

# **EL AGUA COMO FUENTE DE VIDA**

## **Traslación y Escape en los Mitos Andinos\***

---

Efraín Cáceres Ch.

### **1. INTRODUCCION**

Este trabajo es producto de visitas constantes que hice a los sectores de Huarcocondo (1984) y Ccorca (1985); ambos sectores están situados en el departamento de Cusco, el primero es un distrito de la provincia de Anta, el segundo es un distrito de la provincia de Cusco, ambos pertenecen a pisos ecológicos diferentes: el primero quechua y el segundo suni.

En estos sectores, que pertenecen al mundo andino, hemos hallado también, como era de esperar, esquemas culturales expresados en mitos que reflejan su cosmovisión.

El mito en los andes tiene que ser comprendido como un conjunto esencial de reglas de conducta por las que se rige una comunidad, un sitio, que puede ser todos los sitios; un lugar que los contenga y nos contenga a todos; sede del tiempo, consagración de los tiempos, lugar de cita de la memoria y el deseo, presente común donde todo pueda recomenzar (García; 1975; Fuentes C., 1969).

---

(\*) Trabajo expuesto en el "Primer Seminario de Investigación en el Sur Andino". Cusco, 1985.



Asimismo, el mito andino tenemos que entenderlo como un elemento cultural, continente no sólo de aspectos religiosos, ya que simultáneamente engloba algunos elementos conceptuales materialistas espontáneos, embriones de interpretaciones científicas, éticas y estéticas (Shajnovich, M. 1976; Valcárcel, Rosina 1976).

El estudio de esta forma de expresión cultural (mito) en el Perú aún no toma cuerpo ni consistencia, razón por la cual José María Arguedas recomendó afinar metodologías y agudizar su observación.

La visión del indio o "del vencido" recién se viene vertebrando como corriente antropológica; esta corriente ha logrado su constitución a partir de la preocupación de investigadores como N. Wachtel, Zuidem, John V. Murra, etc.

Uno de los documentos utilizados por estos estudiosos para analizar y comprender la "visión de los vencidos" fue el encontrado en 1908 por PIETSCHMAN en la Real Biblioteca de Copenhague, en forma de manuscrito y cuyo autor era Felipe Guamán Poma de Ayala: "Nueva Crónica y Buen Gobierno"; este documento es actualmente muy conocido y sirve de base a todos los estudiosos sobre cultura andina y etno-historia.

Así también, la difusión del documento "Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú, Crónicas peruanas de interés indígena" de Juan Santa Cruz Pachacuti Yupanqui; la traducción hecha por José María Arguedas del documento de Francisco de Avila: "Dioses y hombres de Huarochirí" (1598?), sirven de sustento para la comprensión de la visión indígena.

Las crónicas de los conquistadores como Cieza de León (1533), Betanzos (1551), Sarmiento de Gamboa (1572), Zárate (1555), Acosta (1590), Cobo (1653), Polo de Ondegardo, etc., deben ser observadas con reservas, pues todos estos documentos tienen una visión eminentemente europea, mientras que la transmisión difiere de los que convencionalmente utilizan los europeos. De aquí nacen las múltiples complejidades de la investigación histórica en este territorio; no hay documentos de los propios campesinos, siempre es otro el que habla o escribe. Por esto, el historiador tiene que superar su fijación a la lectura de textos escritos y pensar en la utilización de testimonios orales (antropología), interrogar a la cultura popular (arte y folklore) e incluso



a los vestigios materiales del pasado (arqueología colonial y republicana)” (Burga, M; Flores Galindo: 1982-86).

Por su parte, Ortiz Rescaniere observa que “en las llamadas crónicas existen escasas referencias a la música, a la poesía, a la historia y a la literatura orales de los pueblos andinos” (Ortiz, 1973).

Por todas estas razones, José María Arguedas, quien dedicó gran parte de su vida a la reivindicación y difusión de los valores andinos, lanzó el primer grito y tuvo en los últimos años de su existencia una preocupación que llegó a niveles de angustia; angustia que se refleja en el comentario que César Calvo hace de su conversación con Arguedas: “... cierta vez, conversando con José María Arguedas, que ya había intentado suicidarse y se estaba reponiendo, una noche cantando huaynos, bebiendo, yo, aprovechando los tragos, le dije: ‘José María, ¿qué podemos hacer los que te queremos para que no te mates? Y José María, sumamente mareado, pero sumamente lúcido, me dice: “Impidan la llegada de los españoles” (Calvo, C.; 1983).

Otro testimonio de esta preocupación nos lo presenta Pierre Duviols: “La víspera de su muerte entregó a “El Comercio” un artículo titulado “Salvación del Arte Popular”, en el cual declaraba que “La literatura oral, los mitos, las leyendas y cuentos” que constituyen “un documento tan valioso para el estudio de la cultura andina y el conocimiento de la naturaleza misma del ser humano..., están en peligro de muerte, de extinción absoluta, de estas extinciones que no dejan huellas”. Estamos en condiciones de afirmar que este gran peruano murió con esta angustia” (Duviols, P., 1973).

Por estas consideraciones, creemos importante el tocar este punto. El presente trabajo es, en esta perspectiva, una tentativa de análisis de dos discursos míticos del mundo andino, que tienen un común denominador: el agua, que les sirve como fuente de vida, de traslación y escape.

Para llegar a este punto (AGUA), creemos necesario dar una rápida mirada a los antecedentes teóricos y metodológicos con los que se cuenta para analizar un mito y así comprender su significado.



## **2. ALGUNAS DEFINICIONES SOBRE EL FACTOR SIMBOLICO DEL MITO**

Es determinante comprender y saber cómo se debe tomar un discurso mítico. Este trabajo responde a una búsqueda de su lógica, con un estilo personal, quizás rompiendo con los esquemas académicos tradicionales, para así llegar a una visión del problema mítico que es esencialmente un problema de lógica. Este punto también fue planteado así por Henrique Urbano (Urbano, 1977).

Si el discurso mítico marcha por senderos simbólicos, es preciso concebir que los hechos y gestos de esta sociedad han sido también codificados en lenguaje simbólico. Los mitos, a la vez que ilustran sobre la estructura mental andina, permiten la comprensión de la significación social de su universo simbólico.

Si el mito, se dice, tiene una lógica propia, es preciso buscarle las raíces y las limitaciones; la representación que hace del universo es forjada al mismo tiempo que se forja una organización social, económica y política. El mito refleja la imagen que una sociedad posee de sí misma, de sus modos de organización, de sus instituciones, de las reglas que fijan las relaciones sociales y la alianza con otros grupos sociales o sociedades (Vallée, Lionel, 1982).

Bajo este lineamiento desarrollaremos la exposición metodológica del presente trabajo.

## **3. ASPECTOS METODOLOGICOS DE ANALISIS**

Las metodologías para el análisis de mitos recién se vienen vertebrando. Las más conocidas son las de Levi-Strauss y Zuideña, así como la expuesta sucintamente por Lionel Vallée cuando analiza el discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui. Otra es la presentada por Ballón y Campodónico, que muestra una alta complejidad.

Sintetizando estas metodologías, tendríamos lo siguiente:

El método de Ballón y Campodónico es planteado para sociedades multilingües y pluriculturales como la sociedad peruana.

Se basa en el modelo "inaugurado" por Vladimir Propp, y que fuera profundizado por A.J. Greimas: estudiar la literatura étnica teniendo presente las restricciones de sus diferentes niveles



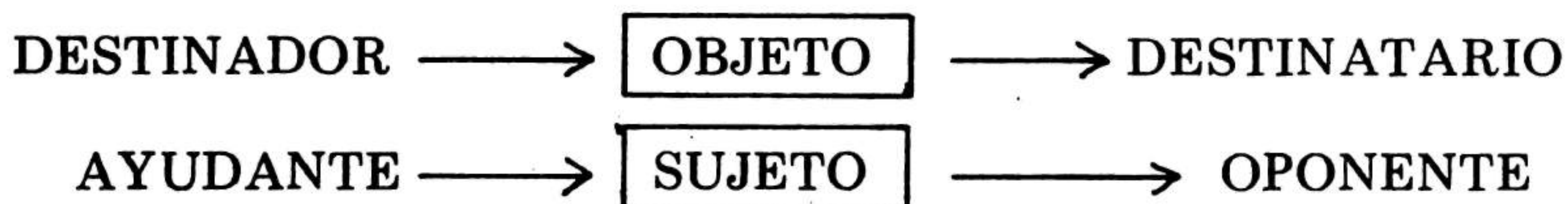
de aprehensión paradigmática (manifestación lingüística, organización superficial y organización profunda) y sintagmática (inter-texto).

“El análisis abarca la representación semiótica del relato y subsidiariamente algunos aspectos del modelo constitucional de la significación” (La actividad y el mensaje).

A su vez, estas perspectivas se originan en la relación eje de todo relato:

- Sujeto/objeto: que determina el orden “evenimencial”
- Destinador/destinatario: de naturaleza contractual.

Operatoriamente, ellos prefiguran el “modelo actancial mítico”.



Las funciones sintácticas de los actuantes pueden ser positivas o negativas, originándose las oposiciones siguientes:

### FUNCIONES SINTACTICAS

Positivas		Negativas
SUJETO	/	ANTISUJETO
OBJETO	/	OBJETO NEGATIVO
DESTINADOR	/	ANTI DESTINADOR
DESTINATARIO	/	ANTI DESTINATARIO
AYUDANTE	/	OPONENTE

Es en este contexto que Ballón y Campodónico desarrollan el análisis de un discurso mítico, mostrando en el ejemplo de aplicación bastante detalle y complejidad.

La metodología desarrollada por CLAUDE LEVI-STRAUSS plantea primeramente una diferenciación de los tiempos: corto y largo: “que ciertos hechos pertenecen a un tiempo estadístico e irreversible y otros a un tiempo mecánico y reversible; ...una y otra historia (corto y largo) van a la par, y no es contradictorio



que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aun cuando haga intervenir combinaciones estructurales cuyo número es limitado.

En Antropología, tanto como en lingüística, actualmente sabemos que lo sincrónico puede ser tan inconsciente como lo diacrónico. En este sentido, ya “la distancia entre ambos aspectos se reduce” (Levi-Strauss, C.; 1968: XXXIV).

Distinguiendo la diacronía y la sincronía (tiempos cortos y largos); plantea su nueva hipótesis: “Postulamos en efecto que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino “haces de relaciones”, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento “natural”, logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo, que satisface las exigencias de la hipótesis inicial. Este sistema es, en efecto, un sistema de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las propiedades características de la “lengua” y del “habla” (Levi-Strauss C., 1968-191-192).

Manipula el mito como si fuese una partitura orquestal transcrita pentagrama tras pentagrama, que hay que reconstruir; Ej.: con números enteros: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, y se tiene que reagrupar de la siguiente manera:

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8



Pero la más sencilla (no por ello menos científica) es la de Lionel Vallée (1982), que cifra sus análisis partiendo de la definición de categorías antropológicas como espacio y tiempo, realidades físicas y simbólicas que se encarnan, por lo tanto, en la organización social.

Los andinos no conciben el espacio exclusivamente en términos "vertical-horizontal". El tiempo tampoco es concebido exclusivamente como lineal, puesto que el mundo andino, como sociedad agraria, está dentro de la repetición de los ciclos de la naturaleza. El tiempo en el mundo andino, según Vallée, es a la vez varios y uno solo, contradictorio y armonioso, lineal y circular. El tiempo es sagrado: todo el proceso de producción de bienes materiales está concebido en términos representativos o simbólicos. Cada gesto que acompaña este proceso está impregnado de creencias y ritos. Pero tampoco el andino escapa a la doble realidad del:

- a) Tiempo secuencial: nacimiento - vida - muerte;
- b) Tiempo repetitivo lineal: pasado - presente - futuro;
- c) Tiempo circular: día - noche, primavera - verano - otoño - invierno.

Según Mircea Eliade, el tiempo sería circular, reversible, recuperable; una especie de presente mítico eterno que se reintegra periódicamente por medio del artificio del rito y este sería el tiempo en el Ande (Vallée, L. 1982).

Asimismo, Vallée diferencia dos tipos de tiempo, el primero: un tiempo cósmico determinado por el reloj sideral, y segundo: un tiempo simbólico determinado por los seres vivos (ver Vallée, 1982). Pero es necesario subrayar el tiempo que signa la naturaleza. Pues a esta temporalidad fundamental no escapa ninguna sociedad, debido a que la sociedad es parte integrante de un ecosistema determinado.

El espacio, en el Ande, es doble y a la vez uno solo, contradictorio y armonioso, lineal y circular. El espacio que cuenta es el espacio social. La producción de bienes materiales se desarrolla en un universo físico simbólico (reglas de acceso a la tierra, delimitación de costumbres sociales y simbólicas, etc.), que es simultáneamente "propiedad" de los individuos y de los grupos, por lo



que todo individuo y todo grupo evoluciona en un espacio circular determinado; por una parte, por su posición en la jerarquía social (status, clase) y en la jerarquía religiosa y, por otra parte, por su pertenencia natural (sistemas de parentesco: el espacio de las relaciones de alianza) y, finalmente, por su unidad económica de base (familia o "ayllu", etc., luego, el espacio determinado por las relaciones de producción).

La ubicación de todos y de cada uno en un espacio, a la vez geográfico y mental, aparentemente contradictorio, ocasión de desarrollo de antagonismos, sirve así en última instancia a la creación de solidaridad (Vallée, L.; 1982; 106).

La conjugación de tiempo y espacio en el Ande se encarna en la organización social como dos realidades físicas y simbólicas. En el Ande, el tiempo y el espacio se unen en la PACHA. El tiempo está fundamentalmente ligado a la Paccarina (origen, despertar, comienzo), que es un lugar por lo general correspondiente a la tierra (lagunas, manantiales, socavones, etc.). Todas las cosas tienen una "madre" y son "el espacio y el tiempo", encarnados análogamente en la dadora de vida por excelencia, la PACHAMA-MA, de donde proviene todo y todo retorna.

El origen es omnipresente y estará con nosotros en el porvenir. El paso del tiempo no es especialmene importante, porque siempre está presente; lo esencial y fundamental es el comienzo de las cosas. El espacio y el tiempo simbólicos son, por lo tanto, comienzos en futuro constante (Vallée, L. 1982).

Este sería el contexto conceptual con el que abordaríamos la cosmovisión andina expresada en mitos. A continuación expondremos dos mitos: el primero recogido en Huarrocondo, provincia de Anta, departamento del Cusco, y lo titularemos mito del INKA HUAMANTICA, en el que incluiré dos textos para medir sus variaciones, de acuerdo a las circunstancias del informante.

El segundo mito lo hemos titulado mito del COLLA Y LA ÑUSTA. Este mito fue recogido en la comunidad de Ttottora, distrito de Ccorcca, en Cusco.

Exponemos secuencialmente cada uno de ellos.



## 4. MITOS DE HUAROCONDO Y TTOTORA

### 4.1. Mito del Inka Huamantica

#### 4.1.1. *Texto I*

Informante: Policarpo Ccahua Quispe, de 47 años de edad, natural de Huarucondo, con 2do. año de instrucción primaria. Fecha de recolección: 7 de diciembre de 1984, en Huarucondo.

“Antiguamente había un INKA HUMANTICA, que vivía aquí en Huarucondo. El Inka era muy poderoso (“munayniyoc”), hasta el señor cura lo respetaba. Sólo cuando él ya entraba a la iglesia, recién el cura comenzaba la misa. Este Inka tenía una mula que sólo comía choclos de oro y plata y caminaba montado en esta mulita.

Un día, el Inka Huamantica discutió con el señor cura fuertemente, y el cura se fue al Cusco a avisar a los gendarmes y el Inka sabía esto, por eso estaba esperando con su mula, listo para escapar de Huarucondo.

Los gendarmes vinieron hartos, y el Inka los vio que venían por la pampa y montó en su mulita y se escapó por la ladera de Aymaraes, como quien va a Huayllacocha. Y cuando los gendarmes ya estaban por agarrarlo al Inka, él se entró al agua de la laguna de Pichuisu y no salió más.

Los gendarmes esperaron, pero el Inka no salió nunca más hasta hoy día.

Cada vez que llega la nube a ese sitio (laguna de Pichuisu), siempre llueve en Huarucondo”.

#### 4.1.2. *Análisis del Texto I*

Con el propósito de buscar la lógica de este mito, primeramente subrayaremos los actores principales:

Inka - Cura - Gendarme

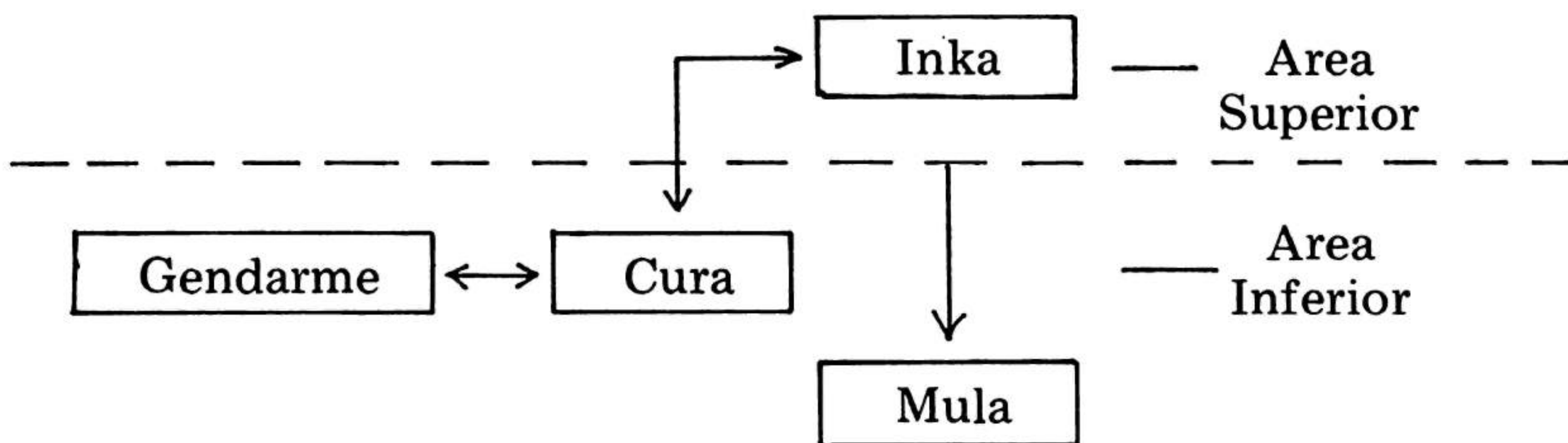
Inka: De acuerdo a este mito, se puede afirmar que es el personaje que tiene mayor relieve. En la conciencia del hombre andino se presenta como un ser superior a todo lo existente en Huarucondo y tiene poderes (munayniyoc).



Cura: Inferior al Inka, mostrado esto por el respeto que el cura tiene al Inka (sólo cuando él ingresaba a la iglesia, recién el cura comenzaba la misa). Pero en la conciencia del hombre andino el cura goza de respeto y consideración (“señor cura”).

Gendarmes: Son los elementos de fuerza que el cura usará para querer imponerse sobre el Inka, si es que no igualarlo en status. Pero también estos denotan el carácter coercitivo de la sociedad colonial.

Analizando el tipo de relación existente entre los actores encontramos la siguiente figura:



Ès decir, el Inka tiene superioridad en la conciencia del hombre andino sobre los agentes extranjeros, españoles, representados por: cura, gendarme y mula (cura hace misa sólo cuando entra a la Iglesia el Inka, gendarmes son el brazo de apoyo del cura, y la mula es montada y criada por el Inka). El tipo de relación será de superior a inferior, no de reciprocidad, sino forzada, que con una discusión se desarticula totalmente.

El Inka es consciente de su superioridad, porque es su pueblo; el cura es forzado a aceptar la condición de inferior, por ser extranjero, pero esta aceptación es coyuntural, luego sufre una ruptura y apunta al Inka con las fuerzas vivas con las que cuenta (“gendarmes”).

La relación Inka-mula es otro de los factores que denota superioridad de lo andino sobre lo occidental; de lo autóctono sobre lo extranjero. Pero la mula la asimila el Inka, o sea, la utiliza, “la monta” y la cría a costa de sacrificio (“dar de comer oro y plata”); es decir, el aspecto extranjero en la conciencia del mundo andino no sufre una repulsa cortante, sino está la selecciona y la utiliza en provecho de lo andino. Expuesto en otras palabras: de todo lo traído por los europeos (tecnología, produc-



tos y animales), el andino logra asimilar algunos, previa selección y adaptación a su realidad.

Otro aspecto que se puede observar es el factor agrario, simbolizado por el "cholo", que genera bienestar y estabilidad, es decir, el elemento "choclo" refleja el carácter de la sociedad andina, que es eminentemente agrícola. Lo agrario produce riqueza en la conciencia del andino ("choclo de oro y plata"). Pero aquí, en torno al "choclo de oro y plata", se define el factor de relaciones. La mula, animal europeo, simbolizará a los españoles, ávidos de metales preciosos (oro y plata); este afán lo rubricó Hernán Cortez en 1504 con sus palabras: "yo he venido aquí a coger oro y no a labrar el suelo como un campesino". Esta es la clara definición de la destrucción de una sociedad agrícola como la incaica, para sobre ella construir una sociedad minera como la colonial.

Entonces, está claro que en la conciencia del andino surge la plena identificación del español con la mula; cuestión que se podría tomar como una resistencia pasiva, puesto que MULA, además de ser un animal extranjero o europeo, en la cosmovisión andina tiene connotaciones despectivas de censura a ciertos actos in-usuales o relaciones contra-natura (ver Morote, E. 1952).

El aspecto ESCATOLOGICO del mito se expresa en que el Inka, consciente de la amenaza de sus enemigos inferiores y sabedor de cuales pueden ser los resultados, prefiere ingresar al agua (laguna), o sea, a la fuente de su origen. Salvándose de esta manera de ser mancillado en poder de los "gendarmes".

El elemento agua, en la conciencia del andino, tiene una simbología de vida, de fuente, de paccarina, pues es de allí de donde salió el Inka y los animales. Al ingresar el Inka a la laguna de Pichuisu en Huarrocondo, reafirma su poder y su carácter de hijo de dioses del Kaypacha.

#### *4.1.3. Texto II*

— Informante: Martín Areccayce Nayhua, de 25 años de edad, natural de Huarrocondo, con 5to. de secundaria. Testimonio transferido por su abuelo Casimiro Nayhua, que murió en 1978 a los 110 años, analfabeto.

— Fecha de recolección: 4 de Octubre de 1984.

"Existía un Inka en Huarrocondo, ha podido ser el último



Inka, llamado Mariano Huamantica. Y llegando saber su existencia, el cuartel del Cusco ha ido a Huarucondo a cogerlo al Inka.

El cuartel llegó a Huarucondo y no sé cómo el Inka ha podido ver desde su fortín y ha podido tener un caballo ya listo y montó y se escapó. Se fue por el camino que actualmente existe en Aymaraes, como quien se va a Huayllacocha, y no lo alcanzaron. El Inka se volteó al cerro, como quien va a Huayllacocha; como estaba a pie el cuartel, no alcanzaron al Inka. Y al llegar al punto del cerro (cumbre), el Inka avanzaba a la pequeña lagunita Pichuisu, y cuando estuvieron por alcanzar al Inka, ya que el Inka estaba parado al lado de la laguna, el Inka se lanzó al agua caballo y todo y no apareció hasta hoy día, y el camino existe hoy.

Posteriormente fueron a comprobar y no hallaron nada. Desde entonces esta laguna se llama Pichuisu.

Cuando la nube baja a este sitio, siempre llueve”.

#### *4.1.4. Análisis del Texto II*

Esta segunda versión del mito tiene una estructura común básica con el Texto I, solamente sufre variantes por la circunstancia del informante.

Algunas variantes que se pueden notar son:

La existencia del Inka en Huarucondo, teatro exclusivo de los hechos señalados, se expresa como una situación desconocida por el poder colonial. El Inka existía sin el conocimiento de los españoles. La afirmación de que “ha podido ser el último Inka” se nos presenta como una esperanza frustrada, ¿para la reversión al pasado? ¿O para la construcción de la sociedad andina justa?

Los españoles son conscientes del potencial subversivo que la presencia del Inka generaba, por lo cual tratarán de eliminarlo por medio de la fuerza, representada por el “cuartel”.

El Inka, conoedor de lo que puede sucederle, ingresa a la fuente de su origen, el agua.

#### *4.1.5 Variantes en los Textos I y II*

Las variantes se expresan fundamentalmente en los siguientes elementos:



**Texto I**

Gendarme  
Mula

**Texto II**

Cuartel  
Caballo

Asimismo, hallamos una variante en cuanto a la forma de cómo fue el acto de ingreso del Inka al agua de la laguna Pichuisu: en el primer texto “se entró al agua”, este acto denota naturalidad, es decir, reencuentro con su fuente, en forma armoniosa y pasiva.

En el segundo texto “el Inka se lanzó al agua”; este acto, por el contrario, denota fuerza, violencia, o sea, el Inca se reencuentra con su fuente bruscamente.

En ambos textos funciona la laguna de Pichuisu como indicador par la predicación meteorológica: “cuando las nubes bajan a este sitio, siempre llueve”.

En el segundo texto, la vivienda del Inka es representada como un “fortín”. Este elemento nos puede indicar que el Inka era consciente del peligro que corría y necesariamente tenía que tomar medidas de seguridad. Estos elementos son variantes del discurso mítico; en este contexto son debidas a que el narrador reinterpreta el mito según sus experiencias propias, sin cambiar el significado.

#### **4.2. Mito del Colla y la Ñusta**

— Informante: Lucio Huamán Huamán, de 38 años de edad, natural de la comunidad de Ttotora (Ccorca), con 3ro. de secundaria. Testimonio transferido por su padre Jacinto Huamán, de 78 años de edad, analfabeto, natural de la comunidad de Ttotora.

“En K’umpo Ccasa hay construcciones que dicen las hizo el Ccolla, que tenía compromiso con la Ñusta que salió de la laguna con sus ovejas.

La Ñusta y el Ccolla se alimentaban de tierra roja, de tierra amarilla y de tierra negra; estas partes hoy se llaman Puka Q’asa, Q’ello Q’asa y Yanayanayoq; estas tierras se preparaban en mazamorra.

La construcción avanzaba y avanzaba. Un día, el Ccolla, al



estar construyendo, se hizo chancar la mano derecha con la piedra y le bajó un dedo, y de cólera el Ccolla se rindió y se divorció de la Ñusta, y el Ccolla, con todas sus llamas y alpacas, se fue a lo que hoy es el Altiplano.

La Ñusta, de cólera, con sus ovejas se mitió a la laguna de Ichu Ccocha o Ancas Ccocha. Y según lo que me contó mi papá, subterráneamente por el agua había caminado, y quería salir a la altura de Uno Paccariq, pero, cuando justo en ese lugar estaba saliendo, ha podido ser vista por un auqui o por una persona y se quedó convertida en piedra.

En ese lugar hay piedras como las que hay solamente en K'umpo Q'asa. Por eso que a Uno Paccariq también se le dice Ñusta Punco, porque es un socavón como puerta de chincana; allí se encuentra hoy la Ñusta petrificada, agarrándose la cintura con una mano y con la otra agarrando su montera, como saludando, parece arrodillada y de allí sale agua; es el ojo del río Ttotora.

En K'umpo Q'asa, en la actualidad, existen unos grandes corralones de pura piedra, dicen que esos corralones servirían para el cuidado de sus ovejas, alpacas y llamas. También existen otros corralones medianos de piedra y también habitaciones de piedra que no están techados, sino sólo muros. La calidad de las piedras es espinosa, de color blanco azulado y sólo abunda en esa parte nada más y no se encuentra en ningún otro sitio.

En este lugar hay también volcancitos, cinco volcancitos, y el más grande, en luna llena, vaporea fuerte; cuando uno tira a su hueco una piedra, repica, como campana.

Los ccollas han podido irse con sus llamas y alpacas hasta Puno por los volcancitos”.

#### *4.2.1. Análisis del mito*

El espacio geográfico del mito es K'umpo Q'asa, y para la verificación del área y certificación del mito quedan en la actualidad construcciones (“corralones grandes, chicos y viviendas”).

Los héroes de este mito son:

Ccolla: que simboliza el piso ecológico suni y puna, significado por los animales que le pertenecen (alpacas-llamas); él busca su habitat.



Ñusta: Simboliza el piso ecológico suni-quechua, significado por la oveja; por lo tanto se petrifica o se queda en la zona.

Ccolla y Ñusta: tiene un origen etiológico: (sale de la laguna, viaja por el volcán). Su alimentación es básicamente de tierra (Pachamama).

— Tierra Roja	—	Puka Q'asa
— Tierra amarilla	—	Q'ello Q'asa
— Tierra negra	—	Yana Yanayoq

La relación entre ambos héroes es de unión (hombre-mujer), por los bienes, por el sexo, por la búsqueda de un futuro común simbolizado en la construcción de las viviendas.

Pero este afán sufre una ruptura, un truncamiento por el accidente del Ccolla “construyendo se hizo chancar la mano derecha con la piedra, y le bajó un dedo”).

Esta violencia marca el punto del desgarramiento; violencia simbolizada en “cólera” y cada héroe ocupará su verdadero lugar en el orden ecológico.

Los medios de traslación son el agua y el volcán. La Ñusta, que sale de la laguna, vuelve al agua para trasladarse hasta “Uno Paccariq”. El Ccolla utiliza el orificio del volcán para trasladarse por el interior de la tierra hasta el Altiplano.

El indicador significativo que se usa para hacer el seguimiento de la ruta recorrida por la Ñusta es la calidad de la piedra (“es espinosa, de color blanco azulado y sólo abunda en esta parte nada más y no se encuentra en ningún otro sitio”), es decir: en “K'umpo Q'asa y en Uno Paccariq”). La ruta seguida por el Ccolla la define la presencia de la llama y la alpaca en el Altiplano.

Este mito es por excelencia un mito etiológico, pues explica la presencia de bienes materiales (animales) en los pisos ecológicos de quechua, suni y puna. Al mismo tiempo, este mito sugiere elementos escatológicos: el fin de la Ñusta (petrificación).

## 5. CONFRONTACION DE ELEMENTOS COMUNES EN LOS MITOS: EL AGUA

Expuestos los dos mitos (Inka Huamantica - Del Ccolla y la Ñusta), trataremos de confrontarlos en sus elementos comunes; ambos nos sugieren como elemento común el agua.



El agua en forma de laguna juega en ambos mitos un rol muy importante.

Nos atrevemos a realizar esta comparación inspirados por la que hace Zuidema de los mitos de Huatyacuri con el de Bororo. Aunque siguiendo los lineamientos de Levi-Strauss, hubiera sido bastante difícil hacer una comparación de los dos mitos, no solamente debido a la "distancia geográfica", sino también a la "distancia social" (Zuidema, 1977). Pero en este caso, la "distancia geográfica" y "la distancia social" no son insalvables, sino, mas bien, afirmaríamos que son dos mitos que ratifican el valor del agua y la concepción simbólica que el mundo andino maneja de ella.

### 5.1. El agua en la cosmovisión andina

El agua en la cultura pre-incaica e incaica tuvo una decisiva importancia, y esta importancia es la que se muestra en mitos que explican el origen de la vida y por ende del hombre. El mar, los lagos en el Ande juegan un rol decisivo en la cosmovisión andina, se asocian a los orígenes del mundo. Así, por ejemplo, la deidad creadora Ticsi Viracocha se identifica estrechamente con el mar (Mama Cocha) y los lagos de la sierra son considerados como representantes menores del mar, los canales subterráneos que comunican con otros generan las rutas subterráneas que son utilizadas por los mismos hombres. "Los antepasados viajaron por rutas acuáticas subterráneas" (Arguedas, 1956). Esto tiene su paralelo en el mito que Sarmiento de Gamboa relata: Viracocha y dos compañeros agarran a Tarapacá, lo amarran a una balsa y lo meten en el lago Titicaca por ser rebelde. El río Desaguadero lo conduce a otro lago en el país de los Aullagas (Lago Poopó), donde desaparece. Este mito se refiere al fenómeno hidráulico de que las aguas fluyen del lago Titicaca al lago Poopó, que no tiene desaguadero y parece que las aguas desaparecen dentro de la tierra. Explica también los orígenes de las aguas que brotan en la cordillera occidental, cerca del Pacífico Sur, en Tarapacá (Sherbondy, J. 1982; Cáceres, E. 1984).

Es la cosmovisión andina, el lago Titicaca representa el mar y es allí que, según los mitos, se origina la vida; así también la llama y la alpaca salen del ojo de los manantiales y allí también retornarán cuando el hombre los trate mal; este aspecto es ilustra-



do por el mito hallado en las alturas de Ocongate por David y Rosalinda Gow:

“Había antes alpacas hace mucho tiempo. Cuando amaneció se había ocultado debajo de la tierra donde hay manantiales. Entonces, cuando salió el sol otra vez, han salido de un manantial todos los animales. Por eso estamos ofreciendo un despacho (ofrenda) para un manantial y a las lagunas al pie del Ausangate. Si no hubiera habido el manantial subterráneo no hubiéramos tenido animales. El manantial y las lagunas son los dueños de los animales. Por eso ofrecemos despacho para manantial y para laguna porque los guardaban” (Gow, David y Rosalinda; 1975): 142).

También en el Titicaca el mundo fue creado, sirviendo así como centro de la dispersión subterránea de aguas y ayllus (Sherbondy, 1982). O sea, todas las lagunas, además de ser aldeas sumergidas, en algunos casos son fuente de vida; por ejemplo, del Titicaca salen Manco Cápac y Mama Ocllo, de la laguna de Yaurihuri salen los cuatro hermanos Mayo:

- Mayo Sahuá: que cae al barranco y se convierte en laguna.
- Mayo Huaylla: al tomar agua se convierte en ichu o paja.
- Mayo Huacca: por la sandalia de oro regresa y se petrifica.
- Mayo Anta: fundador de Antamarca, hoy Andamarca.

El nombre Mayo que llevan estos hermanos es la alusión más explícita de la asociación de este mito con la simbología del agua.

En otro mito, expuesto por Osio (1977), se explica el origen de los apellidos andamarquinos y hallamos el de Quillas.

“... antes vivía una persona llamada Ñaupá Runa, que quiere decir hombre antiguo. Este hombre era salvaje y vivía en las Pinchas (acueducto subterráneo hecho de piedras labradas) que van de Chocapata a Panccapata...” (Osio, 1977).

Otro, en el mito de los Waris, de la laguna de Choclo Cocha, laguna grande en la puna de Guaytará, en la antigua circunscripción de Vilcashuamán, salen:



- Un puma: que representa a los chancas.
- Un perro: que representa a los huancas.
- Un huaman (águila) que representa a los Poq'ras.  
(Comunicación personal de Luis Miguel Glave, 1984).

Esta visión, agua, fuente de vida, parece que no sólo es una identidad del mundo andino, sino que también otras naciones, como las áreas selváticas (los Shuar), la manejan. Por ejemplo, Siro Pellizzaro, al analizar el mito de Tsunki, plantea: “La hermosa Tsunki, que sale de las profundidades de las aguas, mientras un cazador busca la lemucha perdida, no es más que la luna llena que se refleja en las aguas en una noche serena. La noche de luna es apta para inspirar un romance amoroso entre un cazador y la hija del agua” (Pellizzaro, S. 1979). Aquí el agua será vista como generadora de la vida y el amor para la reproducción del ser humano, el agua se personificará en una mujer.

Por todas estas consideraciones, las fuentes de agua llegaron a ser huacas principales de los Inkas y fueron incorporadas en el sistema de ceques, el “modelo” incaico de su organización religiosa, social, territorial y política (Sherbondy, J. 1982).

## **5.2. El Agua en los Mitos de Huarcocondo y Ttotora**

El elemento agua en estos mitos también cumple los roles que anteriormente hemos descrito, es decir, el agua se presenta en las etapas siguientes de los mitos.

### **5.2.1. Mito Inca Huamantica (Huarcocondo)**

#### **5.2.1.1. Texto I**

“... cuando los gendarmes ya estaban por agarrarlo al Inka, él se entró al agua de la laguna de Pichuisu y no salió más”.

#### **5.2.1.2. Texto II**

“... ya que el Inka estaba parado al lado de la laguna, el Inka se lanzó al agua caballo y todo y no apareció hasta hoy día...”.



### 5.2.2. Mito del Ccolla y la Ñusta (Ttotora)

“... la Ñusta, ... salió de la laguna con sus ovejas. “Y la Ñusta, de cólera, con sus ovejas se metió a la laguna de Ichuccocha o Ancas Ccocha, ... subterráneamente por el agua había caminado y quería salir a la altura de Uno Paccariq (donde sale el agua). Pero, cuando justo en ese lugar estaba saliendo... se quedó convertida en piedra”.

En el primer mito (Huarucondo), el Inka utiliza el agua como un escape a la presión exterior (“gendarmes” o “cuartel”), escape que en el primer texto va a tomar relieves de reencuentro armonioso con su madre o fuente de vida. Y en el segundo texto toma forma violenta (pareciera que el informante sugiere un suicidio).

Pero, en ambos casos, salvando las variantes, para el Inka Huamantica el agua es una vía de escape de la dominación extranjera, la injusticia, etc.

Otro aspecto que es preciso señalar, es que los informantes de los textos, tanto del uno como del dos, señalan que el Inka ingresó al agua y no salió “hasta hoy día” ¿Acaso queda la esperanza de que vuelva al Inka Huamantica? Si esto sucediese, este mito quizá estaría en la misma pista del mito Inkarry.

En el segundo mito (Ttotora), se subraya en forma clara las otras dos bondades del agua.

El agua es fuente de vida porque de ella la Ñusta con sus ovejas (bienes) y una vez que ensaya lo irrealizable: alianza, “compromiso” con el Ccolla, nuevamente retorna a las aguas de la laguna (su madre) y el ingreso, por más que la coyuntura es violenta (“cólera”), es armonioso (“se metió”).

La otra función de traslación se halla en el segundo mito, cuando la Ñusta, al ingresar a las aguas de la laguna, se traslada subterráneamente hasta Uno Paqariq; explica esto el conocimiento de rutas subterráneas del agua.

Los pueblos andinos antiguos habían observado las relaciones subterráneas entre un lago y los manantiales formados por filtraciones de agua (Sherbondy, J. 1982); en consecuencia, este fenómeno de la traslación de la Ñusta subterráneamente indicará que las aguas del río Ttotora son aguas de la laguna de “Ichuccocha” o “Ancascococha”.



Todas estas bondades que expresan los mitos sobre el agua las concentrará un mito narrado por don Isidoro Huamaní, natural de la región de Andamarca, Ayacucho, en 1971.

“Perú comienza en el lago Titicaca, que es el sexo de nuestra madre tierra y termina en Quito, que es su frente. Lima, dicen, es la boca y Cuzco su corazón palpitante, sus venas son los ríos. Pero Mama Pacha se extiende más y va muy lejos, su mano derecha será tal vez España. Lima es su boca, por eso ya nadie, ningún peruano, quiere hablar nuestra lengua” (Ortiz, R.; 1973).

Esto muestra que el andino va codificando simbólicamente la visión sobre su medio en cinco esferas distintas, pero inseparables de la realidad social.

- Individuo;
- Familia;
- Comunidad Inmediata o Regional;
- Comunidad Mediata o Nacional;
- Comunidad Total o Humanidad.

Esperamos que con las acotaciones precedentes hayamos aportado al debate para encontrar el contenido “simbólico-intuitivo” que la narración oculta.

## **6. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LOS PORTADORES DE LOS MITOS Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD**

Para abordar este punto nos apoyaremos en algunas precisiones y reflexiones que ya fueron expuestas anteriormente.

Soto nos da dos pautas para la codificación del informante. Cuando el sufijo es mi (o - m), el hablante expresa que su enunciado es de primera mano, que el juicio que emite se basa en su experiencia y, por ello, asume responsabilidad ante él.

Cuando el sufijo es si (o - s), el informante refiere algo basado en la autoridad de otras personas y que no es de su experiencia personal (Soto: 1976).

Otro tipo de codificación es la planteada por Efraín Morote



Best, quien sugiere tres variables en base a las actitudes que adopta el informante:

Primero : se produjo indudablemente

Segundo : pudo haberse producido

Tercero : no se produjo jamás.

Según los mitos transcritos en este trabajo, hallamos los siguientes resultados:

Policarpio Ccahua Quispe, de 47 años de edad, natural de Huarcocondo, comunero, con segundo grado de instrucción primaria, portador del mito Inka Huamantica, asume frente al mito la posición de no ser el testigo presencial, pero se basa en la autoridad de otras personas y adopta la posición de que sí se produjo indudablemente, esto lo muestra en los rasgos categóricos de su afirmación: "antiguamente había... que vivía... este Inka tenía... etc."

Martín Areccayce Nayhua, de 25 años de edad, natural de Huarcocondo, con quinto de secundaria, portador del mito Inka Huamantica, asume la posición de basarse en la autoridad de su abuelo, Casimiro Nayhua, que murió en 1978 a los 110 años, analfabeto. Para Martín, el mito pudo haberse producido; esto lo demuestran sus afirmaciones imprecisas, como: "ha podido ser... no sé cómo ha podido ver... ha podido tener".

Lucio Huamán Huamán, de 38 años de edad, natural de la Comunidad de Ttotora, con 3er. año de instrucción secundaria, se apoya en las palabras de autoridad de su padre, Jacinto Huamán, de 78 años, analfabeto, natural de la comunidad de Ttotora. Para Lucio, el mito pudo haberse producido, pues muestra temor de afirmarlo por sí mismo; en los niveles determinantes y más significativos del mito recurre a la imagen de sus padres; esto lo refleja cuando afirma: "según lo que me contó mi papá".

A estas alturas del trabajo es necesario reflexionar sobre la veracidad o no de los mitos y señalar sus valores.

Si bien es cierto que los mitos hablan por medio de símbolos, una condición de su eficacia es que sean creídos, para, de esta forma, ingresar en el mundo de la lógica andina.

Al ingresar a este mundo se verificará la autenticidad de los hechos relatados, que descansan en el testimonio personal. Este aspecto, ANSION lo plantea así "... el destinatario podrá evaluar



la veracidad de lo que escucha, de acuerdo al grado de confianza que le merece el narrador, y al nivel de confianza que tiene este mismo en la autenticidad de los hechos que cuenta (Ansión, 1982).

Pero lo esencial de los discursos míticos no es demostrar si sucedió o no efectivamente, sino la de prestarle atención y respeto científico; por cuanto el mito es el reflejo, si es que no la condensación, de la cosmovisión andina y la conciencia de los portadores. Esta atención es necesaria para afinar y agudizar más las metodologías de rescate, transcripción e interpretación del contenido simbólico-intuitivo que la narración contiene. Aquí radica el valor de los mitos.

## 7. CONCLUSION

En las páginas precedentes hemos expuesto aspectos generales y aspectos específicos del discurso mítico. Analizando todas estas expresiones observamos que, en el mundo cultural del hombre andino, el mito juega un rol significativo, como base exponente que explica su cosmovisión, y en ella el agua ocupa niveles sagrados (fuente de vida, caminos de traslación y puerta de escape de la sociedad andina).

Los discursos míticos, que varían según las circunstancias, muestran una estructura común básica, por lo que las fuentes actuales e históricas del mundo andino a consultarse deben ser largamente mayores que las logradas. Esto permitirá una verdadera reinterpretación de los mitos y de la visión y conciencia del hombre andino.

La ciencia debe prestarle mayor interés a la recopilación de los mitos, que vienen sufriendo una extinción irreversible. Ellos muestran, en el nivel de la tradición popular andina, una enunciación simbólico-intuitiva de una gran verdad que la historia debe consagrar y que de hecho consagra.



## BIBLIOGRAFIA

- ANSION, Juan  
1982 "Verdad y engaños en mitos ayacuchanos". *Allpanchis* No. 20 - Cusco.
- BALLON, Enrique y CAMPODONICO, Hermis  
1977 "Relato Oral y Organización Superficial" ("Aplicación metodológica"). *Allpanchis* No. 10 - Cusco.
- BURGA, Manuel; FLORES GALINDO, Alberto  
1982 "La Utopía Andina". En *Allpanchis* No. 20. Cusco - Perú.
- CACERES, Efraín  
1984 "Agua y Tecnología Andina: indicadores de predicción meteorológicos" *Boletín Idea* No. 18.
- CALVO, César  
1983 "De Adioses e Imprecaciones, Recordando a Scorza con César Calvo" Entrevista de Mario Campos. *La República* 3-12-83. Lima.
- DUVIOLS, Pierre  
1973 "Introducción" al texto de Ortiz Rescaniere: "De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú". Ed. Retablo de Papel. Lima.
- FUENTES, Carlos  
1969 "La Nueva Novela Hispanoamericana". Ed. J. Mortiz - México.
- GARCIA RAMOS, Juan Manuel  
1985 "Gabriel García Márquez": en *Historia de la Literatura Latinoamericana*; Fascículo 7, Ed. Oveja Negra - Colombia.
- GOW, David; GOW, R.  
1975 "La Alpaca en el mito y el ritual" en *Allpanchis* 8 - Cusco. Perú.



- LEVI-STRAUSS, Claude  
1968 "Antropología Estructural" Ed. EUDESA.
- MOROTE BEST, Efraín  
1984 "Sobre el Folklore". Discurso inaugural expuesto en el VII Congreso Nacional de Folklore en Cusco.  
1952 "La Mula". Revista Universitaria No. 102. UNSAAC. Cusco.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro  
1973 "De Adaneva a Inkarrí: una visión Indígena del Perú". Ed. Retablo de Papel. Lima.
- OSSIO, Juan M.  
1977 "Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca (Ayacucho, Perú)". *Allpanchis*, No. 10, Cusco.
- PELLIZZARO, Siro  
1979 "El Mundo del Agua y de los poderes fecundantes". Ed. Mundo SHUAR.
- SHAJNOVICH, M.I.  
1976 "Mitología y Filosofía Primitivas" 1976.
- SHERBONDY, Jeanette  
1982 "El Regadío, los Lagos y los Mitos de Origen". *Allpanchis* No. 20. Cusco.
- URBANO, Henrique  
1977 "Presentación: discurso mítico y discurso utópico en los Andes". *Allpanchis* No. 10. Cusco.  
1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes". *Allpanchis* No. 20. Cusco.
- VALCARCEL CARNERO, Rosina  
1976 "Clase Dominante y Mitología Andina" Ed. Saycope - Lima.
- VALLEE, Lionel  
1982 "El Discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui". *Allpanchis* No. 20. Cusco.