidema (1976) también ha mostrado cómo el movimiento del sol desde el amanecer hasta el ocaso de solsticio a solsticio determina las direcciones inter-cardinales que demarcaron las cuatro partes del imperio.

Apoyo para esta afirmación lo proporciona el hecho de que el Templo del Sol (Coricancha, Recinto Dorado) en el Bajo Cusco estaba ubicado cerca del extremo sureste del eje sureste-noroeste a lo largo del cual se alineaba la ciudad. Además, el cronista indígena Guaman Poma (1966: 1191-1220) nos informa que los incas veían al sol siguiendo una ruta circular, comenzando en su "asiento" sur a principios de año, tomando seis meses hasta su asiento norte y volviendo a su punto de partida en otros seis meses. Así vemos que para los Incas cada año solar era una recreación del cíclico "regreso a los orígenes" como lo realizó por primera vez Viracocha al principio del tiempo

### Cosmograma Incáica de Pachacuti-Yamqui

Aparentemente, había una representación gráfica del cosmos incáica en la pared del fondo sobre el altar principal del Templo del Sol (Figura 5). Tal fue la afirmación del cronista Joan de Santa Cruz Pachacuti-Yamqui Salcamaygua, curaca nativo de Collasuyo que dibujó lo que recordaba a principios del siglo XVII en su manuscrito *Relación de antigüedades deste reino del Pirú*, que se encontraba entre los papeles del "extirpador de idolatrías" Francisco de Ávila. Roberto Lehmann-Nietsche (1928) analizó este dibujo, brindándonos una interpretación de la cosmología representada en los iconos de la pared trasera del Templo del Sol basada en las notaciones en quechua y español de Pachacuti-Yamqui. En el cosmograma incaica, los objetos del culto estaban dispuestos a lo largo de tres líneas verticales. La línea derecha (desde el punto de vista de los actores, en este caso las deidades) estaba compuesta por iconos masculinos. Desde lo alto del muro hasta el fondo, éstos eran: el Sol dorado; Abuelo Venus (la estrella de la mañana); las estrellas de los claros cielos nocturnos de la estación seca de verano; Señor Tierra (Camac Pacha) que incluía las montañas rodeadas por el arco iris y drenada por el río Pilcomayo (el legendario lugar de origen de los Incas), con relámpagos serpentinicos a un lado; y, por último, siete "ojos de abundancia" (semillas o lugares de origen, es decir, pacarinas) protegiendo el granero (*colca*).

La línea izquierda estaba formada por iconos femeninos: la Luna plateada, esposa del Sol; las nubes del invierno lluvioso; Abuela Venus (la estrella

vespertina); Madre Mar (Lago Titicaca), conectada a un manantial (*puqyo*) con el gato sobrenatural causante de granizo (*choquechinchay*, el *coa* contemporáneo) a un lado emitiendo granizo de sus ojos; y, por último, un mallqui o árbol-momia que simbolizaba los antepasados que crecían en la terraza agrícola (*pata*).

En la parte superior de la línea central había cinco estrellas (*Urcorara*) en forma de cruz. Estas eran las tres estrellas del tahalí de Orión acompañadas por Rigel a la derecha y Betelgeuse a la izquierda. Las cinco estrellas fueron interpretadas por los Incas como un tren de tres llamas machos con un pastor a cada lado. Debajo de las estrellas había un disco ovalado dorado que representaba a Viracocha, el Creador Supremo andrógino, así como un héroe cultural. Bajo el "huevo cósmico" de Viracocha estaba la Cruz del Sur (*Chacana*), considerada como una escalera o par de postes cruzados que podía haber proporcionado el patrón para los cuatro barrios del Cusco y cuatro cuartos del Imperio. Pachacuti-Yamqui rotuló dos estrellas en los extremos del eje diagonal largo de la Cruz del Sur: la de arriba a la derecha era una olla de maíz, la otra de abajo a la izquierda era una olla de coca. Esta unión de plantas alimenticias y flora mágica dominaba la parte central de todo el cosmograma. Debajo de la Cruz del Sur había otra unión, esta vez entre el hombre (a la derecha) y la mujer (a la izquierda). En la parte inferior de la línea central estaba el altar principal del templo en forma de mesa que simbolizaba tanto el almacén de productos agrícolas (*colca*) como la terraza agrícola (*pata*). Así, los polos opuestos (cielo, tierra) se representaron en la parte superior e inferior del dibujo. Viracocha andrógino, fuente de las jerarquías masculina y femenina, aseguró la fertilidad de los rebaños, el reino humano y el reino vegetal (alimento y medicina). Además de establecer el viaje anual celestial del sol, el Creador gobernó los puntos finales (siembra y cosecha) del ciclo agrícola terrestre. Como lo expresa Billie Jean Isbell (1976: 40): "El dios creador es el origen y generador de todo y las colcas son el producto final del proceso procreador. Juntos formaban un sistema cerrado: el principio y el fin del ciclo reproductivo".

Tom Zuidema (1969: 20, 22) analiza tres mediadores en la versión de Pachacuti de la cosmología incaica: (1) el gato *choquechinchay*, un aspecto de Venus, que emerge del Inframundo y asciende a los cielos para asegurar la abundancia del Mundo Superior; (2) el rayo, otro aspecto de Venus, descendiendo desde el Mundo Superior a la tierra (y, podríamos agregar, como la serpiente Yacu Mama que fluye de regreso al Inframundo en la forma del Pilcomayo o Río Rojo); y (3) el arco iris-

serpiente Sacha Mama de dos cabezas que media entre la tierra y el cielo. Dado que el arco iris emerge de manantiales (puqyos), entradas al inframundo, probablemente también se comunica con esta región inferior. Así, estas tres entidades sobrenaturales unen los tres niveles del cosmos incaico. Además, como señala Isbell (1976: 40), los elementos femeninos están asociados con el movimiento ascendente mientras que los elementos masculinos se relacionan con el movimiento descendente. Además, "el movimiento (el relámpago) es una manifestación de la energía masculina, mientras que un cuerpo de agua calmado (un lago o el mar) y el interior de la tierra son conceptos de nutrición femeninos".

Earls y Silverblatt (1978) han aplicado cinco "principios de interacción" derivados etnográficamente al desarrollar un análisis interpretativo de la circulación espacio-temporal de energías representadas en el bosquejo de Pachacuti. Los principios que aplican son: 1) *ayni* (reciprocidad), 2) *mita* (rotación), 3) *pallqa* (bifurcación), 4) *tinku* (unión) y 5) *amaru* (revolución). Operan horizontal y verticalmente en el modelo produciendo una estructura dinámica y coherente. Por ejemplo, *ayni* resulta en una complementariedad recíproca entre hombre y mujer, agua y tierra, arriba y abajo, adentro y afuera, estrellas y semillas. *Mita* es el principio operativo que anima la periodicidad de los ciclos meteorológicos e hidrológicos. *Pallqa* explica el dualismo mediante el cual se distinguen y articulan los componentes del modelo. *Tinku* es la dinámica mediante la cual se integran los polos opuestos, es decir, arriba/abajo, izquierda/derecha, hombre/mujer, día/noche, verano/invierno, etc. Finalmente, *amaru* es un principio mitológico ambiguo que opera entre y dentro de los mundos, es decir, la interacción entre Camac Pacha y Pacha Mama mediada por el Arco Iris, así como el ciclo hidrológico estacional. Es decir, durante la temporada de lluvias, el Amaru emerge como nubes de "Dentro" de las lagunas sagradas; al final de la estación seca brota de manantiales y abrevaderos y como Rayo anuncia las primeras lluvias. Earls y Silverblatt (1978: 316-318) explican su interpretación dialéctica del Amaru de la siguiente manera:

*Anteriormente tratamos la circulación del agua de acuerdo con las reglas geométricas de la botella de Klein, que caracteriza la cosmología andina en general. E indicamos que el agua asciende a lo largo de un eje vertical hacia el centro. Pero, dado que se trataba de una simplificación heurística, no mencionamos la posibilidad de obstáculos naturales a esta circulación hidrológica. Tanto geólogos como*

*campesinos señalan que, de vez en cuando, brotan nuevos manantiales del nivel freático y otros se secan. Los campesinos también reconocen que el agua subterránea contenida está sujeta a presiones internas. En particular, son conscientes de la relación entre zonas subterráneas. Cuando se alcanzan los límites estructurales de las fuerzas geológicas de contención, la liberación forzada de esta agua provoca inundaciones repentinas y deslizamientos de tierra ... Sin embargo, estos procesos naturales por los que se libera la presión, aunque se manifiestan como un acto destructivo para la sociedad y su entorno natural, provocan un nuevo estado de equilibrio. Una de las causas del granizo destructivo e inesperado se puede encontrar en el bloqueo de la circulación de las fuerzas meteorológicas y su posterior y repentino ajuste. Una condición del amaru se asocia con granizo fuerte. Además, su expresión es análoga a un tinku en el sentido de que las relaciones sociales a menudo están entrelazadas con la circulación de las fuerzas naturales.*

Además de delinear la circulación de energías manifestadas en el cosmos andino, Earls y Silverblatt (1978: 318-323) sostienen que el dibujo de Pachacuti también ilustra una "escala de órdenes de magnitud espacio-temporal" abarcada por Viracocha que simboliza la unidad, la totalidad de todo el mundo y, paradójicamente, las diversas dimensiones espacio-tiempo del cosmos (similar al concepto de "Dios-Universo" de Einstein).

Baumann (1996: 58-60) elabora esta parte de la interpretación de Earls y Silverblatt, definiendo a Viracocha como el "Ser-Uno complementario ... de equilibrio *dinámico*" que "subsume la totalidad de todos los opuestos complementarios y la unificación de todo el tiempo y todo el espacio de polaridades". Todo emana de esta totalidad (*tinku*), dividiéndose (*pallqa*) en formas duales masculinas (*ira*) y femeninas (*arka*). En la interacción de estas energías polares, se crea algo nuevo en el siguiente orden inferior que refuerza el aspecto dual de la realidad en el orden superior.

Según Earls y Silverblatt (1978: 318-323), Viracocha produce la primera dualidad celestial (Sol y Luna, los bisabuelos antropomórficos de la humanidad) que dicotomiza el universo al más alto nivel y establece el orden básico del espacio y del tiempo, así como el ritmo temporal para toda la humanidad y la naturaleza. La interacción entre el Sol y la Luna produce en el siguiente nivel inferior a sus dos hijos, las Estrellas de la Mañana y de la Tarde como abuelos de la humanidad. Junto con las otras



estrellas, forman el "mundo de arriba" simbólicamente separado del "mundo de abajo" por el Amaru inter-dimensional, que, al mismo tiempo, pone los cielos en contacto con la tierra a través de un intercambio creativo de opuestos. energías como lluvia y arco iris, escarcha y niebla, relámpagos y granizo. En el "mundo de abajo", la Tierra (Mama Pacha) y el Agua (Mama Cocha) se distinguen entre sí como elementos polares. La tierra en su conjunto se subdivide en montañas masculinas y llanuras femeninas. El agua se subdivide en Lagos y Mares femeninos (Cocha) y Ríos masculinos (Mayu). La humanidad está en medio de todo esto, entre arriba y abajo, cielo y tierra, izquierda y derecha, sol y luna, tierra y agua simbolizando el equilibrio dinámico del orden social bajo los cielos y sobre las terrazas agrícolas y los graneros. En la encrucijada del Tunku-Cruz del Sur vivía la Primera Pareja, padres de la humanidad, alimentados —en cuerpo y alma— de maíz y coca, respectivamente, mientras habitaban el Centro Sagrado (Ombligo/Eje). Finalmente, aunque se manifiestan en "este mundo", los elementos a lo largo de la parte inferior del dibujo están vinculados a Ukhu Pacha, el "mundo interior", es decir, pacarinas o manantiales de origen/emergencia, terrazas cultivadas en las que germinan semillas del granero y retoños de momias que también tienen sus raíces en el Inframundo de los antepasados difuntos y deificados. Como lo expresan los autores,

*En este . . . nivel terrestre. . . los "padres" de la humanidad. . . parecen representar un concepto de "Viracocha" en una escala menor. En general, las montañas particulares son conceptos masculinos (Wamanis, Apus, etc.) y la tierra en su totalidad (la Pacha Mama) es femenina. . . [Ésta es la circulación del agua desde el interior hacia el exterior para regresar nuevamente al interior lo que los unifica en una dinámica total (Earls y Silverblatt 1998:15).*

De lo anterior podemos ver que la cosmograma incaica representaba los ritmos diarios, estacionales y estelares de la naturaleza y los elementos, junto con sus efectos negativos y positivos en la red interdependiente de la vida en la sagrada Pachamama por parte de humanos, plantas y animales.

Lionel Vallée (1982) ha aclarado las zonas espaciales simbólicas del dibujo de Pachacuti superponiendo una cuadrícula de 3 X 3 sobre él, lo que da como resultado las siguientes tres niveles: Hanan Pacha que incluye Sol, Venus AM y Estrellas de la estación seca (Pléyades) a la derecha con Luna, Venus PM y Nubes/Niebla de la estación húmeda a la izquierda mediada por Orión, Viracocha

y la Cruz del Sur en el campo medio; Kay Pacha incluyendo Tierra/Río a la derecha con Mar/Lago y Manantial/Riachuelo a la izquierda mediada por la Pareja Hombre/Mujer en el centro; y Ukhu Pacha incluyendo Pacarinas Ancestrales a la derecha con Momia/Árbol Ancestral a la izquierda mediado por el Granero/Terraza en forma de la mesa—punto de inicio y final del ciclo agrícola—en la zona media. Kay Pacha también comparte los fenómenos atmosféricos y meteorológicos de Rayo y Arco Iris, así como Granizo y Nubes/Niebla con Hanan Pacha. Tierra/Río, Pacarinas Ancestrales, Mar/Lago, Manantial/Riachuelo y Momia/Árbol Ancestral atraviesan la frontera entre Kay Pacha y Ukhu Pacha. Transversales a las tres pachas apiladas verticalmente son las tres dimensiones horizontales de *alliq* (derecha), *chaupi* (centro) y *lloque* (izquierda), todas las cuales se correlacionan bien con los tres "campos" de la mesa del Norte. (La Figura 5 ha colocado las designaciones derecha e izquierda de acuerdo con una corrección del esquema de Vallée reconocida por Lozada (2007:119).

Max Baumann (1996: 58) aplica una cuadrícula similar a la cosmograma de Pachacuti, excepto que las tres líneas manifiestan un dualismo mediado, es decir, con iconos ira (masculino) a la derecha e irka (femenino) a la izquierda mediado por el masculino-femenino Eje de Viracocha designado como tinku (equilibrio dinámico).

Jan Szeminski (1987) organiza los objetos del dibujo de Pachacuti en 16 celdas con los elementos ordenados en dos secciones yuxtapuestas mediadas por un eje central. La lectura principal de Szeminski se estructura a lo largo del eje central de arriba hacia abajo, de abstracto a concreto, ofreciendo una explicación de la Creación de un cosmos equilibrado expresada a través de un dualismo complementario. Para Szeminski, las cinco estrellas "Urcorara" (que significa "tres estrellas iguales" o "manada de animales machos u hombres") que forman una cruz debajo del pico de la "casa cósmica" constituyen un orden triádico doble que sugiere "las funciones de multiplicar y procrear: derecha-centro-izquierda y arriba-centro-abajo". La disposición simétrica de las paredes y el techo refleja la constante expresada por el diseño general: "paralelismo complementario de un universo en el que todo se define en paridad y contraste con su contra-término. . . El sentido de la 'casa cósmica' es holístico y representa la totalidad que se desarrolla desde el orden sideral hasta las unidades básicas de los ayllus". La cruz estelar de Urcorara establece "la dualidad complementaria lograda a través de la mediación".

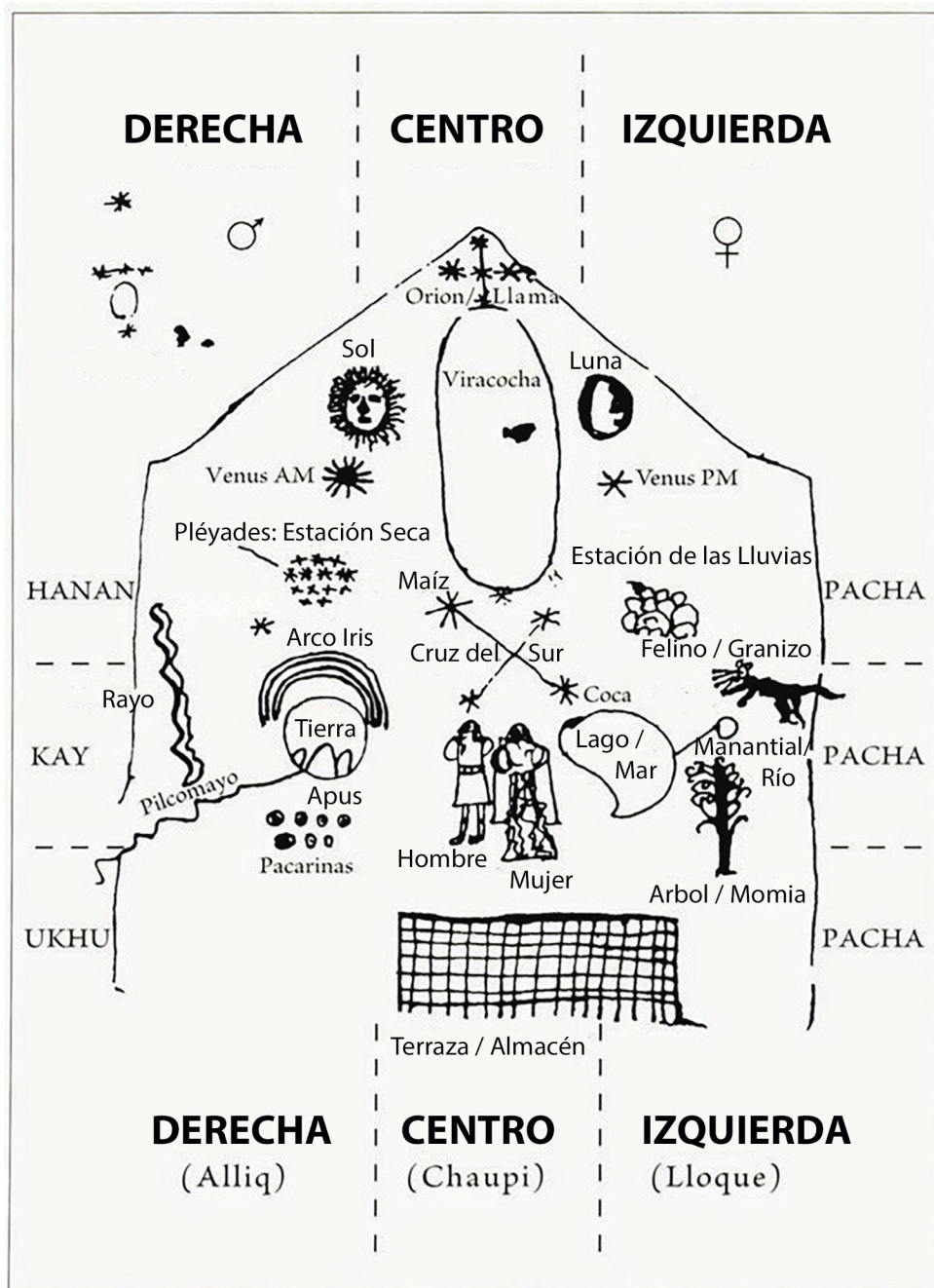


Figura 5. Dibujo del cronista nativo Joan de Santa Cruz Pachacuti-Yamqui Salcamaygua (1950 [1613]: 80) que representa los iconos en la pared trasera sobre el altar principal del Templo del Sol en el Cusco.

Basándose en el análisis de William Isbell (1976) de la Plaza Huacaypata en el Cusco incáico, Blithz Lozada (2007: 127-135) desarrolla una interpretación perspicaz de los cuadrantes delineados en el dibujo de Pachacuti por la posición de la Cruz del Sur o Chacana. Isbell aplica el análisis simbólico de Reichel-Dolmatoff (1971) del centro ceremonial (*maloka*) de los Desanas de Colombia con Chavín, Garagay y Huacaypata del Perú prehispánico, mostrando que la "U" invertida es una característica arquitectónica frecuente en los sitios ceremoniales prehispánicos que datan al Período

Inicial (segundo milenio antes de Cristo). También se encuentra en la etnografía contemporánea, por ejemplo, la organización sociopolítica aymara del espacio en Isluga en el norte de Chile (Martínez 1987), los movimientos rituales en Yura (Rasnake 1990), los altares en la cima de la montaña en Chucuito (Tschopik 1951: Figura 4) y las mesas de Apurímac, Perú. (Valderrama y Escalante 1976: Figura 4), así como la disposición de los asientos de los grupos de trabajo quechuas (Urton 1992: 249-252).

El análisis de Isbell describe la continuidad del isomorfismo estructural que abarca las siguientes características: los lados laterales de la "U" manifiestan los opuestos complementarios de masculino y femenino, así como el contraste entre luz y sombra, fertilidad pasiva y fecundidad activa, lo intelectual y lo terrenal. El espacio enmarcado por la "U" delinea un centro de acción que brinda acceso a las fuerzas espirituales. La parte del arco que une los lados laterales es un espacio de mediación de fuerzas cósmicas sagradas. El vértice del arco significa la unificación de principios opuestos y complementarios sin los cuales no habría cosmos integrado.

En el caso de Huacaypata la "U" se forma de dos maneras complementarias: como el vientre del puma y mediante la disposición de las edificaciones a los lados de la plaza. Isbell cita a los cronistas Betanzos y Sarmiento quienes señalan que el plano de la ciudad del Cusco tenía la forma de un puma: su cabeza era el templo-fortaleza Sacsayhuaman y los diferentes barrios formaban las otras partes del cuerpo con nombres como "Cola del Puma" y "Brazo del Puma". Rowe (1944) y los arquitectos Gasparini y Margolies (1988) han dibujado la formación del puma como se manifestó en el Cusco prehispánico.

En cuanto a los edificios alrededor de la plaza que formaban el vientre y las piernas en forma de U del puma, el arco de la "U" englobaba el templo de Quishuarcancha ubicado en el NE, el lugar de síntesis de los lados derecho e izquierdo de la plaza dedicada a Viracocha. Si se asume que el vientre del puma representaba el centro entre el anverso y el dorso del animal, el lugar que simboliza la fecundidad y el sitio de origen de donde todo emana, es posible identificar a Viracocha con el puma.

Isbell analiza las características de los edificios que constituían los lados de la "U". El lado derecho correspondía al NO y los templos de Coracora y Casana asociados a actividades intelectuales masculinas. En el lado opuesto del SE estaba el Acllahuasi, el convento de las mujeres del Sol, con connotaciones femeninas relacionadas con la producción y la fertilidad. Fuera del extremo abierto de la "U" estaban el Sunturhuasi y el Amarucancha, el primero sirviendo como observatorio solar. En el medio de la plaza estaban el *ushnu*-trono y el pilar dorado donde los humanos bebían con los dioses.

Después de discutir el trabajo de Isbell, Lozada, siguiendo a Teresa Gisbert (1980) y Carlos Milla Villena (1992), esboza la analogía estructural entre la "U" de Huacaypata y la "casa cósmica" de Pachacuti, sugiriendo que el patrón Chacana o Cruz del Sur en el medio del dibujo organizaba los iconos en cuadrantes con el vértice correlacionado con el

NE y la dimensión sideral genérica (Sol masculino, Luna femenina, estrellas estacionales, noche/día, Viracocha y Urcorara). El SO abierto estaba asociado a la humanidad y la producción agrícola (hombre, mujer y granero); el NO intelectual y masculino incluía los genotipos y orígenes de todas las especies (*Imaymana*), y el SE contenía su árbol fenotípico complementario de los ancestros asociados con la izquierda, la feminidad y la fertilidad.

La relación de arriba con abajo reflejaba el vínculo entre las dimensiones sideral y terrestre. El emparejamiento de derecha e izquierda ilustraba la asociación de la tierra y el agua con las fuerzas masculinas de emanación de la derecha complementando las fuerzas femeninas de génesis de la izquierda. Pachamama, el Arco Iris y el Pilcomayo representaban el orden y equilibrio de los componentes en una totalidad complementaria, integrando los niveles superiores abstractos con los niveles inferiores concretos. Fueron también los componentes complementarios de los símbolos que representaban el lugar de origen de donde emanaba la vida: Mamacocha y Titicaca, que a su vez evocaban el fluir del agua y la potencia generadora de los antepasados vinculados con el mallqui. En el lado izquierdo del dibujo, las fuerzas del caos (invierno, granizo, felino del inframundo) fueron parte integral de la mediación entre la dimensión sideral-abstracta superior y el reino económico-concreto inferior. Este aspecto de la mediación enfatizaba la dependencia inequívoca de los humanos de sus deidades.

Siguiendo Zuidema (1976), Lozada indica que, si la "U" invertida se correlacionara con Huacaypata, entonces las direcciones inter-cardinales--cuyos ejes se cruzan en el medio de la plaza--habrían correspondido a los puntos de salida y puesta del sol en el horizonte durante los solsticios. El NE, en la cúspide de ambas configuraciones, se habría alineado con el importante templo de Cañachuy, lugar de nacimiento del sol, lo que indica el papel principal de los movimientos del sol en la animación de las dimensiones sociopolíticas y religiosas del cosmos incaica. Finalmente, las estrellas que formaban la Cruz del Sur en medio del boceto de Pachacuti habrían delineado los cuatro cuartos del Imperio incaica, ubicando el árbol mallqui de los antepasados en el cuadrante SE.

## El Dibujo de Pachacuti-Yamqui como Retablo

En un riguroso análisis etnohistórico i y transcripción lingüística de la *Relación* de Pachacuti (Duviols e Itier 1993), el ethnohistoriador francés Pierre Duviols afirma que el cronista nativo era un cristiano

completamente adoctrinado y que su versión de la cosmología incaica (Duviols prefiere el término cosmogonía) no es más que una reelaboración cristiana catequística de creencias e iconos indígenas seleccionados al azar que son forzados arbitrariamente a un marco universalista y monoteísta, una estrategia de cooptación aplicada por la Iglesia en sus misiones alrededor del mundo. Una táctica clave utilizada en el Perú involucró la transformación de la inmanente deidad incaica Viracocha en el trascendente dios creador del cristianismo.

Aunque Pachacuti afirma que está dibujando la disposición de las figuras tal como se colocaron alrededor de la imagen ovalada de Viracocha, Duviols sostiene que el cronista nativo en realidad dibujó un retablo o altar portátil inspirado en trípticos europeos y que representan al dios creador cristiano y su creación utilizando imágenes de la religión del estado incaica. Duviols piensa que Pachacuti quería colocar estas figuras horizontalmente alrededor del óvalo de Viracocha, pero, dadas las limitaciones de un medio unidimensional, tuvo que colocarlas verticalmente. Como no utilizó la perspectiva, el cielo se muestra a lo largo del plano vertical, aunque parece que Pachacuti lo percibió como una cúpula o cono.

La disposición vertical de los iconos a lo largo de una de las paredes cortas de una estructura rectangular puntiaguda se deriva de la arquitectura religiosa europea. Duviols muestra que las construcciones incaicas enfatizan el eje horizontal transversal con los muros largos de sus estructuras rectangulares conteniendo puertas en un lado y nichos interiores para sostener objetos en el otro. En efecto, según Duviols, Pachacuti dibujó la pared trasera del interior de una iglesia, con iconos religiosos dispuestos simétricamente sobre el altar. Duviols ilustra su tesis con imágenes de entradas a iglesias, es decir, muros frontales en Aix-en-Provence, Cusco, Chumbivilcas y Pampachiri con arreglos verticales y simétricos de columnas y figuras a lo largo de los lados de la puerta y sobre el volumen rectangular de las escaleras, todo coronado por un eje central que contiene un arco u óvalo y una cruz o imagen de la Trinidad cristiana. En Chumbivilcas y Pampachiri, las imágenes del sol y la luna están dispuestas a ambos lados del óvalo. Duviols proporciona ejemplos del sol y la luna de las representaciones de la creación del cronista nativo Guaman Poma y del arte popular contemporáneo. Los frontispicios de documentos coloniales muestran arreglos triaxiales similares de ángeles y santos.

Sobre el propósito de Pachacuti al esbozar las ilustraciones en su *Relación*, Duviols afirma que,

como apologista del monoteísmo cristiano, este autor nativo buscó contrastar el óvalo del Creador con los productos de la Creación. Los objetos fuera del óvalo no eran más que componentes de la Creación, los elementos más representativos y genéricos o arquetípicos de la tierra y el cielo. En el primer orden, los ejemplos elegidos fueron los visiblemente más singulares y destacados, es decir, el sol, la luna y las estrellas, que ilustraron las causas del movimiento celeste. Para el segundo orden, se seleccionaron objetos y entidades para representar un género o especie. Así, un manantial representaba a todos los manantiales, tres picos representaban a todas las montañas, el Pilcomayo a todos los ríos, la pareja humana se refería a toda la especie humana, un animal particular a toda la fauna, mientras que un arbolito representaba a toda la flora. Esta distribución selectiva vino directamente del antiguo código de arquetipos de la apologética cristiana que guiaba toda expresión oral, escrita y artística. Fue incluido en la *Doctrina Cristiana* del Tercer Concilio Ecuménico de Lima de 1584.

Duviols explica que la inclusión de Pachamama y Camac Pacha en el dibujo muestra que la tierra fue representada como nada más que el producto de la creación divina y, por lo tanto, no merece ningún tipo de culto. Asimismo, el felino mitológico, objeto de idolatría andina, fue elegido para representar a todos los animales de la tierra, producto de la creación divina. Las siete pacarinas u “ojos de todas las cosas” eran alusiones a la ubicuidad de Dios como se refiere en la *Doctrina Cristiana* de 1584 donde Dios “está en el cielo y en la tierra y en todos los lugares ...” (f. 29). La cuadrícula rectangular en la parte inferior del dibujo, que Pachacuti identifica como las láminas de oro que adornaban las paredes de Coricancha, tenía la intención de demostrar que los objetos hechos por el hombre no debían ser deificados. Las estrellas y constelaciones del cielo austral fueron muestras de la organización celestial del Creador. Dado que la Creación incluía todo el universo y sus productos variaban según el lugar, era lógico, dondequiera que se encontraran los misioneros, utilizar paisajes y contextos locales como prueba de la Creación, ya que estos eran los únicos ejemplos con los que los pueblos indígenas podían relacionarse.

En un esfuerzo por discernir el significado indígena de Viracocha, Duviols (1993: 11) ofrece lo siguiente,

*Los pueblos andinos creían que el sol brillaba sobre la tierra durante el día y de noche entraba a las aguas subterráneas para emerger nuevamente del lago Titicaca al amanecer. “Huir-cocha” parece haber evolucionado del sentido de “lago del sol” a “lago del que sale el*

*sol” y luego a “Sol” ...y Huari designaba tanto el sol diario como el sol nocturno.*

Sugiere que Pachacamac, junto con Huichama, podrían constituir el sol costero de día y noche. Citando el trabajo del lingüista César Itier (1993), Duviols indica que el "Viracocha Pacha Yacháchic" de Pachacuti-Yamqui probablemente tenía el sentido de "sol fertilizante".

## Una Conjunción de Arquetipos

En cuanto a la posibilidad de que Pachacuti haya sido inconscientemente influenciado por conceptos cosmológicos andinos, Duviols (1993: 54) no cree que este sea el caso. Como hemos visto anteriormente, para él el dibujo de Pachacuti es simplemente un recurso didáctico cristiano para enseñar a los conversos peruanos la doctrina universalista de un dios creador trascendente, monoteísta, hacedor de todas las cosas. Además de no representar iconos andinos de una pared en Coricancha, Duviols siente que este retablo carece de contenido religioso andino, a pesar de las representaciones de iconos tan profundamente andinos como Pacha Camac, Pacha Mama, Mama Cocha, montañas, manantiales y lagunas, constelaciones como detallado por Urton (1982), el felino mitológico, el trueno y el relámpago, la coca y el maíz, el arcoíris y el granizo, las pacarinas y las alusiones al Ukhu Pacha.

Ziókowski (2001: 281-282, p. 316, n. 659) comenta que, aunque organizado como un retablo, no carece de contenido andino, señalando que Pachacuti se refiere frecuentemente a tradiciones orales andinas ("dizen que"). Thomas Cummins (1993: 119-120), al comentar sobre los dibujos de Pachacuti de las tres cuevas de origen de los incas en otra parte de su manuscrito, señala que su organización formal es inequívocamente andina, es decir, utilizando un diseño bidimensional con cada elemento estabilizado espacialmente de acuerdo a su relación con otros elementos. Este diseño deriva del "concepto andino global de representación basado en la abstracción geométrica". En este sentido, las cuevas son *tocapus* (diseños geométricos abstractos dentro de marcos cuadrados o rectangulares) utilizados hasta el día de hoy en tejidos y keros (tazas de madera). Cuando se usa una forma reconocible, la intención es que el observador piense en sus asociaciones metafóricas específicas de la cultura, es decir, mallqui-árboles que representan los primeros progenitores del Inca Manco que significan holísticamente las plantas (raíces y todo), así como los cuerpos de los antepasados venerados. Asimismo, los dibujos de Pachacuti se integran en el cuerpo de su narrativa y las palabras y los textos explicativos se acercan a

las imágenes como si estuviera transmitiendo información oralmente y recurriendo a la imaginaria como recurso mnemónico.

Harrison (1989: 55-84) formula algunos de los mismos puntos sobre el dibujo de Pachacuti que Cummings señalando que, cuando las palabras son inadecuadas para transmitir la imagen andina del cosmos, Pachacuti abandona el guion europeo y recurre al dibujo, lo que permite al espectador percibir "el poder del signo pictórico para transmitir un mensaje de categorías del pensamiento andino" (Harrison 1981:71). Con respecto a los textos rituales escritos de Pachacuti, Harrison (1989: 78) sostiene que constantemente se refieren a "hablar, ordenar y existir dentro de un sistema cosmológico". En contraste con la ordenación y creación del Dios del cristianismo, se encuentran "frecuentes referencias a la naturaleza del acto de hablar entre el Creador y el ser humano creado", siendo el acto de crear equivalente al acto de hablar. El lingüista Martin Lienhard (1992: 38) sostiene que la "estrategia lingüística" de Pachacuti tiende a "salvar"—a través del sincretismo—"los valores esenciales de la cultura andina"—a pesar del "mensaje" explícito del texto que ensalza los "beneficios espirituales de la conquista".

En efecto, la estructura tripartita vertical y la simetría bilateral que rige este retablo, además de estar influenciadas por trípticos europeos, tienen antecedentes ancestrales en la iconografía andina, por ejemplo, el Dios Báculo de Chavín (Piedra Raimondi) y Tiahuanaco (Puerta del Sol). Además, el "dualismo mediado" de opuestos complementarios que se manifiesta en el modelo es completamente andino; el registro etnográfico está repleto de ejemplos de un "dualismo equilibrado" de oposiciones complementarias como se indica en la descripción general de Baumann presentada en la sección, "Cosmologías". Además, Jorge Flores Ochoa (1990: 138-145) muestra que la disposición de los santos católicos en la catedral del Cusco durante la fiesta del Corpus Christi se correlaciona con los símbolos andinos en el dibujo de Pachacuti.

La antropóloga social británica Denise Arnold (1991), en su estudio del género y la memoria en el parentesco y la cosmología de Qaqachaka (Bolivia), analiza los dos dibujos de Pachacuti como parte de su tesis sobre la "arquitectura de los principios andinos de parentesco y descendencia" manifestados en libaciones masculinas y femeninas para la casa aymara contemporánea. Estas libaciones ocurren cuando la casa se construye por primera vez y anualmente en la Fiesta de los Muertos. Su orden "revela cómo la casa como cosmos se percibe como un axis mundi y una

representación vertical del espacio y el tiempo” (Arnold 1991: 14).

En Qaqachaka, la percepción de la casa—como se manifiesta en las vías verticales de la memoria expresadas en libaciones—está estructurada por un sistema de descendencia paralela y dual similar a los ejes verticales izquierdo y derecho del dibujo de Pachacuti. En el contexto de un modelo vertical de descendencia, los cimientos de la casa y, por analogía, las dos líneas de descendencia se unen en el reino de la Santa Tierra Virgen, emparejados con el Inca, es decir, la Pareja Masculina/Femenina de Pachacuti. Los cuatro postes de las esquinas, percibidos como troncos de árboles, están unidos con una cuerda; durante la construcción, los muros ascendentes siguen esta cuerda de manera que los cuatro ángulos sagrados sostienen la casa como los cuatro postes de un telar horizontal. Las vigas, llamadas "los cuatro hombres", forman los lizos del telar para tejer el hilo de paja del nido de la azotea. A medida que ascienden los dos caminos de las libaciones, se diferencian en dos líneas de descendencia masculinas y femeninas paralelas, los lados derecho e izquierdo de la casa. Cuando los dos caminos alcanzan la cima del techo, se "entretajan" ambiguamente de nuevo, es decir, un sistema de descendencia dual puede percibirse en términos de una ideología matrilineal o patrilineal. El término *wiraqucha* se refiere a las vigas de la casa, recordándonos el óvalo bisexual de Viracocha en el dibujo de Pachacuti ubicado cerca de la cima del muro a dos aguas en la unión de las vigas. El producto final es un "nido madre" tejido.

Para Arnold, la zona media ambigua de la cumbrera del techo en las libaciones de las casas contemporáneas sugiere otra forma de percibir los sistemas de parentesco y la casa. Los Qaqas insisten en que es solo por medio de los caminos que se desarrollan a través de su lenguaje de bebida que reconocen sus lazos genealógicos con sus dioses, el sol ("Camino del Padre Nuestro") y la luna ("Camino de Nuestra Madre"), ambos ubicados cerca del parte superior del dibujo de Pachacuti,

*Es en este punto central de ambigüedad, en la cima y los cimientos tanto de la casa como de la formación de descendencia vertical de la familia del ayllu, donde cada línea de descendencia parece representar de manera única sus orígenes ancestrales para los dioses incaicos históricos, el sol y la luna. Las dos líneas de descendencia doble o duolineal luego dan paso a la tercera línea, y se generan tres posibles líneas de descendencia: descendencia por la línea masculina, hacia la derecha de la casa, descendencia por la línea femenina hacia la*

*izquierda de la casa y una línea de descendencia central y más mística que alude a las relaciones incestuosas de la pareja hermano-hermana, pero sesgada por la ideología de ascendencia dominante de cualquiera de las principales líneas de descendencia. Es este modelo tripartito el que también es evidente en el contexto uxorilocal moderno, cuando la hermana y el hermano histórico fundadores de la panaka [grupo social] son reemplazados por la hija moderna y un yerno casado, adoptado como pariente espiritual hermano, para convertirse en los fundadores espirituales divinos de un nuevo grupo de descendencia kasta [pariente patrilineal] (Arnold 1991: 54).*

Arnold señala que existe un precedente histórico para una representación arquitectónica tripartita de la descendencia en el mito incaica de la fundación del Cusco, como se muestra en un segundo dibujo de Pachacuti de las tres ventanas y los árboles de linaje intercalados de plata (línea materna) y oro (línea paterna). En la versión del mito de Sarmiento, los cuatro hermanos y hermanas originales no tenían padres mortales; salieron de la ventana central por mandato de T'iqsi Wiraqocha, traducido como "fundador del linaje". Sin embargo, *t'iqsi* (*t'axsi* en aymara) significa más específicamente "origen" o "cimiento" aplicado a los cimientos ctónicos de una casa, mientras que *wiraqucha* también se asocia con una azotea y la cima de un linaje. Una perspectiva sobre el tema de Viracocha es el concepto del Padre Sol, Creador del Universo sostenido por el grupo étnico Tukano de Colombia, como lo describe Reichel-Dolmatoff (1971: 41-42):

*Este Sol, como fuerza creadora, no fue creado en sí mismo, sino que siempre ha existido. "No era palabra ni pensamiento, sino un estado", dice nuestro informante... [El sol puso las condiciones para su Creación; estableció los patrones cíclicos del proceso de vida e instituyó las normas según las cuales la sociedad debe conformarse. El Sol fue, pues, organizador y legislador. El Sol Creador, sin embargo, no era el mismo sol que ahora ilumina nuestra tierra sino un principio creativo que, aunque continúa existiendo, ahora es invisible y sólo puede ser conocido por la influencia benéfica que emana de él. Después del acto de la Creación y del establecimiento de las normas morales, el Sol regresó a Ahpikondiá, la región del Paraíso, para no quedarse allí como un deus otiosus sino para continuar participando en su Creación. Envió a su representante eterno, este sol que hoy vemos en el cielo, y es a través de él que el Sol Creador ejerce su poder dando a su Creación luz, calor, protección y, sobre todo, fertilidad. [La nota al pie*

2 al final de esta cita dice lo siguiente: "Es característico en el pensamiento de los Desana que otra personificación pueda ser sustituida por el Ser Supremo".]

Las confusas imágenes del dios creador descritas por las crónicas coloniales— aunque atribuibles a la manipulación catequista— parecerían congruentes con este tipo de marco religioso nativo.

## Cultos de la Montaña y del Agua

El culto a la montaña jugó un papel importante en la religión andina prehispánica y lo sigue siendo hoy en día en las comunidades tradicionales. Johan Reinhard (1991: 31-32, 1996a: 12-13) resume las creencias indígenas, pasadas y presentes, relacionadas con las montañas, por ejemplo, influencia sobre el comercio, curación, clima, guerra, vida silvestre, identidad étnica, fertilidad de cultivos y rebaños, y empoderamiento de los especialistas en rituales. Reinhard explica que los pueblos andinos tradicionales a menudo se ven a sí mismos como descendientes de dioses de la montaña (Apus, Wamanis, etc.). Existía, y existe, la creencia generalizada de que las almas de los muertos residen en montañas sagradas, lo que posiblemente explica por qué las momias se usaban como intermediarias de las deidades de las montañas. Aunque son vistos como protectores del hombre, también pueden castigar. Además, son el foco de especial atención por parte de especialistas en rituales durante la construcción de caminos y canales de riego o la realización de ceremonias de curación y fertilidad.

A lo largo de los Andes, se cree que las deidades de las montañas controlan el clima y, por lo tanto, la fertilidad de los cultivos y los rebaños. Esto se basa en la realidad ecológica, ya que fenómenos meteorológicos como la lluvia, el granizo, las heladas, las nubes, los rayos, los truenos, el arco iris, etc., a menudo se originan en las montañas, al igual que los ríos que se consideran la "sangre" y las "venas" de las deidades de la montaña (Arguedas 1954: 200-201, Ortiz R. 1973: 147, Valderrama y Escalante 2000: 271). Como controladores del agua, tienen una estrecha relación con los lagos de las tierras altas y el océano, fuente fundamental de toda el agua. Así, el agua del mar y las conchas marinas juegan un papel importante en las ceremonias de lluvia dirigidas a las montañas de los Andes.

Reinhard (1987a: 31-33; 1987b: 37-40; 1996: 14-21) enumera algunas de las montañas sagradas que se registraron en las crónicas del período colonial, por ejemplo, Coropuna cerca de Arequipa, Ausangate cerca de Cusco, Pariacaca cerca de Huarochirí, Yerupajá (Yarobaha) cerca de Huánuco, Mataraju

(Huascarán) para el pueblo de Huaylas y Catequil cerca de Huamachuco. Fernández (1997: 14-16, 20-29) indica que el culto a la montaña se menciona en los cronistas del período colonial temprano y en documentos posteriores de juicios de idolatría. Las montañas cercanas a los principales sitios arqueológicos, a menudo prominentes en el folclore local, incluyen Illampu e Illimani cerca de Tiahuanaco, Cerro Blanco cerca de Nasca y Cahuachi, Huantsan cerca de Chavín de Huántar y Cerro Blanco cerca de las pirámides Moche en las cercanías de Trujillo. Muchas de estas montañas son fuentes de lagunas sagradas y riachuelos que alimentan los valles inferiores y sus complejas redes de canales de riego, algunos subterráneos como en los casos de Chavín y Nasca. Otros están vinculados en el folclore local por ríos de las principales montañas y/o sitios arqueológicos de regiones particulares.

En un apéndice ("Direcciones cardinales") de *Machu Picchu: El Centro Sagrado*, Reinhard (1991: 79-83) informa sobre ofrendas a las cuatro direcciones cardinales para asegurar la "integridad" basándose en sus observaciones del ritual indígena en el área del Cusco y en otros lugares en los Andes. Marcar las esquinas de las mesas es una práctica común en los despachos quechuas, al igual que la costumbre de censurar las esquinas del altar, la puerta y el patio (Dalle 1969: 141-143). En Bolivia, Buechler y Buechler (1971: 95) describen ofrendas a las cuatro direcciones, mientras que Riviere (1982: 164, 170, 190-191) informa de la orientación cardinal de las mesas, comunidades y grupos sociales de los chamanes que los conectan con sitios ceremoniales, incluyendo los ubicados en las cimas de las montañas. Fernández (1994: 179-180) indica la importancia de las "cuatro esquinas" en las mesas aymaras de La Paz.

Para la región del Cusco, Reinhard (199: 79-83) muestra que, tomando Coricancha como centro, se ubican montañas importantes en tres direcciones cardinales, es decir, al este: Ausangate-Colquepunku y Pachatusan, al norte: Sahuasiray y Pitusiray, y al oeste: Tilca y Ampay. Todas estas montañas están asociadas con importantes sitios arqueológicos y fueron considerados sagrados durante la era prehispánica. Siguen siendo deidades prominentes en sus respectivas regiones, a menudo como fuentes de agua (especialmente en el caso de picos nevados) y garantes de la fertilidad de cultivos y ganado. El sur es la única dirección que no tiene una montaña sagrada, pero es la ubicación de Pacaritambo, pacarina de los Incas, así como importantes ruinas incaicas y una formación rocosa ritualmente tallada. Además, se encuentra cerca de Anahuarque, una importante fuente de agua para las

ruinas preincaicas de Wimpillay y Muyuorqo. Junto con Huanacauri, fue uno de los sitios más sagrados de los Incas. Le dio su nombre al primer ceque (línea) de Contisuyu, uno de los cuatro sectores del Imperio los Incas. Vista desde Coricancha, esta línea apunta al lugar en el horizonte donde la Cruz del Sur, junto con Alfa y Beta Centauri (Ojos de la Llama Negra), aparecen en el cielo nocturno.

Reinhard (1991: 102) señala que el culto a la montaña es anterior al tiempo de los Incas y que existe evidencia de que el concepto de un centro rodeado por cuatro montañas sagradas, manifestado en Machu Picchu, pudo haber sido desarrollado por las culturas preincaicas de Tiwanaku (Tiahuanaco) y Wari (Huari). Se han excavado mesas líticas en ambos sitios en los últimos años (González et al. 1986: 13, 14; W. Isbell 2001: 19).

Burger (1992) ha interpretado a Chavín de Huántar como centro sagrado y axis mundi. Reinhard (1987a) analiza la arqueología (plataformas ceremoniales), el folclore (lagunas sagradas, seres convertidos en piedra) y la etnografía (ofrendas contemporáneas en sitios antiguos) asociados con el nevado Huantsan, la fuente de los dos ríos (Mosna, Wachektsa) que forman un tinku en Chavín (con el Wachektsa canalizado a través de acueductos subterráneos debajo del sitio, posiblemente para facilitar la comunicación oracular con los espíritus de la montaña). En la cultura Moche, el Templo de la Luna tiene una relación simbiótica con el Cerro Blanco cónico, que probablemente fue un sitio para sacrificios de sangre (Bourget 1995, Sharon 2001). Pachacamac, en la costa central cerca de Lima, en realidad se construyó sobre una colina con vistas al océano, cerca de la desembocadura del río Lurín, que tiene su nacimiento en la base de la deidad montañosa más famosa de la región, Pariacaca (Reinhard 1987b: 46-48).

A lo largo y ancho de los Andes, el registro etnográfico está lleno de referencias a una geografía sagrada dominada por montañas habitadas por espíritus ancestrales y deidades. Árbitros ambivalentes de la fertilidad y la abundancia, a cambio de sus bendiciones, estos espíritus requieren sustento (pagos) como parte de una economía espiritual de *quid pro quo*. El descuido de esta obligación es el único pecado cardinal de la religión andina, que explica desastres naturales y sociales como sequías, inundaciones, hambrunas, terremotos, etc. Para el individuo, las principales preocupaciones son las relaciones sociales perturbadas, enfermedades, accidentes, desgracias, etc.

En las comunidades tradicionales, el especialista en rituales que negocia con los espíritus de la montaña es el chamán (curandero, *paqo*, *misayoc*, etc.). A menudo, el medio de comunicación es la mesa. Esto generalmente toma la forma de un paquete sagrado portátil de amuletos y especies vegetales almacenados en los techos de paja de las granjas indígenas o en pozos cubiertos en los corrales del ganado. El término también se puede aplicar a santuarios y altares comunitarios ubicados en cabildos, encrucijadas, fuentes de agua, la puna alta y en las cimas de las montañas.

Anteriormente notamos la orientación de Misminay cerca de Cusco hacia cuatro montañas sagradas. La comunidad de Moya (Huancavelica) estudiada por el antropólogo peruano Alejandro Ortiz (1982) proporciona un ejemplo de mesas asociadas con montañas sagradas. Aquí, para comunicarse con San Cristóbal a través de cualquiera de los tres guardianes masculinos de la montaña (Wamani), es necesario usar "sitios predeterminados y apropiados llamados mesas" asociados con cada uno (Ortiz 1982: 190). O uno puede interactuar ritualmente a través de la mediación de una cuarta montaña (Apu Yaya) concebida antropomórficamente como una pareja hombre-mujer. Una "desunión 3: 1" estructuralmente similar se describe la relación entre los cuatro Apus de Misminay atribuido a la estructura del parentesco andino (Urton 1981: 54).

En Yanque (Valle del Colca), Mismi y Warankante, las fuentes de dos canales de irrigación que alimentan las mitades superior e inferior de la comunidad son el lugar de los rituales del agua y la vida política facilitada por una variedad de mesas que van desde el altar doméstico y el paquete sagrado (mesa quepi) a mesas de cabildo comunitario para hombres (mesas) y mujeres (mantas), así como mesas de piedra cerca del río Colca y en cajas (pozos rectangulares) cerca de manantiales y sitios de toma de riego. Ilustrativo de la relación simbiótica entre montañas y agua, estas dos montañas se perciben dualísticamente como hermanos, casados con dos hermanas (doble dualismo) encarnados en manantiales en sus bases. Estos presiden sobre 12 cabildos de deidades menores (Aukis) y son objeto de ofrendas (*irantas*) y libaciones (*t'inkas*) para garantizar el flujo de agua que se realiza en momentos críticos del ciclo reproductivo anual (Valderrama y Escalante 1988: 93-218). Teniendo reminiscencias de los tres "campos" de las mesas del Norte, las mesas a menudo están encabezadas por tres botellas de agua (del casquete de nieve, los manantiales y el mar) que representan a Mismi (en el medio) con sus dos esposas (Umahala y Marqocha) en cada lado;



bolas de algodón encima de las botellas simulan “nubes que quieren llover” (1988: 152-154, 159). Esta división triádica es una manifestación del concepto de tiempo de la comunidad; otras son las tres partes del ciclo agrícola, tres estaciones durante tres días en peregrinaciones a Mismi, tres irantas durante tres días consecutivos de ofrendas a Mismi y Waranqante, etc.

Las tríadas ocupan un lugar destacado en los rituales y la historia mítica de Sonqo cerca de Cusco según lo informado por la antropóloga estadounidense Catherine Allen (2002: 180). El ayllu tiene tres conjuntos de tres antepasados, mientras que la mesa ritual se establece con: (1) un látigo de tres puntas que simboliza la autoridad del ayllu, (2) tres vasos para beber (dos keros verticales y una horizontal) y (3) un paño de coca (unkuña) atado de modo que sobresalen tres esquinas con borlas. Las fiestas comunitarias están dominadas por tres actores rituales, es decir, tres *taytachs* y dos cruces y un icono pintado de Cristo que son el foco de la fiesta de Santa Cruz y de la romería, respectivamente. En las batallas rituales de danza en la llanura alta de Chiwchillani, tres distritos se encuentran en competencia.

En Sucre, el antropólogo boliviano Gabriel Martínez (1987) ofrece un análisis semiótico de la mesa de doña Sofía. Durante la preparación de la mesa un dualismo inicial de Gloria-Pachamama--que se manifiesta en tres placas circulares blancas (Gloria) yuxtapuestas con una sección rectangular de periódico (Pachamama)--se transforma en un formato tripartito mediado que correlaciona con los tres niveles del cosmos de los Aymaras. En otro nivel, este formato se manifiesta como la mediación de la vida y la muerte similar a lo que Joralemon (1984, 1993: 132-146) describe para la mesa de su informante de la costa norte peruana. En Qaqachaka (Bolivia), el análisis psicosocial de Bastien (1988) de una sesión de curación aymara demuestra cómo el chamán representa a Kay Pacha como mediadora entre los vivos de este mundo y los muertos de Hurin Pacha, así como entre el paciente y el mundo superior del Cóndor de Janan Pacha.

Se registra un marco tripartito para las mesas (Pachacamac plato y alcanzo plato) en Huaquirca, Apurímac, donde tres tallos de maíz delimitan las zonas operativas de la mesa registradas por el antropólogo canadiense Peter Gose (2001: 211-249). En la alta puna donde se utilizan altares de piedra, la “fórmula de la trinidad” se mantiene en un formato puntiagudo cayendo por ambos lados, como el perfil del techo de una casa o de una montaña. Esta “imagen tripartita” también se encuentra en forma de iconos de mesa (*kalpas*) y en órganos

humanos que los Apus exigen cuando se descuidan las ofrendas rituales (Gose 2001: 256-257).

De particular interés es un ritual ganadero realizado durante el Carnaval en el lago Kuchillopo en la puna sobre Huaquirca. Parejas de pastores de todas las cabeceras de la región realizan sacrificios de alpaca en “cientos” de mesas de piedra en la orilla oeste de la laguna mirando hacia el este hacia Supayco, el principal Apu de la zona. Después del ritual, el corazón palpitante de la alpaca es arrojado al lago, que se considera el “corazón de la montaña” (Gose 2001: 244-245).

También es de destacar el emparejamiento de montañas según funciones simbólicas, por ejemplo, localmente Supayco y su yerno Suparaura; regionalmente Coropuna y Solimana, reino de los muertos cerca de Arequipa, así como Sawasiray/Pitusiray, fuente y guardián del maíz cerca de Colca (Gose 2001: 235-237, 137-140). En cuanto a las montañas regionales reconocidas en todo el sur del Perú, Gose (2001: 132-133) indica que a través de “canales subterráneos” facilitan las relaciones entre semillas y muertos, entierro humano y siembra de maíz: “Un solo ciclo hidráulico une estos dos pares de montañas, donde la muerte en el oeste produce la germinación y el crecimiento del maíz en el este” (Gose 2001: 189).

Como se señaló en la sección “Mesas”, Quispe (1969: 65, 72, 82) analiza los altares de piedra hechos por el hombre que se utilizan para comunicarse con los espíritus de las montañas en Ayacucho. Los Chipayas de Bolivia usan montículos de piedra para representar a los dioses de las montañas (Reinhard 1996: 61), mientras que cerca de Sibaya pequeños conos representan las deidades de las montañas en las mesas (Riviere 1982: 185) similares a las numerosas piedras encontradas en los altares de la costa norte peruana (Joralemon y Sharon 1993: 15-156). La sangre de llamas sacrificadas a las montañas circundantes para la fertilidad de los cultivos y el ganado se dispersa en las cuatro direcciones cardinales y una mesa en la cima de la montaña Pumiri y un santuario dedicado a la montaña local más poderosa se dividen en cuatro cuadrantes (Reinhard 1996: 60). Además, los altares de piedra plana (*mesa rumi*) y los rituales asociados dirigidos a los Apus están documentados para Chillihuani cerca de Cusco por la antropóloga canadiense Inge Bolin (1998). Los rituales involucran libaciones a las cuatro esquinas de la mesa, las cuatro direcciones y los cuatro vientos (Bolin 1998: 168-170, 23, 61-63, 143).

Es interesante notar que en el chamanismo de la costa norte peruano el cactus psicodélico San Pedro

de cuatro nevaduras se considera extremadamente raro, similar al trébol de cuatro hojas en la tradición irlandesa. Es el catalizador para el viaje estático del chamán al cosmos indígena. Parece que la cuadruplicación (4 x 4) de las principales imágenes sagradas en el arte prehispánico Cusquisnique, Chavín y Moche delineadas por cuatro serpientes en cuatro campos señala las cuatro direcciones del cosmos indígena (Campana y Morales 1997: 86-91, Figuras 37-40) así como cuatro San Pedros con cuatro nevaduras representadas en la cerámica Cusquisnique (Sharon 2000: Figuras 1-14). En efecto, este cactus sagrado, como su homónimo cristiano, es el axis mundi que une mundos y planos de existencia. También se encuentra en el fondo de la cosmograma tripartito Moche representado en relieves pintados en el Templo de la Luna (Sharon 2019). Polia (1996 II: 436-440) muestra que el San Pedro—especialmente la punta—y el crucifijo sirven para el mismo propósito en las mesas de los chamanes de la sierra norte peruana. La arqueóloga estadounidense Helaine Silverman (2001: 269) indica la presencia de imágenes de San Pedro en la Cultura Nasca al igual que Sharon (2000: Figuras 108 y 109, págs. 75-76). Bonnie Glass-Coffin (2010) describe su papel en el culto a los antepasados prehispánicos y los cultos de agua/fertilidad. En el Sur véase también el dibujo de Guaman Poma de un dispositivo de armadura incaica cuadruplicado que muestra imágenes de 16 rayos que emanan de las deidades del Sol y del Rayo en McCormack (1992: Figura 4).

Dos hechos etnográficos demuestran el papel que juegan los agentes humanos para facilitar la circulación del agua. En Socaire, Chile (Barthel 1959: 35-36 en Reinhard 1987a: 34) describe cómo los especialistas en rituales aprenden las palabras y la música apropiadas para solicitar la fertilidad de los cultivos y los rebaños realizado por los espíritus de la montaña. Esto se hace escuchando los sonidos que hace en la noche el río que se origina en la montaña más sagrada de la zona. Los canales subterráneos son especialmente buenos para este propósito, lo que Reinhard sugiere pudo haber sido una de las funciones de los canales subterráneos debajo de Chavín. La otra práctica mencionada por Reinhard (1996: 21) al citar a Urton (1982: 11) involucra el transporte de agua de mar desde la costa a las montañas sagradas durante tiempos de sequía. Tello (1923: 187-188), Golten (en Sharon, Briceño y Noack 2003: 13) y Valderrama y Escalante (1988: 103-104) también describen esta práctica.

Citando fuentes coloniales, Reinhard (1987a: 31) señala que el Rayo (*Illapa*) era la deidad más importante en el Imperio Inca, y la segunda más importante (después de Inti) entre los propios Incas,

mientras que las montañas eran las deidades más numerosas enumeradas en las fuentes históricas. Combinando etnohistoria, iconografía y etnografía, Reinhard (1987b: 49-50) plantea la hipótesis de que las deidades que controlan los fenómenos meteorológicos se han asociado con las montañas desde el comienzo de la civilización andina. Los nombres y mitos específicos han variado con el paso del tiempo y en diferentes contextos, pero este "concepto básico" ha persistido durante miles de años y era común en los Andes en la época de la conquista española. Documentos coloniales y leyendas locales anteriores a los Incas dan fe de su antigüedad (ver Agustinos 1992 [1560], Ávila 1975 y Duviols 1967), y la etnografía contemporánea confirma su persistencia, con cambios menores, hasta el presente.

Como se señaló anteriormente, este concepto antiguo se basa en la ecología andina, siendo las montañas la fuente de fenómenos meteorológicos, así como los ríos, que son tan vitales para las regiones costeras del desierto. Dominando físicamente el paisaje andino, las montañas proporcionan puntos de contacto entre la tierra y el cielo y es evidente sus vínculos con el reino subterráneo a través de cráteres, cuevas, lagunas y agua subterránea. Como en las culturas antiguas de todo el mundo, en el Perú prehispánico la montaña sagrada se veía como un axis mundi que unificaba los tres niveles del cosmos. En cuanto a la iconografía, la relación de serpientes, felinos y aves con los tres niveles del mundo, ampliamente difundida en la época prehispánica, se basó en fenómenos observables: las serpientes están asociadas al mundo subterráneo y al agua, los felinos son depredadores que dominan la tierra y las aves, especialmente las aves rapaces, gobiernan el cielo. En los Andes, las montañas son uno de los elementos más importantes del antiguo sistema conceptual relacionado con la circulación del agua a través de las regiones subterránea, terrestre y celeste. Independientemente de dónde se originará el agua, las deidades de las montañas locales normalmente la controlaban, estableciendo así una influencia directa sobre la fertilidad de las plantas, los animales y, en última instancia, los humanos.

## Conclusión

Chiappe, Lemlij y Millones (1985: 51-55) contrastan el principal síndrome cultural (susto, "enfermedad del miedo" o "pérdida del alma") tratado por los curanderos tradicionales en los entornos rurales de las tierras altas con el daño o la hechicería, que es más frecuente en las zonas costeras, principalmente urbanas y periurbanas. En el último caso, la relación hombre contra hombre es la variable principal, mientras que en el primer ejemplo es el hombre

contra la naturaleza. Por ejemplo, en las ciudades de la costa donde uno está relativamente libre de los embates de la naturaleza, la alienación y la competencia engendran ansiedades por el daño de los actores humanos. Sin embargo, en las áreas rurales, particularmente en las tierras altas, donde predominan los caprichos del ciclo agrícola anual, las fuerzas de la naturaleza se perciben como aquellos agentes que representan la mayor amenaza para los humanos.

Con respecto a las designaciones culturales Norte-Sur aplicadas en este artículo, las ideas de Chiappe et al. son útiles para caracterizar las diferencias entre estos dos polos étnicos y sociológicos de la contradicción del área Andes Centrales que abarca a Perú y Bolivia. Por ejemplo, el modelo de "combate" que se encuentra en la región costa norte peruana se correlaciona bien con la relación hombre contra hombre mientras el modelo de "banquete" del sur del Perú y Bolivia encaja bien con el nexo animista o panteísta entre el hombre y la naturaleza. Sin embargo, después de una inspección más cercana, este contraste puede enfocarse más claramente al considerar la dinámica rural-urbana como la variable independiente similar al "folk-urban continuum" desarrollado por Robert Redfield (1958) en su trabajo entre los Mayas de Yucatán, México. Al observar la brujería, Redfield descubrió que rara vez ocurría entre las poblaciones rurales, pero estaba muy extendida en los entornos urbanos. Atribuyó esto a la alienación y el conflicto asociados con la aculturación.

La situación en los Andes parece algo comparable. Joralemon y Sharon (1993) proporcionan una extensa documentación sobre el predominio de la hechicería en el chamanismo de las áreas urbanas de la costa norte del Perú (ver Schupp 1991 para la situación en Lima). Como notamos en la discusión de las mesas del Sur, Fernández documenta la evolución de tinku a taypi y el surgimiento de la alienación en respuesta a las presiones competitivas de La Paz. Además, el trabajo de Ina Rösing (1994: 207) entre los Kallawayas de la provincia de Bautista Saavedra, Bolivia, aunque indica que la hechicería es presente en el Sur, muestra que, a diferencia de la pérdida del alma, carece de un "sustrato religioso" y se atribuye claramente a los agentes humanos en contraposición a las fuerzas naturales, es decir, sus causas y tratamiento están subordinados a la preocupación primordial con la religión y el ritual que se expresan en "ofrendas de deuda" con el fin de superar o alejar la desgracia.

La definición de Rösing de las ofrendas de deuda como la principal dinámica en la religión del Sur fue publicada en el mismo número de *Revista Andina*

(1994) que el artículo de Gerardo Fernández sobre el banquete ritual aymara citado anteriormente. Basándose en 10 años de experiencia en su trabajo de campo, describe ocho aspectos de la religión andina en el Sur que ella caracteriza como "sorprendentemente pragmática, orientada a la acción" con lo sagrado que impregna la vida cotidiana:

(1) multiplicidad de seres sagrados, predominando la Madre Tierra y los espíritus de la montaña; (2) ambivalencia de estos seres, es decir, ni "bueno" ni "malo"; (3) ubicados en sitios específicos, es decir, habitando montañas, lagunas, etc.; (4) reciprocidad entre dioses y humanos; (5) diálogo recíproco a través del sacrificio y la oración; (6) procedimientos medibles y dominios discernibles a través de la adivinación; (7) sacralidad omnipresente; y (8) variación regional, es decir, contraste entre el valle frente a la puna (Rösing: 1994: 193-195).

Rösing (1994: 195-197) describe a continuación ocho aspectos de la acción religiosa andina: (1) rituales de ofrenda e invocación; (2) sacrificios; (3) invocación como diálogo; (4) rituales dirigidos al "mundo oscuro"; (5) especialistas a nivel familiar y comunitario; (6) mística de participación; (7) ritual como parte integral de la vida diaria; (8) ofrendas específicas a sitios particulares.

Después de revisar las diferentes orientaciones de los etnógrafos andinos, Rösing (1994: 197-200) extrae tres conceptos teóricos interpretativos que han surgido en las últimas décadas. Estos son: (1) reciprocidad o el valor andino de la igualdad en dar y recibir; (2) el equilibrio como elemento esencial para una relación recíproca, pero no siempre logrado en las relaciones con los dioses que también envían la desgracia; y (3) la lógica binaria o dialéctica de opuestos complementarios como estructura simbólica subyacente al pensamiento andino.

Rösing (1994: 200-210) analiza la "oferta de deuda" andina a la luz del marco conceptual esbozado anteriormente. Para ella, ésta es una noción íntimamente relacionada con el concepto de reciprocidad entre humanos y deidades. En términos negativos, consiste en la no reciprocidad por parte del hombre. Los dioses andinos esperan reverencia y ofrendas, entregadas mediante rituales de sacrificio. Si estos no se realizan, o si son insuficientes, se contrae una deuda. Esta carga ritual resulta de un acto de omisión donde se han descuidado acciones y ofrendas concretas. Es inevitable y, a menudo, se hereda de generaciones anteriores, como en el caso de una roca en la propiedad alcanzada por un rayo que debe ser

"alimentada" regularmente. O una persona puede perturbar sin saberlo uno de la multitud de lugares sagrados. Sin embargo, tales omisiones o accidentes pueden prevenirse o rectificarse mediante fórmulas verbales y rituales apropiadas. Finalmente, aunque no existe una palabra en quechua o aymara para el ofrecimiento de deudas, su presencia está indicada por la desgracia, señal segura de que el lugar sagrado (cabildo) de uno ha sido olvidado y tiene "hambre", por lo que requiere un "pago" de alimentos y bebidas para restablecer el equilibrio con el cosmos andino. La ausencia de deuda, lo que Rösing llama su "correlación positiva", sólo puede implicarse por la ausencia de desgracia.

La desgracia, sin embargo, es solo una cara de la moneda del *sami*, definida por Catherine Allen (2002: 33-34, 178) como "esencia animadora" o "fuerza vital" similar al concepto polinesio de *mana* o nuestro propio concepto de energía. Enrique Urbano (1993: 295-298) ha delineado aún más este ambiguo principio del Sur, expresado en la tradición oral y "definiendo un espacio simbólico en estrecha relación con la suerte, la fortuna o el destino". Por ejemplo, los habitantes de la mítica ciudad incaica del Paititi son bendecidos con *sami*, una capacidad especial para hacer las cosas bien similar a un "don de Dios" que es la característica definitiva de un chamán. Siguiendo el sentido de Roel Pineda (1966) de *sami* como "cuenta mágica del ganado" entre los pastores de la puna, Urbano encontró que se trataba de un ritual de contar rebaños y manadas por parejas como una forma de pedir Dios, Pachamama y los Santos [y los Apus] para garantizar una buena y abundante reproducción. El verbo *saminchar* ("colocar *sami*") equivale a colocar un despacho para los rebaños. Urbano (1976: 9), al discutir la "estructura mínima del gesto ritual andino", definió *samincha* o *saminchay* como un acto similar a *tinka* al designar "la totalidad de los gestos rituales de una determinada ceremonia". (*Tinkar* y *challar* se describieron como "aspersión"). Urbano se refiere a la definición de Lira, "liturgia de bendición", asociándola con el gesto ritual de sembrar. Además, analiza el *samay* (el acto de soplar), mostrando cómo suele acompañar al gesto de alcanzar ("tender la mano"), es decir, "ofrecer ritualmente el despacho". Para él, "el soplo" (el soplar o rociar) señala la relación entre el emisor y el receptor de una oferta. En este sentido, las aspersiones rituales de alcohol, vino, perfumes, agua bendita, etc. regularmente marcan los rituales chamánicos tanto en el Norte como en el Sur.

Urbano (1993: 298, 303) compara *sami* con "suerte" y con la idea griega y clásica de fortuna. En cuanto a su relación con el tiempo en el discurso popular

andino, *sami* o suerte o *suwirti* rechaza la marcha del tiempo:

*Los hechos no tienen causas inmediatas o distantes. Lo que nos acontece es fruto del destino y el azar. Buena o mala fortuna... ocurren sin una lógica precisa o prevenible. Los hechos son arbitrarios, como la vida y nuestro pan de cada día. El Bien y el Mal intervienen en el tiempo de los hombres y lo configuran sin que el hombre pueda defenderse... Es el destino. El "trickster"—Tawapaca o Tarapaco, Wiracocha, Thunupa o Tunupa, Amauan o Ayar Cachi—encarnó el Bien y el Mal en los ciclos míticos andinos del origen del mundo y de los Incas, antes de que el catolicismo español del siglo XVI los transformara en demonios o apóstoles cristianos. [Urbano 1988 agrega Quilliscachi y Ecaco a la lista de "hacedores-deshacedores" prehispánicos. Ecaco sobrevive hoy como patrón de las alasitas, una feria de poscosecha.]*

Para Fernández (1997: 130-131), la concepción popular aymara de la "suerte" se manifiesta durante el mes de agosto al inicio de un nuevo ciclo productivo cuando la Pachamama está "abierta" y "hambrienta" luego de su sueño invernal. Este contexto de "apertura" facilita una "reciprocidad culinaria" entre la Pachamama y los seres humanos, que es posible gracias a la abundancia general y la energía dispersa de la temporada tardía de poscosecha; una abundancia, sin embargo, que está comenzando a menguar. El nuevo ciclo coincide con la época del año en que el cuerpo humano, fortalecido por los frutos de la cosecha, está más amenazado. Atraídos por la grasa reforzada y la sangre de los aymaras, los terribles *kharisiri*, que rondan los lugares desolados y apartados, deambulan por los caminos del campo en busca de víctimas humanas de las que extraen estas preciosas sustancias para utilizarlas en la producción de medicamentos.

A lo largo del año hasta la cosecha, Pachamama dispersa gradualmente los regalos relacionados con la fertilidad. Sin embargo, los favores que tiene para ofrecer en agosto quedan fuera del ámbito de una "reciprocidad racional y lógica del ciclo productivo; se dice que poseen encanto [encantamiento mágico] y son muy caprichosos". Sólo quienes tienen la fortuna de percibir los signos relacionados con estos favores y conocen las fórmulas rituales estereotipadas para lograr el éxito pueden aspirar a adquirirlos; todos los demás, los ignorantes, pierden la oportunidad única de ganar riquezas fáciles, ridiculizados como están por su propia ambición. Así, el destino presenta la oportunidad de asaltar la fortuna con un rápido golpe de "suerte", que puede

alterar una vida de lucha y escasez. La "apertura" del mundo revela un espectro completo de fortuna que favorece sólo a unos pocos elegidos; es el momento propicio para tentar al destino.

Así, en agosto, la tierra se desborda de encanto, el cuerpo humano de fluidos vitales y la voluble fortuna de tentadores tesoros. La lucha implícita por la vida a través del trabajo duro y la lógica de la responsabilidad culinaria y la productividad se yuxtaponen con la seductora solución rápida del éxito "mágico" ofrecido por el azar y la "suerte". Esta aparente contradicción de un destino ambiguo sufrido por todos, independientemente de los méritos demostrados, se suele ignorar con la fórmula de la resignación, "Es la suerte de uno".

Allen (2002: 178-180) señala que en el universo andino la circulación del sami subraya todos los aspectos de la cultura, incluida la religión, la política y la economía. En esta visión del mundo, todo lo que existe está imbuido de fuerza vital, que puede transmitirse, a través de un medio material, de un ser vivo a otro. El intercambio es el mecanismo que asegura el flujo, que es neutral en sí mismo y debe ser canalizado de tal manera que todas las cosas realicen un "modo y grado de vivacidad adecuados". El problema central en toda actividad es controlar y dirigir el fluir de la vida, haciendo de la reciprocidad el "mecanismo de bombeo en el corazón del cosmos circulatorio andino".

Se necesitan dos grupos o individuos para realizar un intercambio y mantener en movimiento la bomba de la reciprocidad. Esto se manifiesta como el "dualismo dialéctico" subyacente a todas las actividades andinas. Procesalmente, los numerosos "pares de oposición dual" que impregnan la cultura andina son esfuerzos humanos que "participan en un cosmos circulatorio dinámico".

*Estas oposiciones dan testimonio de una tendencia andina generalizada a pensar y comportarse en términos de oposiciones dialécticas arraigadas como "habitus" en el nivel de lo mundano ... actividades como cultivar, cocinar y masticar coca ... (E) su habitus toma forma en gran parte a través de las actividades diarias que reciben un significado cultural por una cosmovisión altamente sexualizada. Por lo tanto, la oposición dialéctica en el ritual se basa en tendencias de acción y pensamiento que ya se han arraigado en los participantes que viven sus vidas como miembros de la sociedad runa. El cosmos, la comunidad, el hogar y el individuo se realizan mediante la fusión de opuestos, como el warmi y el qhari, cada uno de los cuales contiene al otro (Allen 2002: 179).*

Allen proporciona una lista de "oposiciones mutuamente envolventes" de Sonqo, donde hizo su trabajo de campo, y señala que la lista "parece expandirse ad infinitum", abarcando "relaciones fluidas y dependientes del contexto".

Como señalamos en la sección, "Cultos de la Montaña y del Agua", las tríadas ocupan un lugar tan destacado como las diádas en el mito y ritual de Sonqo. Allen (2002: 180) explica la interacción entre los dos de la siguiente manera,

*Hay una conexión entre las agrupaciones triádicas y diádicas. Examinada más de cerca, cada unidad de tres se divide en una oposición binaria de dos contra uno, en la que los elementos complementarios se anidan dentro de otras oposiciones de un orden superior. La asimetría—pucho ("demasiado-de-demasiado")—de la tríada crea una tensión dinámica de adentro contra afuera, masculino contra femenino, incluso contra extraño. Mink'a [servicio de la deuda laboral], el aspecto asimétrico de la reciprocidad se expresa en las tríadas: el estado de desequilibrio que mantiene el balancín social en movimiento hacia arriba y hacia abajo.*

La explicación de Allen da una idea de las subyacentes dinámicas de cosmologías y mesas andinas y pueden ser parcialmente trazables a los conceptos de *collana*, *payan* y *cayao* usados en los sistemas de clasificación social incaica (Zuidema 1964, 1992; Urbano 1987). Urbano (1980) y otros sostienen que las tríadas reflejan influencias cristianas mientras que Ossio (1973: xli) siente que la estructuración tripartita es anterior a las categorías clasificatorias cristianas.

En su discusión sobre el concepto de *yanantin* ("hombre-y-mujer") entre los Macha de Bolivia, Tristan Platt (1986) se refiere a la tesis de Lévi-Strauss (1966) de que "la verdadera dualidad es perpetuamente evasiva y debe entenderse como el caso límite de una estructura tripartita" (Platt 1986: 256). Agrega que, al enfatizar los modelos circulares de dualismo, el estructuralista francés pasó por alto los modelos predominantemente "ortogonales" típicos de los Andes como se manifiestan en la "rectilineidad" que se encuentra en el tejido, la pintura, la escultura y la masonería, siendo el ejemplo más desarrollado la iconografía de Tiahuanaco (Platt 1986: 253). Para los Macha, de habla quechua del norte de Potosí (Bolivia) la cuádrupartición divisible en pares subsidiarios asociados con el dualismo hombre-mujer es el paradigma predominante. Esto contrasta con sus vecinos, los Laymi de habla aymara, quienes

enfatan la asimetría en las relaciones duales y la tripartición proporciona el marco para la integración simbólica (Harris 1986).

En la revisión de la literatura etnográfica, en la sección "Mesas", hemos notado una lógica binaria generalizada que subyace a la cosmología andina a menudo expresada a través de las estructuras ternarias y cuaternarias de las mesas del Norte y del Sur. En el Norte, ya hemos notado los tres "campos" ideales de Polia para las mesas de las tierras altas del norte del Perú. Él también documenta la orientación ritual a las direcciones cardinales (Polia: 1996: II: 553), lo cual es el caso para todas las mesas descritas en este informe. En la costa norte peruana, todas las 12 mesas descritas por Joralemon y Sharon (1993) expresan un dualismo curandero/ganadero ("curar/ganar") mediado por el ritual. Sin embargo, dentro de la misma muestra, Sharon (1993: 15-24) documenta una mesa del área Moche con un tercer "campo medio" mediador como también nos informa Gálvez (2014: 169-210) para el Valle de Chicama. Además, en la costa norte, Donald Joralemon (1984) nos informa de los tres "campos" y la mediación de las fuerzas de la vida y la muerte en una mesa de un curandero de Lambayeque; Glass-Coffin (1998) documenta las mesas equilibradas de 5 curanderas costeras y de la sierra del norte; Donald Skillman (1990) documenta el "doble dualismo" de la mesa de un curandero del área de Salas; y Giese (1989) nos informa de los tres "campos" (izquierda, derecha, centro) y una mesa ganadera separada de la mesa de un curandero de Chiclayo.

En el Sur, Dalle (1969) y Bolin (1998) describen una orientación cuaternaria de mesas de la región del Cusco y Reinhard (1996) registra la cuadripartición de mesas en Sabaya y en el área del Cusco. En Bolivia, Bastien (1973: 133) documenta la orientación ritual a los movimientos del sol de una mesa en Kaata; los Buechlers (1971: 95) describen ofrendas a las cuatro direcciones cardinales, Martínez (1987) demuestra cómo un dualismo inicial de Gloria-Pachamama se transforma en un formato tripartito correlacionado con los tres niveles del cosmos aymara y Riviere (1982: 164, 170, 190-191) nos informa de una orientación cardinal de las mesas, comunidades y grupos aymaras conectándolas con los sitios ceremoniales en las cimas de las montañas. Fernández (1994: 176) describe un "sistema doble cuaternario" en paquetes rituales de La Paz. La disposición de los paquetes contrasta con los envoltorios "doble tripartitos" de una productora mestiza de despachos de Abancay (Perú) reportada por Ackerman (1991), este último similar al "doble tripartito" estructura del dibujo de Pachacuti del siglo XVI como lo revela la cuadrícula

de 3 X 3 de Vallée (1992), así como una orientación a los cuatro suyos del Imperio incaica sugerida por la Cruz del Sur en el centro del dibujo. Finalmente, en el Perú, Gose (2001) en Apurímac, Valderrama y Escalante (1988) en el Valle del Colca y Mayorga et. al. (1976) en Puno documentan las estructuras ternarias de los paquetes o bultos de mesas sagradas.

En la sección "Cosmologías" se hizo evidente que, en el análisis final, lo que las mesas andinas tienen en común es que, a través del ritual, cada una se transforma en un axis mundi de tres niveles (3 pachas) y un microcosmos con una orientación cuaternario (4 cardinales) que expresa las fuerzas invisibles que actúan en el Universo. Desde el punto de vista etnográfico, la diversidad de las mesas andinas y cosmologías asociadas parece ser su característica más destacada. Sin embargo, la comparación etnológica ayuda a evitar el síndrome de no ver el bosque por los árboles. En primer lugar, hay el hecho obvio de que todos los casos aquí revisados son de naturaleza sincretista, mezclando elementos religiosos indígenas e hispánicas. Asimismo, desde la perspectiva etnológica, se puede apreciar que, en los Andes, las estructuras ternarias y cuaternarias no son mutuamente excluyentes, como lo demuestra el hecho de que el reconocido curandero Moche Eduardo Calderón jugó ambas caras de la moneda dualista (Sharon 1978: 62-72) facilitando una "complementariedad de opuestos" holística de impresionante valor terapéutico. Sospecho que se trata de una hazaña mística que los chamanes andinos vienen realizando desde tiempos inmemoriales.

## Declaraciones

**Lista de abreviaturas:** No aplica.

**Aprobación ética y consentimiento para participar:** No aplica.

**Consentimiento para la publicación:** No aplica.

**Disponibilidad de datos y materiales:** No aplica.

**Intereses en competencia:** el autor no tiene intereses en competencia.

**Financiamiento:** No se recibió financiamiento de ninguna institución.

**Contribuciones de los autores:** No aplica.

## Literatura citada

Ackerman R. 1991. The *Despacho*, Analysis of a Ritual Object. *Journal of Latin American Lore* 17(1/2):71-102.

Agustinos 1992. [2ª. mitad siglo XVI]. Relación de la religión y ritos del Perú. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Albo X. 1992. La experiencia religiosa aymara. In *Rostros Indios de Dios*, Edited by Marzal M. La Paz, HISBOL/UCB, pp. 81-140.
- Allen C. 2002. *The Hold Life Has, Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington, D.C. Smithsonian Institution Press.
- Andritsky W. 1989. Schamanismus und rituelles Heilen im Alten Peru. Vol 1, *Die Menschen des Jaguar*, Vol 2. Berlin, Clemens Zerling, pp. 1-275.
- Arnold D. 1986. Kinship as Cosmology, Potatoes as Offering among the Aymara of Highland Bolivia. St. Andrew University, Centre for Latin American Linguistic Studies (Working Paper No. 21).
- Arnold D. 1991. The House of Earth-bricks and Inkastones, Gender, Memory, and Cosmos in Qaqachaka. *Journal of Latin American Lore* 17:3-69.
- Arroyo S. 2004. *Dioses y Oratorios Andinos de Huancabamba, Cosmología y Curanderismo en la Sierra de Piura*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ávila F. de. 1975. *Dioses y Hombres de Huarochiri*, México, D.F. siglo 21.
- Bacigalupo AM. 2001. *La Voz del Kultrun en la Modernidad, Tradición y Cambio en la Terapéutica de Siete Machii Mapuche*. Santiago, Editorial de la Universidad Católica de Chile.
- Balladelli P. 1988. *Entre lo Mágico y lo Natural, La Medicina Indígena, Testimonios de Pesillo*. Quito, Abya-Yala.
- Barthel T. 1959. Ein Frühlingsfest der Atacameños. *Zeitschrift für Ethnologie* 84:1 25-45.
- Bastien J. 1973. *Qollahuaya Rituals, An Ethnographic Account of the Symbolic Relations of Man and Land in an Andean Village*. Monograph 56. Ithaca, Latin American Studies Program at Cornell.
- Bastien J. 1978. *Mountain of the Condor, Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul, West Publishing.
- Bastien J. 1989. A Shamanistic Curing Ritual of the Bolivian Aymara. *Journal of Latin American Lore* 15(1):73-94.
- Baumann M. Ed. 1996. *Cosmología y Música en los Andes*. Frankfurt am Main, Vervuert. Incl. *Andean Music, Symbolic Dualism and Cosmology*, pp. 15-66.
- Berg H. van den. 1985. *La tierra no da así no más, Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz, HISBOL-UCB/ISET.
- Bolin I. 1998. *Rituals of Respect, The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin, University of Texas Press.
- Bouget S. 1992. Los Sacerdotes a la Sombra del Cerro Blanco y del Arco Bicéfalo. *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia* 5:8-125.
- Buechler H. 1971. *The Bolivian Aymara*. New York, Holt, Rinehart, and Winston.
- Burger R. 1992. The Sacred Center of Chavin de Huantar. In: *The Ancient Americas, Art from Sacred Landscapes*, Edited by Townsend R. Chicago, The Art Institute of Chicago, pp. 265-277.
- Campana C, Morales R. 1996. *Historia de una Deidad Mochica*. Lima, A & B S.A.
- Casaverde J. 1970. El Mundo Sobrenatural en una Comunidad. *Allpanchis Phuturinga* 2:121-143.
- Chiappe M, Lemlij, M, Millones, L. 1985. *Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo*. Lima, El Virrey.
- Cobo B. 1964 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo. Obras del padre Bernabé Cobo de la Compañía de Jesus*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- Cummins J. 1993. La representación en el siglo XVI, La imagen colonial del Inca. In *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Edited by Urbano H. Cusco, CBC, pp. 87-136.
- Dalle L. 1969. El despacho. *Allpanchis Phuturinga* 1:139-154.
- Duviols P, Itier C. 1993. *Relación de Antigüedades desde Reyno del Piru, Estudio Etnohistórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier*. Cusco, IFEA/CBC-PID.
- Duviols P. 1967. Un Inédit de Cristóbal de Albornoz, La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Americanistes* 56(1):7-39.
- Duviols P. 1974. Duality in the Andes. Paper, Andean Symposium II, American Anthropological Association. Mexico D.F. November 20.
- Earls J, Silverblatt I. 1978. La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLII Congrès International des Americanistes* 4:299-325.
- Eliade M. 1965. *The Two and the One*. New York, Harper Torchbooks.
- Fernández G. 1994. "El banquete aymara", Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. *Revista Andina* 23:155-189.
- Fernández G. 1997. *Entre la Repugnancia y la Seducción. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*. Cusco, CBC.
- Flores Ochoa J. 1976. *Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi*, Aspectos Mágico-Religiosos entre Pastores. *Journal of Latin American Lore* 2(1):115-134.
- Flores Ochoa J. 1990. El Cusco, resistencia y continuidad. Cusco, Centro de Estudios Andinos.
- Fuenzalida F. 1973. Ms. El tiempo y el espacio en la ideología andina. Apuntes de conferencia.
- Gabai R, Flores Ochoa J. Eds. 1997. *La misa andina*. In *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes*,

- Homenaje a María Rostworowski, V. Lima, IEP/BCRP, pp. 717-728.
- Gálvez C. 2014. Una mesa de curandero y la geografía sagrada del Valle de Chicama. In *Por La Mano del Hombre, Prácticas y creencias sobre chamanismo y curanderismo en México y el Perú*. Edited by Millones L. Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, pp. 169-210.
- Garr T. 1972. *Cristianismo y Religión Quechua*. Cusco, Instituto de Pastoral Andino.
- Gasparini G, Margolies L. 1948. *Inca Architecture*. Translation by Lyons P. Bloomington, Indiana University Press.
- Geertz C. 1973. *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima, Pontificia Universidad Católica.
- Giese C. 1989 "Curanderos" Traditionelle Heiler in Nord-Peru (Küste und Hochland). Hohenschäftlarn, Klaus Renner Verlag.
- Gillin J. 1947. *Moche, A Peruvian Coastal Community*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology. Publication No. 3. Washington, D.C. U.S. Government Printing Office.
- Gisbert T. 1980. Cuadripartición andina y la relación Pachacamac-Viracocha. In *Cultures et Sociétés, Andes et Méso-Amérique, Etudes en hommage à Pierre Duviols*. Edited by Thiercelin R. Aix-en-Provence, Imprimerie l'Université de Provence, pp. 1, 343-374.
- Glass-Coffin B. 1998. *The Gift of Life, Female Spirituality and Healing in Northern Peru*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Glass-Coffin B. 2010. Shamanism and San Pedro Through Time, Some Notes on the Archaeology, History and Continued Use of an Entheogen in Northern Peru. *Anthropology of Consciousness* 21(1):58-82.
- Gose P. 2001. *Agua mortífera y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz, Editorial Mama Huaco.
- Gow D, Condori B. 1976. *Kaypacha*. Cusco, Editorial de Cultural Andina.
- Gow D, Gow R. 1975. *La Alpaca en el Mito y el Ritual*. Allpanchis Phuturinga 8:141-174.
- Gow D. 1976. *The Gods and Social Change in the High Andes*. Ph.D. dissertation. Madison, University of Wisconsin.
- Grebe M. 1996. Patrones de continuidad en el mundo surandino, creencias y cultos vinculados a los astros y espíritus de la naturaleza. In *Cosmovisión andina, Expresión y sentimiento espiritual andino-amazónico*. La Paz, Artes Gráficas Latina, pp. 205-220, 553-572.
- Harris O. 1985. Una visión andina del hombre y la mujer. *Allpanchis Phuturinga* 25:17-42.
- Harris O. 1986. From asymmetry to triangle, symbolic transformations in northern Potosí. In *Anthropological History of Andean Polities*. Edited by Murra J, Wachtel N, Revel J. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 260-279.
- Harrison R. 1989. *Signs, Songs, and Memory in the Andes. Translating Quechua Language and Culture*. Austin, University of Texas Press.
- Hurtado L. 2000. Shamanismo en los Andes del Cusco y Meridionales. In *Shamán, La búsqueda...* Córdoba, Imp. San Pablo, S.L.
- Irrazábal D. 1988. Mutación en la identidad andina, ritos y concepciones de la divinidad. *Allpanchis Phuturinga* 31:11-83.
- Isbell B. 1976. *La Otra Mitad Esencial, Un Estudio de Complementariedad Sexual Andina*. *Estudios Andinos* 12, La Mujer en los Andes, Año 5(1):37-56.
- Isbell W. 1976. Cosmological Order Expressed in Prehistoric Ceremonial Centers. *Proceedings* 4:269-297. Paris, 42<sup>nd</sup> International Congress of Americanists.
- Isbell W. 2001. Huarí y Tiahuanaco. *Arquitectura, Identidad y Religión* 2. In: *Los Dioses del Antiguo Peru*. Edited by Makowski K. Lima, Banco de Crédito. pp. 11-17.
- Joralemon, D. 1983. *The Symbolism & Physiology of Ritual Healing in Northern Peru*. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles.
- Joralemon, D. 1984. *Sacred Space and Ritual Time in a Peruvian Ritual Healing Ceremony*. San Diego Museum of Man Ethnic Technology Notes No. 19.
- Joralemon, D. 1985. *Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing*. *Journal of Latin American Lore* 11(1): 3-39.
- Joralemon D, Sharon D. 1993. *Sorcery and Shamanism, Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- Kusch R. 1974. Interpretación de las religiones nativas. In *Religiones nativas y religión cristiana*. Edited by Rodríguez E, Muriel A. Oruro, Editorial Aymara, pp. 62-78.
- Latcham R. 1938. *Arqueología de la Región Atacameña*. Santiago, Prensa de la Universidad de Chile.
- Lehman-Nitsche R. 1928. *Coricancha, el Templo del Sol en el Cusco y las Imágenes de Su Altar Mayor*. *Revista del Museo de la Plata* 31(3a): 1-260.
- Lienhard M. 1992. La interrelación creativa del quechua y del español en la literatura peruana de lengua española. In *500 Años de Mestizaje en los Andes*. Edited by Tomoeda H, Millones L. Osaka,



- Senri Ethnological Studies No. 33. National Museum of Ethnology, pp. 27-49.
- Lozada B. 2007. *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz, CIMA.
- Makowski K. Ed. 2001. *Los Dioses del Antiguo Perú*. 2 volumes. Lima, Banco de Crédito.
- Marzal M. 1971. ¿Puede un Campesino Cristiano Ofrecer un Pago a la Tierra? *Allpanchis Phuturinga* 3:116-128.
- Marzal M. Ed. 1991. *El rostro indio de Dios*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Mayorga S. Palacios F, Samaniego R. 1976. El rito P del "despacho." *Allpanchis Phuturinga* 9:225-241.
- McCormack S. 1991. *Religion in the Andes, Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press.
- Mena V. 1969. Algunos Aspectos de Medicina Popular en La Calera, Provincia de Imbabura. *Revista de Folklore Ecuatoriano* 3:3-39.
- Milla C. 1983. *Génesis de la cultura andina*. Lima, Colegio de Arquitectos del Perú.
- Molina C. 1989 [1560]. *Fábulas y mitos de los incas*. In: *Crónicas de América*, Historia 16, Urbano H., Ed. Madrid.
- Núñez del Prado A. 1967. El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qotobamba. *Allpanchis Phuturinga* 2:57-119.
- Ortiz A. 1982. Moya, espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino. *Allpanchis Phuturinga* 20:189-207.
- Ortiz Rescaniere A. 1973. *De Adaneva a Inkari*. Lima, Retablo de Papel Ediciones.
- Ortiz Rescaniere A. 1980. *Huachochiri, 400 Años Después*. Lima, Universidad Católica del Perú.
- Ossio J. 1973. *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor.
- Pachacuti-Yamqui Salcamaygua J. de SC. 1950 [1613]. *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*. In: M. Jiménez de la Espada, Ed. Asunción, Editorial Guaranía, pp. 80-98
- Parsons E. 1940. *Cosmography of the Indians of Imbabura Province, Ecuador*. *Journal of American Folklore* 53(210):219-224.
- Parsons E. 1945. *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador, A Study of American Indians*. Chicago, University of Chicago Press.
- Platt J. 1976. *Espejos y maize. Temas de la estructura simbólica andina*. La Paz, Cuadernos de Investigación CIPCA 10.
- Platt J. 1980. *Espejos y Maíz, El concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia*. In: *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Edited by Mayer E, Bolton R. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 139-182.
- Polia M. 1996. "Despierta, remedio, cuenta..." adivinos y médicos del Ande, Tomo II. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Polia M. 2000. *Shamanismo Andino, Un Perfil Cultural*. In *Shamán. La búsqueda...* Edited by Polia M. Córdoba, Imp. San Pablo, S.L., pp. 45-134.
- Poma de Ayala F.G. 1988 [1615]. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Edited by Murra J, Adorno R. Translation from the Quechua by Orioste J. Mexico, D.F. Siglo XXI, 2<sup>nd</sup> edition in 3 volumes.
- Quispe U. 1969. *La Herranza en Choque Huaracaya y Huancasancos, Ayacucho*. Serie Monográfica No. 20. Lima, Instituto Indigenista Peruano.
- Randall R. 1987. *Del tiempo y el río, El ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica*. *Boletín de Lima* 54:69-95.
- Redfield R. 1950. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago, University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff G. 1971. *Amazonian Cosmos, The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, University of Chicago Press.
- Reinhard J. 1987a. *Chavín y Tiahuanaco, Una Nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos*. *Boletín de Lima* 50:29-49.
- Reinhard J. 1987b. *Chavín y Tiahuanaco, Una Nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos*. *Boletín de Lima* 51:35-52.
- Reinhard J. 1991 *Machu Picchu, The Sacred Center*. Lima, Nuevas Imágenes.
- Reinhard J. 1996 *The Nazca Lines, A New Perspective on their Origin and Meaning*. Lima, Editorial Los Pinos, Sixth Edition.
- Riviere G. 1982 *Sabaya, Structures Socio-Economiques et Representations Symboliques dans le Carangas-Bolivie*. Paris, École des Hautes Etudes, Ph.D. dissertation.
- Roel Pineda J. 1966. *Creencias y prácticas religiosas en la Provincia de Chumbivilcas*. *Historia y Cultura* 32:25-32.
- Rösing I. 1994. *La Deuda de Ofrenda, Un concepto central de la religión andina*. *Revista Andina* 23:191-216.
- Rowe J. 1944. *An Introduction to the Archaeology of Cusco*. Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge, MA.
- Schupp J. 1991. *Alternative Medizin in Lima/Peru*. Hamburg, Lit Verlag.
- Sharon D, 2000. *Shamanism & the Sacred Cactus*. San Diego Museum Papers 37.
- Sharon D, Gálvez C. 2009. *La Mesa de Leoncio Carrión*. In *Medicina Tradicional, Conocimiento*

- Milenario, Vergara E, and Vásquez, R Eds. Serie Antropología 1:236-244. Trujillo, Museo de Arqueología, Antropología e Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo.
- Sharon D. 1976. Distribution of the *Mesa* in Latin America. *Journal of Latin American Lore* 1:71-95.
- Sharon D. 1978. *Wizard of the Four Winds, A Shaman's Story*. New York, Praeger.
- Sharon D. 2003, Editor. *Mesas & Cosmologies in Mesoamerica*. San Diego Museum Papers 42.
- Sharon D. 2006, Editor. *Mesas & Cosmologies in the Central Andes*. San Diego Museum Papers 44.
- Sharon D. 2019. Sacred Sanpedro in Ethnoarchaeological Context. *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology* 39(1):97-100.
- Sharon D, Briceño J, Noak K. 2003. The "Temple" at Alto de la Guitarra Ravine Peru. In *Rock Art Papers* 16. Edited by Hedges K. San Diego Museum Papers 41:107-131.
- Sharon D. Glass-Coffin B, Bussmann R. 2009. La Mesa de Julia Calderón de Ávila. In, *Medicina Tradicional, Conocimiento Milenario*. Vergara E, and. Vásquez R, Eds. Serie Antropología No. 1:245-254. Trujillo, Museo de Arqueología, Antropología e Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo.
- Sherbondy J. 1982 El regadío, los lagos y los mitos de origen. *Allpanchis Phuturinga* 20:3-32.
- Silverman H. 2001. Nasca, Geografía Sagrada, Ancestros y Agua. In *Los Dioses del Antiguo Perú*, K. Makowski, Ed. 1, 239-275. Lima, Banco de Crédito del Perú.
- Skillman D. 1990. *Huachumero*. San Diego Museum of Man Ethnic Technology Notes No. 22.
- Skillman D. 2006. *Curanderismo* at La Pescadere-Salas. In *Mesas & Cosmologies in the Central Andes*. Edited by Sharon D. San Diego Museum Papers 44:67-78.
- Sweitzer de Palacios D. 1994. Cambiashun, las prácticas médicas tradicionales y sus expertos en San Miguel del Común, una comunidad indígena en los alrededores de Quito. Bonn, Holas-verl. (Mundus Reihe Ethnologie, Bd. 81).
- Tomoeda H. 1993. Los Ritos Contemporáneos de Camélidos y la Ceremonia de la Citua. In: *El Mundo Ceremonial Andino*. Edited by Millones L, Onuki Y. Osaka, Museo Nacional de Etnología-Senri Ethnological Series 37:289-306.
- Tschopic H. 1968. *Magia en Chucuito*. Los Aymara del Perú. México, D.F. Instituto Indigenista Interamericano.
- Turner V. 1973. *Simbolismo y ritual*. Lima, Ediciones Pontificia Universidad Católica.
- Urbano H. 1976. Hacia una ritología andina. *Allpanchis Phuturinga* 9:3-10.
- Urbano H. 1980. Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espíritu, Modelos trinitarios y arqueología mental en los Andes. *Journal of Latin American Lore* 6(1):111-127.
- Urbano H. 1987. Collana, Payan y Cayao. Lógica y sociedad en los Andes. *Boletín de Lima* 51:18-26.
- Urbano H. 1988. En nombre del Dios Wiracocha, apuntes para una definición de un espacio simbólico prehispánico. *Allpanchis Phuturinga* 32:135-154.
- Urbano H. 1993. Las tres edades del mundo, La idea de utopía y de historia en los Andes. In *Mito y simbolismo en los Andes, La figura y la palabra*. Edited by Urbano H. Cusco, CBC, pp. 283-304.
- Urton G. 1982. *At the Crossroads of the Earth and the Sky, An Andean Cosmology*. Austin, University of Texas Press.
- Valcárcel L. 1959. *Etnohistoria del Perú Antiguo*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Valderrama R, Escalante C. 1976. Pacha T'inka o la T'inka a la Madre Tierra en el Apurímac. *Allpanchis Phuturinga* 9:177-191.
- Valderrama R, Escalante C. 1988. De la Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos. Lima, DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Valderrama R, Escalante C. 2000. Agua, riego, alianza y competencia en mitos del Cusco. In *Desde afuera y desde adentro, Ensayos de etnografía e historia del Cusco y Apurímac*. Edited by Millones L, Tomoeda H, Fujii T. Osaka, Senri Ethnological Reports 18:261-294.
- Vallée L. 1982. El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. *Allpanchis Phuturinga* 20:103-126.
- Wachtel N. 1985. La cuadratura de los dioses. Ritos y trabajos entre los Chipayas. *Revista Runa* XV:11-42.
- Washington JM & CM. 2000. La renovación, Una interpretación de los rituales de agosto. In *Desde afuera y desde adentro, Ensayos de etnografía e historia del Cusco y Apurímac*. Edited by Millones L, Tomoeda H, Fujii T. Osaka, Senri Ethnological Reports 18: 317-352.
- Zecennaro B. 1988. Espacio y tiempo sagrado en los Andes, la festividad del Señor de la Exaltación de Qquehue. *Allpanchis Phuturinga* 31:199-214.
- Zerda J. 1993. Los Chipayas, Modeladores del espacio. La Paz, UMSA-IIFAA.
- Ziólkowski M. 1996. Cosmovisión inca y astronomía en Cusco, Nuevo año y sucesión real. In *Pensar América. Cosmovisión Mesoamericana y Andina*.

Edited by Garrido A. Córdoba, *Obra Social y Cultura Cajasur y Ayuntamiento de Montilla*, pp. 249-270.

Zuidema RT. 1964. *The Ceque System of Cusco, The Social Organization of the Capital of the Incas*. Leiden, Brill.

Zuidema RT. 1969. *El Cusco*. Unpublished Ms.

Zuidema RT. 1971. *Meaning in Nasca Art, Iconographic Relationships between Inca, Huari, and Nasca Cultures in Southern Peru*. Göteborg Etnografiska Museet, Abstracts:35-44.

Zuidema RT. 1976. *Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú*. Proceedings:347-358. Paris, 42<sup>nd</sup> International Congress of Americanists.

Zuidema RT. 1992. *Camay Qulla Feast Celebrating the December Solstice in Cusco*. In: *Andean Cosmologies through time, persistence and emergence*. Edited by Dover R, Seibold K, McDowell J. Bloomington, Indiana University Press.

Zuidema RT. 1992. *Inca Cosmos in Andean Context, From the Perspective of the Capac Raymi*. In *Andean Cosmologies through time, persistence and emergence*. Edited by Dover R, Seibold K, McDowell J. Bloomington, Indiana University Press. pp.17-45.