



INVESTIGACIÓN

Seres sagrados y espacios simbólicos en los Andes Centrales

Silvia Limón Olvera

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC)
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

silvial@unam.mx

Doctora en Antropología por la UNAM. Investigadora titular en el CIALC/UNAM. Su línea de investigación se orienta a la religión de las culturas mesoamericanas y andinas. Imparte el curso Historia del Arte Latinoamericano. Época prehispánica, I y II en la Facultad de Filosofía y Letras. Su tesis de doctorado *El simbolismo del fuego entre los nahuas* obtuvo Mención Honorífica en el Premio Fray Bernardino de Sahagún 1997, del INAH. Su artículo "El dios del fuego y la regeneración del mundo", obtuvo el Premio al Mejor Artículo de 2001 sobre el Periodo Prehispánico del Comité Mexicano de Ciencias Históricas. Fue coordinadora del Posgrado en Estudios Mesoamericanos (2006-2009). Entre sus publicaciones están los libros *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica* (México, 2009) y *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas* (México, 2012). Coordinó la obra *La religión de los pueblos nahuas* (Madrid, 2008) y con Luis Millones el libro *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México* (México, 2014).

Fecha de recepción: 3 de marzo de 2016

Fecha de aceptación: 25 de abril de 2016

Resumen

Diversos grupos andinos tradicionales han interpretado las montañas, las islas y las imágenes pétreas del paisaje como elementos sagrados, vivos y con voluntad propia. El presente artículo analiza el significado que han tenido en el imaginario social, así como los seres que los caracterizan. Igualmente, se muestra que los grupos andinos, a lo largo del tiempo, han construido una serie de concepciones a partir de mitos antiguos. Para ello se contrastan las creencias ancestrales en torno a los elementos arriba mencionados, que fueron registradas en diversos documentos de los siglos XVI y XVII, con datos etnográficos recopilados a mediados del siglo XX en diferentes regiones de Perú. A través de dicha comparación se puede apreciar que muchas de las antiguas ideas han sobrevivido a pesar de los avatares del proceso histórico, pero también se observa la incorporación de conceptos y personajes que fueron traídos por los colonizadores europeos. De esta manera, se analiza el paisaje como una construcción ideológica que ha incidido en la relación que los habitantes peruanos han establecido con su territorio, así como su forma particular de apropiación.

Palabras clave: paisaje cultural andino, mitología, creencias

Cultural Landscape in the Andean Social Imaginary

Abstract

Various traditional Andean groups have interpreted mountains, islands and their landscape's petrous images as sacred elements, alive and willful. This paper analyzes their meaning in social imaginery and the beings which embody them. It also shows that, over time, Andean groups built a range of concepts based on ancient myths. Ancient beliefs are contrasted here with the above mentioned elements, which were recorded in documents from the XVIth and XVIIth centuries and in ethnographic data collected in the mid XXth century in several Peruvian regions. This comparison shows that many of these notions survived the vicissitudes of history, while assimilating concepts and characters brought by European settlers. Landscape is thus analyzed as an ideological construction which has influenced the relationship between Peruvians and their land, through particular forms of appropriation.

Keywords: Andean cultural landscape, mythology, beliefs

Introducción

Algunas montañas, islas y formaciones rocosas de la zona andina han sido consideradas por diferentes poblaciones como entidades sagradas y vivas. Esta concepción fue común entre los diversos grupos que habitaron la región antes de la llegada de los conquistadores. Sin embargo, a pesar de los múltiples esfuerzos y

campañas realizadas por los misioneros para desarraigar las creencias indígenas ancestrales, se puede ver que el significado y la importancia que tenían en la época prehispánica han sobrevivido hasta la actualidad en su forma esencial, aunque en ciertos casos, algunos motivos míticos han sufrido transformaciones a lo largo del tiempo, pues se observa la introducción de elementos y personajes occidentales, así como el cambio en la valoración de algunos protagonistas, que muestran la huella dejada por la influencia europea y la catequización.

La relevancia que han tenido los elementos arriba mencionados entre diferentes grupos andinos se debe, fundamentalmente, a que algunos de ellos han sido considerados como manifestación o hierofanía de seres divinizados o míticos. En el caso específico de las montañas, éstas han sido calificadas como la habitación de los ancestros y repositorio de las almas de los difuntos, así como el depósito del agua y de los gérmenes de los futuros seres humanos, animales y plantas (López Austin y Millones, 2015: 305). Por lo tanto, algunos montes han sido el eje aglutinante de las poblaciones, sus patronos y guardianes; por ello, han sido motivo de ofrendas, de culto y de múltiples historias. Así, de acuerdo con Joan Nogué:

El paisaje puede interpretarse como un producto social, como el resultado de una construcción colectiva de la naturaleza y como la proyección social de una sociedad en un espacio determinado. Las sociedades humanas han transformado a lo largo de la historia los originales paisajes naturales en paisajes culturales, caracterizados no sólo por una materia-

lidad (formas de construcción, formas de cultivos), sino también por los valores y sentimientos plasmados en el mismo (2009: 12).

En el presente trabajo se analizarán algunas de las concepciones más relevantes en torno a las montañas en Perú, así como el significado que han tenido en el imaginario social andino entre algunas poblaciones de la zona, tanto en el periodo prehispánico como en la actualidad. De igual manera se considerarán las islas, por ser percibidas como la cúspide de montes sumergidos, y algunas formaciones rocosas que fueron interpretadas como seres que quedaron petrificados en un pasado remoto.

Las fuentes de información

Para el análisis de las montañas, islas y formaciones rocosas se han tomado en cuenta los datos consignados en los documentos escritos en los siglos XVI y XVII, que dan cuenta de las creencias que en relación a ellos prevalecieron en la época anterior a la llegada de los españoles. Es pertinente señalar que, a diferencia de Mesoamérica, en el área andina las fuentes coloniales escritas no son tan abundantes ni contienen tanta información sobre las antiguas creencias indígenas, aunque lo que se puede rescatar resulta significativo. Los autores coloniales de origen español que se han consultado y que proporcionan información sobre el tema son Pedro Cieza de León, Pedro Sarmiento de Gamboa y Martín de Murúa, mientras que Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua es de filiación indígena. El documen-

to conocido como *Dioses y hombres de Huarochirí* es el único escrito en quechua por un autor anónimo, bajo el aliento u orden del sacerdote Francisco de Ávila. Esta obra es de gran relevancia, ya que contiene numerosos mitos de los pobladores de la provincia de ese mismo nombre, ubicada en el Departamento de Lima (Millones y Mayer, 2012: 25 y 26).

Ha sido importante, también, considerar algunos datos etnográficos, pues muestran tanto la supervivencia de antiguas concepciones, como los cambios que han sufrido en el imaginario social de algunas poblaciones peruanas de mediados del siglo XX. En relación con esto último, se ha utilizado como fuente etnográfica los relatos que fueron recopilados y publicados por José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos en 1947, en el volumen *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*.¹ Esta obra respondió al interés de Arguedas, destacado literato y antropólogo, por rescatar diversas narraciones que correspondían a tradiciones locales. Así, en su afán por “conseguir datos absolutamente originales y puros de todas las especies del material folklórico en sus diversos y complejos matices” (Arguedas e Izquierdo, 2009: 19), reunió un buen número de mitos, leyendas y cuentos que han formado parte del acervo cultural, y que fueron recogidos en diversas zonas de Perú: norte, centro y sur; costa, sierra y selva, por diferentes personas originarias de cada región. De esta manera, el libro constituye una fuente rica en información, pues nos habla de tradiciones vivas

¹ Esta obra fue reeditada en 2009.

relacionadas con la percepción del mundo en el Perú de mediados del siglo XX.

El objetivo de contrastar los datos contenidos en estos dos tipos diferentes de fuentes será constatar que, en el imaginario social andino, algunos cerros todavía gozaban de características sobrenaturales en el siglo pasado y, aún hoy en día, algunas de estas concepciones continúan vigentes en ciertas poblaciones. Sin embargo, hay que puntualizar que se perciben cambios que son producto del proceso de resignificación hecho a lo largo de la historia. Cabe mencionar que uno de los aspectos destacados del libro compilado por Arguedas e Izquierdo radica en que algunas narraciones muestran la preservación de antiguos temas y creencias que estaban vigentes antes de la llegada de los españoles y durante el periodo colonial, aunque, en ciertos casos, se observa la incorporación de personajes y motivos europeos, los cuales también han pasado a formar parte del bagaje cultural peruano. Así, para el análisis de los relatos contenidos en la recopilación de Arguedas e Izquierdo, se ha partido de la base de que muchos de ellos, que contienen gran riqueza y variedad de temas, pueden ser calificados como mitos. Esto debido a que constituyen historias sagradas, pues refieren el origen de algunos accidentes geográficos y sus participantes son seres sobrenaturales o personajes humanos que se transformaron en ellos, como consecuencia de acciones específicas tanto voluntarias como involuntarias.

El paisaje en los relatos andinos

Bajo la mirada particular de los diferentes grupos humanos, el espacio geográfico siempre ha sido interpretado por éstos en su afán de dotarlo de sentido y explicar su razón de ser. En el caso de las sociedades que han habitado Perú a lo largo del tiempo, se puede ver que éstas, no ajenas a dicha inquietud, han elaborado diversas explicaciones en torno al paisaje. Así, de acuerdo con Nogué (2009: 11 y 12) y Pere Sunyer Martín (en Checa-Artasu, 2014: 11), el paisaje es una construcción y un producto social que tienen que ver con la apropiación del espacio por parte de una sociedad; se relaciona con una ideología incorporada al imaginario y, por lo tanto, tiene elementos que remiten a la identidad y a la memoria. Para diversas poblaciones andinas las montañas, las islas y las formaciones rocosas han tenido un valor significativo a lo largo del tiempo,² pues han fungido como marcas del paisaje y referencias importantes del mismo. Igualmente, han sido consideradas como sitios sagrados desde el periodo precolombino hasta la actualidad, puesto que tanto el origen que se les atribuye, como los eventos relacionados con ellos y los seres que los habitan corresponden al tiempo y al espacio del mito: “Estos lugares se transforman en centros de significados y en símbolos que expresan pensamientos, ideas y emociones de muy diversos tipos” (Nogué, 2009: 12). Por ello, en ciertos casos, el nombre

2 Como los espejos de agua presentan una gran complejidad en la mitología andina, su análisis rebasaría los objetivos de este trabajo, por ello merecen una investigación aparte.

de algunas montañas, islas y formaciones rocosas se debe al personaje o evento que les dio origen.

Para este trabajo se ha considerado que el paisaje no se define únicamente por sus características morfológicas sino que, como se trata de un paisaje simbólico, responde a una construcción ideológica y social, pues el ser humano lo dota de sentido y le asigna una valoración. De esta manera, el grupo humano que lo habita establece una relación con sus elementos constitutivos, ya que los incorpora a su historia, religión, creencias, mitos y prácticas. Por lo tanto, lo que se observa en los relatos consignados en los documentos de los siglos XVI, XVII y XX es la existencia de un paisaje que, desde el imaginario social de diversos grupos indígenas andinos, se originó por la intervención de seres y fuerzas sobrenaturales. De esta manera, al menos algunos accidentes geográficos son el resultado de sus confrontaciones, de pruebas en competencias, transgresiones, premios a su reconocimiento por determinado evento o, incluso, por algún descuido.

Sobre este aspecto, cabe puntualizar que diversas narraciones contenidas en el volumen de Arguedas e Izquierdo tratan de la formación de determinados elementos del paisaje en una época inmemorial, es decir, en el tiempo mítico. Asimismo, otros tuvieron su origen en un pasado histórico. Por ejemplo, el cañón de Atoghuarco, en la zona serrana de

Pasco, se formó porque, a petición de la vieja Rucuto, el espíritu del cerro maldijo a los españoles que habían invadido sus tierras y provocó el hundimiento del terreno (Arguedas e Izquierdo, 2009: 61). Lo anterior muestra que la construcción del paisaje es un proceso cultural dinámico (Morphy, 1995).³

Algunas montañas, islas, formaciones rocosas y espejos de agua son importantes referentes del paisaje, tanto en la naturaleza como en el imaginario social. En ciertos casos, dichos elementos son colindantes en la superficie terrestre o se conectan entre sí a través de pasajes subterráneos, como se puede ver en un relato en el cual un infante fue llevado por una mujer a su palacio en el interior de la laguna de Lacshacochoa, y luego fue encontrado por sus padres al salir de la cueva de Huayanqui (*Ibid*: 67). De esta manera, existe una geografía mítica que abarca el inframundo, puesto que incluye el interior de la tierra en donde hay palacios, caminos y campos de cultivo. Esos sitios se caracterizan porque en ellos habitan personajes sobrenaturales que pueden manifestarse en la superficie terrestre, y algunos de ellos como el felino, el toro y el *amaru* se relacionan con las alturas y las tormentas.⁴ Asimismo, incluyen individuos que han sido apresados por ellos. También, algunos lugares no siempre son visibles a los ojos humanos, como las entrañas terrestres o la peña Wanka, ubicada en medio de un lago en la zona de Huancayo, que sólo

3 En relación con estos temas véase también: Denis Cosgrove y Stephen Daniels (Eds.) *The Iconography of Landscape*. Nueva York: Cambridge University Press, 1988.

4 El *amaru* es un animal de la mitología andina de forma predominantemente serpentina, que se caracteriza por su facultad destructiva, como se verá más adelante.

puede observarse al amanecer (*Ibíd*: 43). Por lo tanto, son espacios ocultos y vedados a los seres humanos comunes.

Las montañas

Desde antes de la llegada de los españoles, hasta la actualidad, las montañas han ocupado un lugar central en el imaginario social andino. Además, constituyen marcas significativas del paisaje, ya que sirven como referentes del territorio para los sujetos sociales, no sólo desde el aspecto geográfico, sino también desde el cultural. Asimismo, fueron motivo de un importante culto en la época prehispánica. En muchas de ellas los antiguos pobladores realizaban ritos y daban ofrendas que incluían la *capacocha*, es decir el sacrificio de seres humanos. Un aspecto ancestral destacado en relación con los montes, y que se ha conservado en algunas narraciones contemporáneas, es la transformación de algunos personajes en cerros y su consecuente veneración. Entre los ejemplos antiguos destacan, por ejemplo, la diosa madre terrestre, conocida como Pachamama, que se convirtió en el Cerro de la Viuda (Rostworowski, 1992: 35). En este rubro se encuentran también las montañas Sauasiray y Pitusiray.⁵ Igualmente, el documento del siglo

XVII conocido como *Dioses y hombres de Huarochirí*⁶ menciona que la divinidad creadora Pariacaca era un monte, y que su hermano Pariacarco se hizo cerro para resguardar el límite de la región del Antisuyu⁷ y evitar que Huallallo Carhuincho, dios contrincante de Pariacaca, regresara a los dominios de éste (Ávila, 2007: 91). Como se puede apreciar, en los antiguos mitos algunos de los personajes sagrados de gran relevancia pasaron a ser montes. Sin embargo, en uno de los relatos recopilados por Arguedas e Izquierdo en el siglo XX se observa una inversión de términos, que es el resultado de la influencia católica. Así, lo que antes era considerado sagrado y honorífico, como convertirse en *apu*,⁸ ahora es significado como un castigo, ya que dos ancianos adquirieron la forma de montes por no haberle dado de beber agua a Jesucristo (Arguedas e Izquierdo, 2009: 31).⁹

Con respecto a la formación de la cordillera andina, una tradición local recogida en el siglo XX en Ancash, sierra norte de Perú, refiere que su origen se debió a la caída de una anciana de la cuerda que lanzó San Jerónimo a dos niños, primeros pobladores de la tierra, para que se salvaran de ser devorados por ella. Según el mito, cuando la vieja se desplomó sus huesos dieron lugar a las montañas

5 Más adelante nos referiremos a ellas, ya que en el mito homólogo registrado en el volumen de Arguedas e Izquierdo se menciona que estos personajes quedaron petrificados.

6 En adelante nos referiremos a este texto como documento de Huarochirí.

7 Una de las cuatro zonas en las que estaba dividido el Tahuantinsuyu que abarcó toda la región dominada por los incas. El Antisuyu se localizaba hacia el norte y noreste de Cusco e incluía la ceja de montaña, en la Amazonia.

8 Los *apus* o *wamanis* son las montañas protectoras de las poblaciones y de los linajes. Todavía se cree que en ellos habitan los ancestros.

9 En los mitos recopilados en los siglos XVI y XVII es común que un dios luminoso o creador aparezca como un anciano, pobre y harapiento, es decir, disminuido, para probar a la gente (Limón, 2008). En el caso del relato del siglo XX este personaje ancestral fue sustituido por Jesucristo.

mientras que su sangre, al salpicar la costa y las faldas de algunos cerros, provocó su aridez (*Ibíd*: 70-72).

En la época prehispánica, las montañas eran consideradas como divinidades y eran motivo de culto para obtener beneficios de ellas, ya que si no se les veneraba de manera adecuada podían provocar algún mal. En relación con las ofrendas que les daban, los documentos coloniales mencionan que en los montes se encontraban enterradas grandes cantidades de piezas de oro y plata. En la actualidad, en muchos de ellos se han encontrado cuerpos momificados que fueron depositados ritualmente, junto con una gran variedad de objetos. Las fuentes también mencionan a las montañas como *pacarinas*, es decir, como lugares de origen de los grupos andinos serranos (Sarmiento de Gamboa, 1943: 41). Entre ellas destacó Tambotoco, cerro con tres cuevas.¹⁰ De una de ellas, llamada Capactoco, salieron los hermanos Ayar, entre los que estaba Manco Capac, fundador del linaje gobernante de los incas. Asimismo, algunos montes han sido catalogados a lo largo de la historia andina como sagrados, pues en ellos habitan las entidades protectoras de los grupos, y a ellos regresa una de las entidades anímicas de los difuntos (López Austin y Millones, 2015: 306). Los cronistas, igualmente, refieren que en ellos se veían aparecer seres a los que calificaron como “demonios”, pero para los indígenas eran los ancestros y

divinidades que habitaban en ellos. Pedro Cieza de León (1996: 83-85) afirma que muchas montañas eran oráculos importantes, como las de Guanacauri, Vilcanota, Aconcagua y Coropuna y a ellas recurría tanto el pueblo común como los miembros del linaje inca.¹¹

Estas características se ven reflejadas y recreadas en creencias actuales que son expresadas a través de diversos relatos. De esta manera, en algunas narraciones recopiladas por Arguedas e Izquierdo, las montañas son presentadas como entidades vivas y justicieras si alguien invade su territorio, sobre todo, si éste resguarda riquezas. Se les atribuyen emociones, además de que destacan por su *agentividad*, ya que actúan conscientemente de manera intencionada y voluntaria. Así, por ejemplo, la montaña Huatuscalla, cerca de la ciudad de Huanta en Ayacucho, se desplomó cuando intentaron construir una carretera y, temerosa de que llegaran a su corazón, varios soldados vestidos de rojo que salieron de ella, transportaron sus riquezas al cerro de enfrente a través de un puente que se formó para tal efecto. Pero la cólera que desde entonces la dominó, provocó el derrumbe de una parte de ella en 1945 (Arguedas e Izquierdo, 2009: 48 y 49).

Además, las montañas constituyen pasajes al mundo suprahumano y, por ello, son peligrosos. De esta manera, los cerros son capaces de apresar, hacer desaparecer o encerrar en su interior a los seres humanos.

10 De acuerdo con Felipe Guamán Poma de Ayala (1980: I, 239) los incas rendían culto a Tambotoco y al cerro de Guanacauri en el mes de Inti Raymi, cerca del solsticio de invierno en junio, que era una de las principales fiestas dedicadas al sol, su dios tutelar.

11 A estas montañas, así como a Tambotoco y Pachacamac, les daban diversas ofrendas como piezas de oro y plata, conchas *spondylus*, hojas de coca, auquénidos, cuyos y seres humanos (Guamán Poma de Ayala, 1980: I, 239, 241, 245, 247).

El prototipo antiguo lo constituye Ayar Cache, hermano de Manco Capac, quien con engaños fue conducido de regreso a la cueva de origen en el cerro Tambotoco donde fue encerrado y, al tratar de salir, provocó temblores. Por ello, según Pedro Sarmiento de Gamboa, los miembros del linaje inca temían ir a este sitio porque creían que quedarían encerrados al igual que Ayar Cache (Sarmiento, 1943: 52-54). Asimismo, actualmente se cree que quienes ascienden a la cima de ciertas montañas pueden perderse. Por ello, quien logra llegar a la cúspide del mencionado cerro Huatuscalla nunca encuentra el camino de regreso. En tanto que la persona que sube a la montaña Amaru, en Ayacucho, para tomar el ají o para tratar de adueñarse del toro de oro que allí habita, muere o enferma de gravedad (Arguedas e Izquierdo, 2009: 50). De igual forma, hay registros que afirman que el interior de las montañas es residencia de diversos personajes. En relación con esto, un relato del siglo XX menciona que en un monte de la sierra de Cajamarca se refugiaron los habitantes de la región a la llegada de los españoles y, desde entonces, cada luna nueva se escucha su llanto (*Ibíd*: 80). Igualmente en el cerro de Pitura, ubicado en la costa norte, se encuentran encerradas unas ánimas que se manifiestan como lenguas de fuego y, según los residentes de la zona, esa montaña es un oráculo, pues emite música para pronosticar un buen año (*Ibíd*: 33). Asimismo, otro relato refiere que el espíritu del río, que se encuentra en la parte baja del cañón de Atoghuarco, en Pasco, es un ser volátil que semeja un sapo con aletas de pez que se posa todas las mañanas en la peña

más cercana, mientras que el espíritu de la fuente termal, que está junto al río, es una hermosa mujer que vive en el interior de la montaña y está casada con el primero (*Ibíd*: 59). Por tanto, existen elementos colindantes que, en el imaginario social, se relacionan entre sí a través de seres míticos.

Desde antes de la llegada de los españoles a lo que hoy es territorio peruano, las cuevas han sido catalogadas como sitios numínicos de gran relevancia, pues fueron consideradas como lugares de origen y espacios importantes para la realización de ceremonias y ofrendas (Limón, 2010). Además, representaban la entrada al interior de la tierra, repositorio de riquezas invaluable que resguardaba el agua, los alimentos y los gérmenes de los futuros seres humanos, animales y plantas (López Austin y Millones, 2015: 305). En relación con esta antigua concepción, los habitantes de Patasca, Ancash mencionaron la existencia de una cueva que conectaba con un túnel subterráneo que conducía a una ciudad habitada por hombrecillos que medían alrededor de 65 centímetros de altura. El sitio incluía campos de cultivo y en él nunca faltaba el alimento. Sin embargo, los pobladores de la región tapiaron la entrada, porque cada vez que había hambruna la gente se iba a la caverna y nunca regresaba (Arguedas e Izquierdo, 2009: 68 y 69). Igualmente, otra narración cuenta que cerca de Lima existía un cerro en cuyo interior había un castillo y una princesa (*Ibíd*: 36). Estos dos elementos de origen europeo fueron incorporados en el imaginario social andino para denotar tanto la riqueza como la existencia de seres fantás-

ticos. De la zona de Chachapoyas proviene un relato que refiere que en la cueva del cerro Luya Urco se encontraba apresada una vecina de nombre Ángela Saberbeín, mujer que fue llevada allí por un joven en un caballo blanco (*Ibíd*: 82). Con respecto a esto es pertinente comentar que en varias historias aparecen personajes masculinos montados en un caballo. Estos hombres presentan una connotación negativa, ya que roban personas, como en este caso, o causan estragos a las poblaciones. Por ello, pueden ser identificados con una de las manifestaciones del diablo, concepto que fue traído por los europeos en el siglo XVI.

Islas, peñas y piedras

Algunas islas del Océano Pacífico han sido consideradas por los pobladores costeros como *guacas*.¹² Tal es el caso de Urpayhuáchac, isla que constituía el lugar sagrado y deidad patrona de los pescadores de Chincha (López Austin y Millones, 2015: 266 y 267). El nombre

de Urpayhuáchac corresponde también a un personaje femenino que aparece en el documento de Huarochirí. De acuerdo con éste, el dios Cuniraya fue a ver a Urpayhuáchac, pero como ésta no estaba porque había ido a visitar a Cahuillaca, el primero arrojó a las aguas marinas sus pertenencias, es decir los únicos peces que existían y que ella criaba en un pozo en su casa, por lo cual, desde entonces, el mar se pobló de animales (Ávila, 2007: 19-21). En lo que se refiere a Cahuillaca, el manuscrito mencionado relata que ésta quedó embarazada por haberse comido un fruto en el que Cuniraya, en forma de ave, había depositado su semen. En una reunión convocada para determinar la paternidad del niño, éste reconoció como su padre al asistente más harapiento y pobre, disfraz común de las divinidades. Por esta razón, la madre huyó con su hijo y se introdujeron en el mar, en donde ambos quedaron convertidos en sendas islas frente a las costas de Pachacamac (*Ibíd*: 15-19).



Islas frente a Pachacamac, costa central de Perú.

Fotografía: Silvia Limón Olvera (SLO), julio de 2011

12 *Guaca* es una palabra quechua que denota una hierofanía, es decir, todo aquello que es manifestación de lo sagrado, lo cual incluye a las divinidades y a los dioses patronos de los grupos. Actualmente, se utiliza también para referirse a las zonas arqueológicas.

En el volumen de Arguedas e Izquierdo aparece una versión de este mito, aunque presenta algunos cambios como, por ejemplo, el dios fue sustituido por un joven que era odiado por el padre de la muchacha. Al quedar ésta encinta, su padre la quiso matar, pero escapó. Sin embargo, como el enamorado fue tras ella en la forma de un ave horrible, ella se arrojó al mar con su hijo (Arguedas e Izquierdo, 2009: 34 y 35). A pesar de estas variantes el resultado es el mismo, pues en ambos casos se explica el origen de esas islas. Es pertinente señalar que resulta sorprendente que la misma tradición se haya conservado de manera casi intacta a lo largo de tantos años, lo cual constituye una muestra de la preservación de las antiguas concepciones.

Antes de tratar las islas y las protuberancias terrosas o pétreas ubicadas en los cuerpos de agua, que son mencionados en varios relatos recopilados por Arguedas e Izquierdo, es pertinente hacer referencia a la isla lacustre de mayor importancia ritual y mítica en la antigua tradición andina, es decir, la que se encuentra en el lago Titicaca, ubicado a más de 4,000 metros sobre el nivel del mar. La relevancia de dicho lugar se debe a que en él se llevó a cabo la creación de los astros. Así, el dios Viracocha ordenó que de ese sitio emergieran el sol, la luna y las estrellas para que subieran al cielo. Igualmente en Tiahuanaco, cerca del lago mencionado, la misma deidad esculpó en piedra a los diferentes grupos andinos. Les ordenó que se sumergieran debajo de la tierra, para que luego salieran por sus respectivas *pacarinas* o lugares de origen, es decir montes, cuevas, valles, peñas, lagos, fuentes y árboles (Sarmiento, 1943: 39 y 41).

La recopilación de Arguedas e Izquierdo contiene algunos relatos que denotan la sacralidad de algunas islas y piedras lacustres. Por ejemplo, un mito proveniente de la sierra de Lima nos refiere el origen de la formación pétreo ubicada en un cuerpo de agua. De acuerdo con la narración, ese personaje, al perseguir a unos niños para devorarlos, cayó de la cadena enviada por San Miguel. Al chocar con la superficie terrestre, se transformó en piedra y fue ahogado por la laguna que formó (Arguedas e Izquierdo, 2009: 63 y 64).

Tanto los montículos lacustres como los cerros y peñas junto a los lagos, constituyen sitios sobrenaturales, ya que sobre ellos se manifiestan personajes maravillosos. Así, en la provincia de Yauyos, localizada en la sierra de Lima, existe una laguna llamada León Cocha. De ella sobresale una piedra con la huella de la pata de un gigantesco felino, el cual emerge de un remolino, ruge y desaparece (*Ibíd*: 66). Mientras que en la formación pétreo que está en la laguna de Schururo, en la zona serrana de Cajamarca, reposa un puma de oro que surge del agua (*Ibíd*: 78 y 79). Asimismo, en la cúspide de la peña Wanka, ubicada en el Departamento de Junín, los pobladores narran que aparecía un anciano con barbas de fétido acompañado de extraños individuos (*Ibíd*: 43).

Otro ser que también se relaciona con la peña antes mencionada es el *amaru*. Este animal fantástico aparece tanto en algunos documentos coloniales como en los relatos del XX. Entre los primeros está *Dioses y hombres de Huarochirí*, el cual refiere que era una gran serpiente bicéfala que Huallallo Carhuincho hizo salir de una montaña para asustar a su

enemigo Pariacaca, pero éste la hirió con un bastón de oro y se convirtió en piedra (Ávila, 2007: 89)¹³. Joan de Santa Cruz Pachacuti, en el siglo XVII, lo definió como una bestia fiera de una legua de largo, y dos brazas y medio de grosor, con orejas, colmillos y barbas (1993: 224). En un mito recogido en Junín a mediados del siglo XX, el *amaru* es descrito como un monstruo con cabeza de llama, cuerpo de batracio, dos pequeñas alas y larga cola de serpiente, características que lo asemejan a un dragón (Arguedas e Izquierdo, 2009: 44).

De acuerdo con esta última narración, en el lago que cubría lo que ahora es el valle de Jauja habitaban dos *amarus* que se disputaban la primacía del lugar y de la peña Wanka. Sus frecuentes luchas agitaban el agua y provocaban la elevación de trombas. Por ello, el dios Tikse¹⁴ envió una tormenta cuyos rayos los aniquilaron y, al caer, se desbordó el lago y se formó el valle. El *amaru* era temido por su capacidad destructiva, pues devoraba a las personas y a los animales que se acercaban al lago donde vivía. Cuando este animal mitológico se trasladó del Amazonía a Cajamarca, en la época de los incas, en su trayecto arrasó con todo y mató a mucha gente (*Ibid*: 79, 85 y 86). Asimismo, robó la flor de escarcha, lo cual provocó que la tierra se secase y los hombres se llenaran de maldades (*Ibid*: 52-54). De acuerdo con los relatos del siglo XX, este ser fantástico fue destruido al caerle un rayo, el cual es simbolizado por el bastón de oro de Pariacaca en la antigua tradición de

Huarochirí. Joan de Santa Cruz Pachacuti (1993: 224) refirió que dicho animal salió del cerro de Pachatusan y fue echado fuera de Cusco en la época en que nació Amaro Topa Inca, hijo de Pachacuti Inca Yupanqui y, por ello, se fue a refugiar a la laguna de Quibipay.

Como se puede apreciar, las islas, peñas y piedras que aparecen en los relatos son sitios especiales, puesto que en ellos habitan seres sobrenaturales que, en algunas ocasiones, pueden ser vistos por los seres humanos. Por ello, señalan espacios de comunicación entre el mundo humano y el sagrado. Igualmente, dichos seres imprimen una particularidad especial a esas formaciones y los distinguen como referentes del paisaje para los grupos sociales.

Los seres petrificados

Otro de los aspectos relevantes del paisaje cultural andino es el de las formaciones rocosas que semejan diversas imágenes y, por ello, han sido interpretadas como personajes petrificados. Estas figuras que están inscritas en los contornos de rocas, montañas y peñascos constituyen marcas míticas que remiten a historias. Así, en diferentes sitios aparecen señales que, según el imaginario social, corresponden a seres que vivieron en otro tiempo y que quedaron hechos piedra por diferentes razones. La petrificación, como fenómeno sagrado, aparece referida en algunas crónicas de los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, el documento de Huarochirí refiere que Chuquisuso y Cuniraya, después de haber

13 Sobre la fauna que aparece en el documento de Huarochirí, véase: Millones y Mayer, 2012.

14 Se refiere al dios Ticci Viracocha.

cohabitado, quedaron transformados en piedra (Ávila, 2007: 41-43).

En el caso de la tradición inca, Tambochacay quedó petrificado afuera de la cueva de Capactoco, de donde surgieron los hermanos Ayar, luego de haber dejado encerrado a Ayar Cache y de que éste lo maldijera. Igualmente, dos de los hermanos de Manco Capac, fundador de Cusco, quedaron convertidos en ese material. Uno de ellos, Ayar Uchu, en el cerro Guanacauri, luego de haberse sentado en una *guaca* (Sarmiento, 1943: 52-54). Este sitio fue de gran importancia para el linaje gobernante, ya que allí el persona-

je mencionado vaticinó a Manco Capac la grandeza y poderío de los incas, por eso en dicho espacio se llevaban a cabo ritos relacionados con el poder. (Limón, 2009 y 2015). El otro hermano, Ayar Auca, quedó petrificado al haber tomado posesión de la tierra en el lugar en el que se construyó el Templo del Sol o Coricancha, donde ahora están la iglesia y el convento de Santo Domingo en Cusco (Sarmiento, 1943: 57).

El motivo de la petrificación aparece en varias de las narraciones publicadas por Arguedas e Izquierdo. Entre los ejemplos está el cerro donde se ve la figura de



Templo del Sol o Coricancha sobre el cual se construyó la iglesia de Santo Domingo en Cusco.
Fotografía: SLO, julio de 2011

un hombre que parece estar dormido, a quien el sol transformó en piedra por haberse rebelado contra el Inca (Arguedas e Izquierdo, 2009: 46). El relato de “Pitusera” refiere que este personaje y Ritisiray fueron transformados en piedra por haber huido juntos, luego de que la primera fuera desposada con Sauasiray (*Ibid*: 47 y 48). Esta historia es semejante a la consignada por Martín de Murúa en el siglo XVII (2001: 318-326). Sin embargo, esa antigua versión presenta algunas diferencias, por ejemplo, la protagonista era una *aclla*,¹⁵ llamada Chuqui Llanto, que huyó con el pastor Acoitapia y, al ser perseguidos, se transformaron en las montañas Sauasiray y Pituseray, aunque el cronista menciona más adelante que quedaron petrificados como estatuas. Otra de las historias recopiladas en el siglo XX es la de dos jóvenes que por no haber sembrado su sementera, y haberse comido la perna de su madre, fueron estrellados por el viento en el cerro Oyocco, en Huancavelica, en donde se conservan plasmados sus rostros (Arguedas e Izquierdo, 2009: 54 y 55). También está la narración proveniente de Ancash, en la que un hombre y su mujer quedaron transformados en piedra, luego de que el primero desviara unos ríos en su beneficio y en perjuicio de otros (*Ibid*: 76). El volumen también refiere la historia de Atog, personaje con características de extranjero, es decir blanco, grande y rubio que, al caer a un abismo, en Pasco, quedó colgado del cuello en unas zarzas, en donde se trans-

formó en zorro y se petrificó (*Ibid*: 60). Otro relato proveniente de la misma región, incluye un motivo semejante al consignado en el Antiguo Testamento pues, a pesar de la recomendación que le hicieron en sueños dos serpientes a su madre humana, de que huyera sin mirar atrás porque devorarían a todos los habitantes del pueblo, ésta volteó, con lo cual quedó convertida en piedra (*Ibid*: 55 y 56).

En cuanto a los animales petrificados, el libro ofrece el ejemplo proveniente de Pasco sobre el sapo que al comerse la mejor papa de una anciana bruja, ésta le lanzó una maldición y, la tempestad que desencadenó, se lo llevó y lo dejó colgado en lo alto de una peña, donde todavía se le puede ver (*Ibid*: 61 y 62). Está también el relato de las serpientes comedoras de gente a las que dos hombres, que salieron de una montaña, les cortaron las cabezas y las arrojaron al río que corre al pie del cerro, en donde quedaron convertidas en piedra (*Ibid*: 55 y 56). Destacan las narraciones sobre una gran serpiente que tuvo su origen en la región del Amazonas y que luego se trasladó a Cajamarca, donde quedó petrificada luego de que la matara un rayo. Por ello, el lugar se llama Pampa de la Culebra (*Ibid*: 79, 85 y 86). Cabe mencionar que en el mito la serpiente es llamada basilisco, ser fantástico de la Europa medieval, que surgió del huevo que puso un gallo, pero que en la tradición andina corresponde al *amaru*, al que ya se ha hecho referencia. Es pertinente señalar que tanto los seres humanos como los

15 Las *acllas* eran jóvenes que habían sido escogidas desde niñas para servir al dios solar y vivir recluidas en recintos. Se dedicaban a diferentes labores relacionadas con la religión como elaborar comidas y confeccionar mantas y prendas de vestir. Estas mujeres debían permanecer doncellas, de lo contrario eran castigadas con la muerte, a menos que el soberano las otorgara como esposas a personajes destacados.

animales fueron transformados en piedra para erradicar sus acciones depredadoras o debido a alguna trasgresión, con excepción del caso de la mujer que adquirió la calidad pétreo porque Dios quiso liberarla del maltrato de su marido (*Ibíd*: 86 y 87). Sin embargo, todos ellos constituyen marcas del paisaje que hacen referencias a diferentes historias.

A manera de conclusión

Como se ha podido apreciar, algunas montañas, islas y formaciones rocosas han tenido un significado especial en diferentes poblaciones peruanas a lo largo de la historia. Esto debido a que se les ha atribuido un origen sobrenatural y han sido consideradas con vida y voluntad propia. Así, los accidentes geográficos a los que se les han asignado esas características tienen una gran relevancia en el espacio de la naturaleza y para los grupos sociales, pues constituyen sitios significativos y son importantes referentes del paisaje para los habitantes aledaños en sus cercanías. Igualmente, forman parte de una geografía mítica en la que el cielo, la superficie terrestre y el inframundo se relacionan. Por eso, en ellos es posible el contacto con un mundo sobrenatural, el cual resulta peligroso.

Es pertinente destacar que el sentido de apropiación del paisaje andino por los grupos que lo han habitado ha sido construido a través de las relaciones que éstos han establecido desde el periodo precolombino hasta la actualidad. En este proceso ha tenido un papel fundamental

el imaginario social, pues a través de él los sujetos sociales han asignado la presencia de seres de diferente categoría a la humana a algunos accidentes geográficos. Asimismo, muchos de éstos han sido escenario de historias sagradas que los llenan de significado. Es necesario puntualizar que, a lo largo del tiempo, algunos motivos ancestrales han sido sustituidos por otros de origen europeo, y ciertos personajes han experimentado cambios en su valoración. Sin embargo, otros han conservado su esencia hasta hoy en día, lo cual muestra la preservación de creencias antiguas en los grupos tradicionales.

En la concepción andina del mundo, algunas montañas, islas y formaciones rocosas fueron originadas como consecuencia de las acciones de diferentes seres míticos. De igual forma, constituyen su hábitat y sus dominios. Por ello, si alguna persona los invade puede enfrentar graves consecuencias. Son esas entidades sagradas las que proporcionan las posibilidades para interpretar los elementos del paisaje como entidades vivas, con las cuales los sujetos sociales interactúan. Igualmente, a través de éstas los grupos han construido tanto un sentido de identidad asociado al paisaje como las formas de relacionarse con él. Por último, cabe señalar que en la identificación que los grupos humanos entablan con su entorno geográfico, los mitos y las creencias sobre ellos tienen un papel fundamental, pues lo llenan de sentido y constituyen herramientas que permiten entenderlos y explicarlos. Asimismo, justifican en muchas ocasiones su comportamiento y acciones rituales. 🗿

Bibliografía

- Arguedas, José María y Francisco Izquierdo. Mitos, leyendas y cuentos peruanos. Madrid: Siruela, 2009.
- Ávila, Francisco de. Dioses y hombres de Huarochirí [Trad. José María Arguedas]. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, [1598 (?)] 2007.
- Checa-Artasu, Martín M, et al. Paisaje y territorio. Articulaciones teóricas y empíricas. México: UAM, 2014.
- Cieza de León, Pedro. Crónica del Perú. Segunda parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. El primer nueva corónica y buen gobierno, vol. 1 [Trad. Jorge L. Urioste] México: Siglo XXI, 1980.
- Limón Olvera, Silvia. Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, 2009.
- Limón Olvera, Silvia. "La ceremonia de guarachico y la memoria inca del poder". Acerca de la (des)memoria y su construcción en Mesoamérica y Andes. México: Quivira, 2015.
- Limón Olvera, Silvia. "Paradigmas comunes en los mitos mesoamericanos y andinos". La religión de los pueblos nahuas. Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones, (7). Ed. Silvia Limón Olvera. Madrid: Trotta y Ministerio de Cultura del Gobierno de España, 2008.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones. Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes. México: Era, 2015.
- Millones, Luis y Renate Mayer. La fauna sagrada de Huarochirí. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012.
- Morphy, Howard. "Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past". The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Murúa, Martín de. Historia general del Perú. Madrid: Dastin, [1590] 2001.
- Nogué, Joan. La construcción social del paisaje. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- Rostworowski, María. Pachacamac y el señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de. Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Cusco: Institut Francais D'Etudes Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", [1613] 1993.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. Historia de los incas. Buenos Aires: Emecé, [1572] 1943.
- The Iconography of Landscape. Eds. Denis Cosgrove y Stephen Daniels. Nueva York: Cambridge University Press, 1988.