

# Sawasiray y Pituseray: Paisaje sagrado, ancestros, agua y fertilidad

## Sawasiray and Pituseray: Sacred landscape, ancestors, water and fertility

*Alejandro J. Ortiz Luna*

<https://orcid.org/0000-0002-9591-1661>

Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco

141855@unsaac.edu.pe

### RESUMEN

El presente trabajo es una mirada profunda e interdisciplinaria a las porciones de paisaje consideradas sagradas en la antigüedad, en particular en la región de Cusco. La identificación de las formaciones rocosas vinculadas con los Apu Sawasiray-Pituseray (Calca, Cusco), restos arqueológicos relacionados, el rescate de la memoria ancestral abordando conceptos de ancestros, el agua y la fertilidad de la tierra, permitieron comprender la concepción simbólica del paisaje natural y su relación con el entorno construido. Este caso de investigación considera que el estudio de los paisajes arqueológicos en los Andes prehispánicos requiere, por un lado, de una contextualización fuera de los cánones occidentales, y por el otro, del uso de un corpus ontológico que permita el análisis de conceptos y percepciones propias de la sociedad estudiada.

*Palabras clave:* Sawasiray y Pituseray, paisaje sagrado, ancestros, agua, fertilidad.

---

RECIBIDO: 24/02/2022 - ACEPTADO: 29/10/2022 - PUBLICADO: 16/12/2022

---

© Los autores. Este artículo es publicado por *Arqueología y Sociedad* del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) [<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>] que permite el uso, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada de su fuente original.

## **ABSTRACT**

The present work is a deep and interdisciplinary look at the portions of the landscape considered sacred in ancient times, particularly in the Cusco region. The identification of rock formations linked to the Apu Sawasiray-Pitusiray (Calca, Cusco), related archaeological remains, the rescue of ancestral memory addressing concepts of ancestors, water and fertility of the land, allowed us to understand the symbolic conception of the landscape nature and its relationship with the built environment. This research case considers that the study of archaeological landscapes in the pre-Hispanic Andes requires, on the one hand, a contextualization outside Western canons and, on the other, the use of an ontological corpus that allows the analysis of concepts and own perceptions of the society studied.

*Keywords:* Sawasiray and Pitusiray, sacred landscape, ancestors, water, fertility.

## **INTRODUCCIÓN**

Esta investigación se aborda desde la Arqueología del Paisaje (Anshuetz et al. 2001; Ashmore y Knapp, 1999; Tilley, 1994; David y Thomas, 2008) y sus implicancias teóricas, tomando en consideración la concepción del paisaje sagrado para los Incas, el espacio geográfico de Calca (Cusco) y las montañas cercanas. En este caso específico utilizo nuevas posturas que ya no conciben al paisaje como un espacio neutral y pasivo, en contraste con la Nueva Arqueología que le concedía al espacio y al territorio una realidad dada, un contenedor de los procesos sociales, es decir, un “telón de fondo” medible en términos objetivos y cartesianos (Vaquer y Gordillo, 2013). Nuevas investigaciones se alejan de tales conceptos e incorporan otros aspectos ignorados como percepción, vivencia, movimiento y temporalidad (Soler 2007; Gordillo, 2014). Estas nuevas propuestas entienden el paisaje en un sentido mucho más integral, superando la concepción del espacio como algo dado, estático, de orden solamente físico, reemplazándolo por una realidad social e históricamente construida, reconociendo su papel crítico en la dinámica social, siendo también un recurso para la creación y reproducción del poder (Tilley, 1996). Estos enfoques le conceden mayor importancia no solo a los vestigios materiales, sino a los inmateriales, visibles o invisibles que la actividad humana deja en el entorno, siendo abordados con mayor precisión y profundidad. El territorio entonces alberga determinadas entidades (naturales, históricas, monumentales, arqueológicas e ideológicas) (Ballesteros, Otero y Varela, 2005).

Los nuevos enfoques conceptuales y teóricos de la Arqueología del Paisaje sugieren que es imposible separar la práctica social del paisaje y su rol activo en la producción, reproducción y transformación social. La especificidad histórica y las relaciones entre sujetos y lugares son parte del contexto donde discurre la vida diaria (Thomas, 2001). Aportes teóricos propios de la Arqueología Postprocesual, consideran la multidimensionalidad del paisaje, articulando las dimensiones, ambiental,

social y simbólica para posibilitar su estudio (Criado, 1999). Cualquier estudio del paisaje en Arqueología puede dar mejores frutos si se reconoce primero la característica integral y lo inseparable del paisaje con respecto del constructo humano y cultural, los cuales ya no serán elementos aislados y serán estudiados integrando lo ambiental, social, político e ideológico del entorno (Ballesteros, Otero y Varela, 2005).

La Arqueología del Paisaje es una de las ramas más usadas por los arqueólogos para desarrollar estudios sobre la concepción del espacio en el pasado remoto. Esta especialidad evolucionó para cada ámbito y contexto de estudio (inglés, anglosajón, países nórdicos, europeos) con la ayuda de nuevos métodos y uso de avances tecnológicos (Arano, 2017).

Si se debe aplicar las perspectivas teóricas anteriormente citadas al estudio de las sociedades andinas, debemos tomar en consideración algunos puntos clave: primero, no debemos pretender alcanzar resultados semejantes a los obtenidos en otros países de occidente sin tomar en cuenta nuestro contexto social; segundo, debemos evitar contextualizar a las sociedades del pasado desde nuestra sociedad (moderna, postmoderna, capitalista, etc.), que va perdiendo la percepción del medio; tercero, debemos tomar en cuenta que toda sociedad se desarrolla dentro de una realidad particular, contextualizada por una serie de sucesos sociales, políticos y culturales que conjugan el paisaje; cuarto, el paisaje prehispánico de los Andes difiere totalmente del occidental y, al mismo tiempo, de los diversos paisajes de Sudamérica; y por último, una visión contextualizada de un determinado paisaje requiere del análisis de matices y conceptos propios de la sociedad que se pretende estudiar y deben ser analizados fuera de pautas occidentales. A partir de este manejo teórico podemos acercarnos un poco más a la interacción entre la naturaleza, sociedad y el simbolismo ligados al material arqueológico (Arano, 2017). En el ámbito andino, la extensa gama de paisajes requiere de una amplia gama de enfoques que analicen a profundidad el entorno construido y su relación con la topografía (véase Jennings y Swenson, 2018).

En el caso de la sociedad Inca nos hemos guiado de algunas reflexiones sobre el estudio del paisaje. Gose (1993) destaca las relaciones entre la arquitectura de asentamientos incas y rasgos del paisaje como: montañas, rocas, manantiales y cuevas concebidas como *wak'a*. Sugiere que las *wak'a* (sistemas de reliquias ancestrales y lugares de origen) fueron representantes materiales de la ideología, la base principal para la estructura política en los Andes e importantes contribuyentes en la consolidación del poder estatal incaico. Cada una de las *wak'a* definía un nivel de organización política; por un lado, estaban vinculadas al entorno natural y por otro, fueron foco de las relaciones de parentesco local y de la ritualidad agrícola. Su vínculo con el control del flujo del agua articuló una estructura política a través de la frontera entre la vida y la muerte, entre lo ritual y lo administrativo.

Dean (2010) añade al estudio de la arquitectura Inca, la integración directa de afloramientos rocosos y su relación con rocas sagradas independientes. Estas rocas reproducen siluetas, formas de montañas y otros rasgos del paisaje en el horizonte. Sugiere que los paisajes naturales inalterados son complementarios con el espacio construido. Esta relación es indicio de la importancia de elementos naturales de carácter sacro como entes vivos y su integración en lugares donde discurre la vida social. Su vínculo con el pueblo y el culto a los ancestros, proporcionaron la identidad étnica y la relación intrínseca con un determinado territorio. Los incas manejaron este conocimiento de acuerdo a sus intereses políticos y a través de estrategias religiosas y sociopolíticas, incorporaron los paisajes sagrados manteniéndolos vivos en la memoria de los pueblos. La autora sostiene que para comprender el significado de estas rocas se requiere verlas como las veían los incas: como animadas, sagradas y sensibles. Por último, señala que el estudio del paisaje sagrado parte del contexto en que estos elementos inalterados cobraron vida propia y jugaron un papel protagonista en el desarrollo de la historia Inca.

Kaulicke *et al.* (2003) estudian la relación entre rocas, tumbas y el agua como elementos recurrentes en los paisajes Incas; y el papel de los cerros como símbolos de conmemoración, organizados en oposiciones, en términos de parentesco como geográficos. Los Incas concebían al paisaje de una manera similar a su propia estructura social donde algunos elementos naturales como picos nevados o cerros podían transformarse en ancestros de linajes.

Kosiba y Bauer (2014) proponen que los caminos y *wak'a* de Cusco no apoyan la idea de un paisaje Inca unificado; estos implantaron fronteras sociales, diferenciando una percepción local de otra que experimentaban los foráneos. Kosiba (2017), con base en la anterior publicación, analiza el paisaje incaico en el corazón de Cusco a partir de la relación visual entre caminos, nuevas tierras y seres míticos. Sugiere que el Cusco Inca y su entorno no fueron experimentados como un sistema total, sino que la gente percibía los paisajes como una serie de lugares que solo constituían una tipología y narrativa coherente mientras se movían a lo largo de ellos. Este autor considera que, para poder experimentar el Cusco antiguo, se debe identificar la gama de paisajes indígenas e incaicos que le dieron forma.

De igual manera Sillar (2018) en el templo Inca de Raqchi (Cacha), resalta la ubicación de las estructuras y su relación con el entorno natural. Sugiere que el movimiento de las personas durante los rituales a través de los edificios, llevó a los participantes a visualizar características del paisaje ancestral.

Kosiba (2019) reconoce que hubo un proceso de generalización en la manera que se concebían las *wak'a* y se han tratado de identificar solo a partir de los elementos modificados del espacio, pero según los datos etnohistóricos estas podían ser estructuras que albergaron al Inca y a la nobleza, restos de acontecimientos, encarnaciones de personas, picos montañosos, piedras, campos, individuos momificados o lugares donde ya no se podía ver el Cusco.

Las anteriores reflexiones permiten abordar el paisaje y su concepción para los incas, abren la posibilidad de entender el espacio natural como un ente activo, relacionado a procesos sociales. Sus elementos no necesariamente fueron modificados por la mano humana sino integrados directa e indirectamente.

Por otro lado, la importancia del *Apu* como la deidad o espíritu que habita en los picos nevados y montañas, es bien conocida en las sociedades andinas, esta entidad se encarga del control de los fenómenos meteorológicos y del recurso hídrico, asociado a lo subterráneo, se le considera dueño de los animales y plantas, de su fertilidad y procreación. También era poseedor de una marcada influencia y vínculo con las comunidades humanas, mediada por actos de reciprocidad a través ofrendas y sacrificios (Allen, 1988, 1997; Anders, 1986; Bastien, 1985; Earles, 1969; Farve, 1967; Gose, 1994; Isbell, 1978; Martínez, 1983; Reinhard, 1985).

Es interesante destacar que, si bien las montañas habrían tenido un valor simbólico y religioso para los incas, la montaña puede o no albergar remanentes culturales o arqueológicos en la cumbre. De hecho, la mayoría de santuarios en la cumbre de montañas que superan los 5 000 m.s.n.m. se han registrado al sur del territorio Inca (Besom, 2000; Castro y Aldunate, 2003; Reinhard, 1985; Schobinger y Cerutti, 2001; Vitry, 2006, 2007). Entonces, las formas en que se manifestaban arqueológicamente estas creencias en el territorio central Inca son más difíciles de discernir.

Si bien Bauer (2000) y Zuidema (2011) han estudiado la relación entre las cumbres cercanas al Cusco, como Huanacauri o Wanakaure y otras, con el calendario estatal y festividades como el *warachikuy* (entre otras ceremonias), debe comprenderse cómo otras montañas de la zona nuclear cusqueña estaban integradas dentro del aparato religioso Inca, las formas de apropiación y de sacralización del paisaje en el ámbito local.

Si en el estudio de los paisajes arqueológicos se busca entender el ámbito relacional entre elementos construidos y naturales, no podemos realizar interpretaciones sin entender a cabalidad la importancia simbólica y el papel social que tuvieron tales elementos, más aún si no contamos con un corpus de conocimiento que ayude a realizar el trabajo. Si en la práctica e investigación arqueológica se deben abordar estos temas, será necesario empezar a “desempolvar” estas relaciones incorporando explícitamente conocimiento de cosmovisiones no occidentales disponibles en los documentos de los siglos XVI y XVII, en la data etnográfica y en prácticas que dieron forma al registro arqueológico.

En el caso de esta investigación resaltan hechos interesantes: primero, los *Apu* Sawasiray-Pitusiray fueron las únicas montañas dibujadas y/o pintadas en los documentos cronísticos, su importancia etnohistórica-etnográfica es mucho más significativa con respecto a otras; segundo, estas montañas no fueron abordadas como elementos importantes del contexto socioambiental de los incas; y tercero, existe una polémica identificación de los rasgos del paisaje (rocas, montañas o picos) que

se vinculan con estos topónimos en la confusa información geográfica subyacente en cartas nacionales y en geoservidores como del MINAM, Google Earth, SIGDA, SERFOR, OEFA e INDECI. Estos hechos han estimulado el desarrollo del presente trabajo, el cual pretende no solo aclarar estos aspectos, sino rescatar una memoria ancestral hasta hoy perdida que a futuro servirá en el estudio y la comprensión del paisaje prehispánico de Calca (Cusco). Para emprender esta tarea hemos realizado una exhaustiva revisión bibliográfica, recolección de datos (etnohistóricos, etnográficos, arqueológicos y geográficos) y la correlación de los mismos mediante una triangulación metodológica para determinar qué elementos naturales y arqueológicos se encuentran vinculados e interpretar la dimensión simbólica del paisaje.

## **UBICACIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO Y GENERALIDADES**

El área de estudio se encuentra ubicada en un segmento de la cordillera oriental de los Andes surcentrales (figura 1), al noroeste de la ciudad de Calca, en el distrito y provincia de Calca, Cusco. Regionalmente la zona de Calca y alrededores se localiza en el borde suroeste de la Cordillera Oriental. La ciudad de Calca posee una altitud aproximada de 2910 m.s.n.m.; las cumbres aledañas alcanzan desde 5000 – 5818 m.s.n.m. El acceso a la ciudad de Calca se realiza mediante la carretera principal asfaltada Cusco-Pisac-Calca-Urubamba, con un recorrido aproximado de 50 km y un tiempo aproximado de viaje en camioneta de una hora.

En la moderna ciudad de Calca se planificó y construyó un asentamiento Inca, atribuida a la administración de Huáscar y que tuvo un papel importante durante el levantamiento de Manco Inca. Las crónicas y documentos del siglo XVI, como los registros y excavaciones arqueológicas, han determinado un plan de distribución urbana definitivamente Inca, sugiriendo un lugar de residencia de élite (Estrada, 1992; Farrington, 2013; Rostworoski, 1960). A lo largo de la carretera Calca-Lares se emplazaba un camino prehispánico y se encuentran otros sitios arqueológicos ubicados en la quebrada y microcuenca del río Qochoq, como Calispuquio y Ancasmarcha. Gonzales Corrales (2003) realiza prospecciones en este sitio y en el valle de Lares, dando a conocer la existencia de otros sitios arqueológicos como Antawalla, Choquecancha, Inkaraqay, Saqsayhuaman, Pintalala, Lariraqay, con materiales cerámicos de estilos Killke, Lucre, Inca y colonial. Otros sitios en estas zonas son: Qoriwayrachina, Llancho, Machuwasi, Llantusaya, Totorá, Kullo Kullo, Perqaska Qasa, Puqro Kancha. Se trata de sitios conectados a través de un tramo de camino prehispánico que articulaba el Valle Sagrado con la zona de ceja de selva y la selva profunda, siendo un espacio antiguo de comunicación (figura 2).

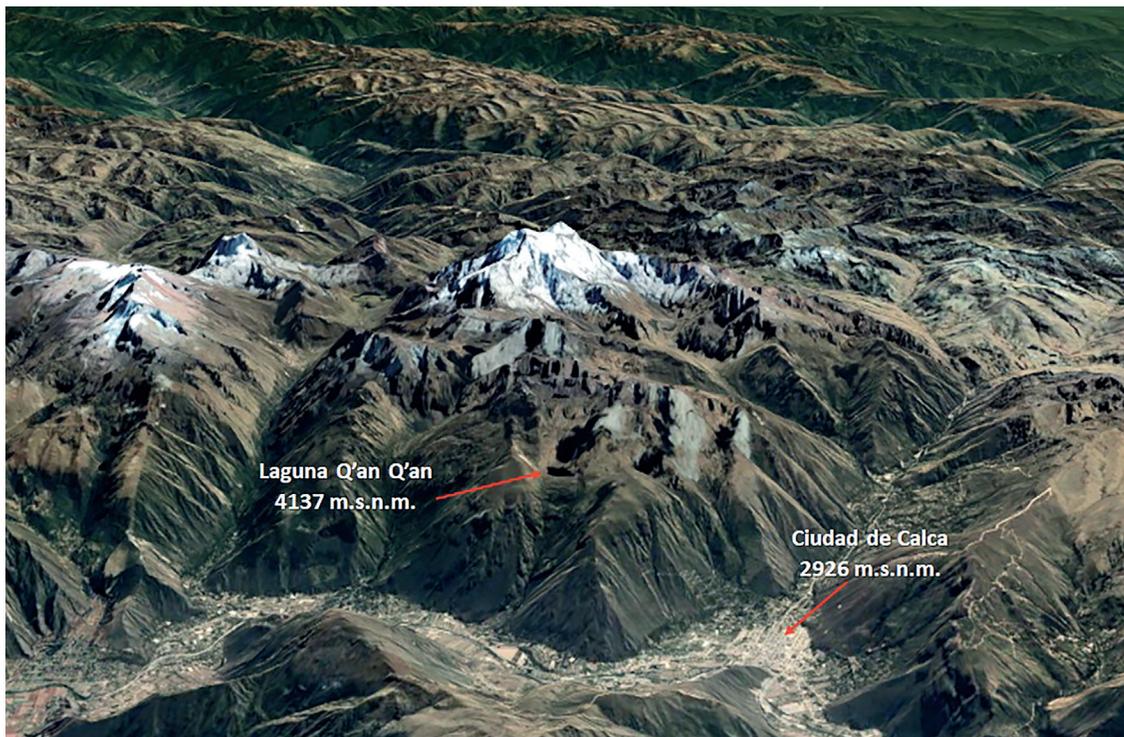


Figura 1. Área de estudio. Se divide la ciudad de Calca y el paso a las tierras bajas (Google Earth 2020).

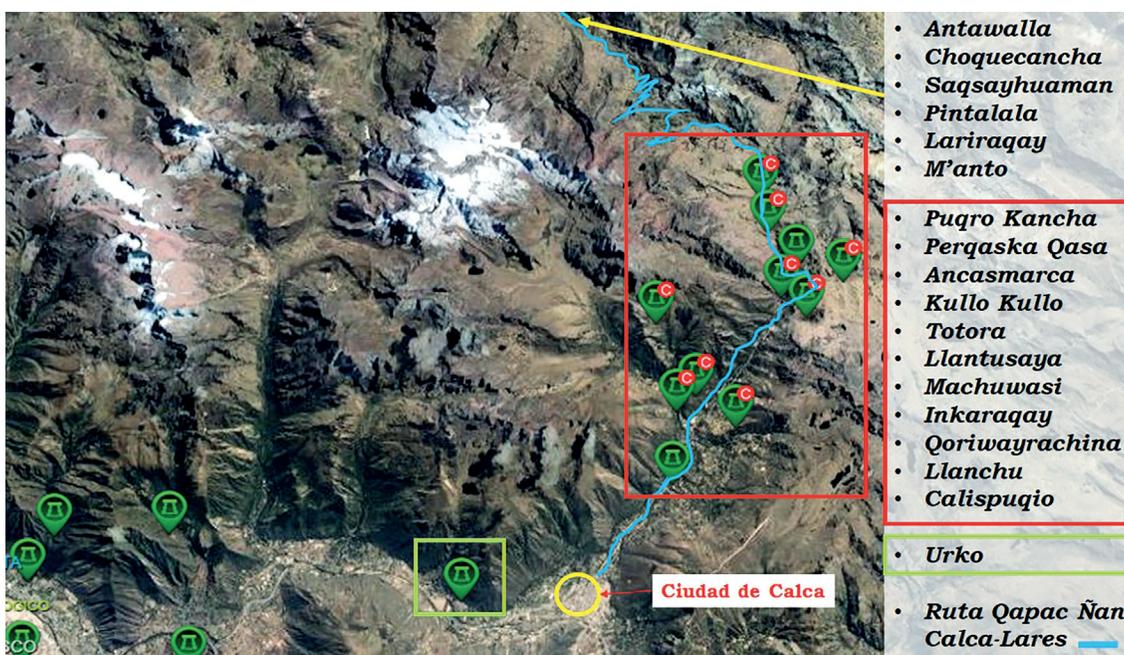


Figura 2. Calca, el área circundante y los sitios arqueológicos emplazados en el espacio inmediato (geopatrimoniocusco.pe).

## LA IMPORTANCIA DE SAWASIRAY-PITUSIRAY EN LA DOCUMENTACIÓN ETNOHISTÓRICA

Los datos etnohistóricos ofrecen una información esencial para la comprensión de un paisaje sacro y simbólico, escenario mítico cuya importancia fue perdiéndose. Es Cristóbal de Albornoz (visitador general de idolatrías, vicario, provisor de la ciudad de Cusco y canónigo general de la catedral del Cusco) quien refiriéndose a Calca y las zonas aledañas, identifica por primera vez una *wak'a* o cerro nevado importante con el nombre "Sauasiray". Su "Introducción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas" es una relación de extirpación en la cual se reúnen nombres y ubicaciones de las *wak'a* de las provincias que visitó, entre ellas Cusco y el valle de Calca (Duviols, 1984). "Sauasiray, guaca cerro nevado y Cayto guanacauri" es una peña en el cerro Cayto.

Fray Martín de Murúa (1590), un religioso mercedario, recopiló un mito relacionado a Calca y a las montañas aledañas. En él cuenta la historia de un amor entre una *aqlla* del Sol y un pastor del rebaño del Sol. El desenlace de esta historia constituye la unión de ambos y su petrificación en dos cerros o en dos monolitos de roca en las montañas de Calca:

"No muy lejos de la ciudad del Cuzco, que son **unos cerros llamados Saua Siray y Pitusiray**, que están junto a los pueblos de **Guayllabamba y Calca**, en que dicen se convirtieron un pastor, por nombre Acoitapia, y una ñusta de las que estaban consagradas al Sol, llamada Chuquillanto, y lo tienen por tradición. En esta **cordillera y sierra nevada, que está encima del valle de Yucay** (cuatro leguas del Cuzco), famoso por sus muchas huertas y recreaciones llamada **Saua Siray**, guardaba el ganado blanco del sacrificio, que los Yngas ofrecían al Sol. Un indio natural de los Lares, llamado Acoitapia [...]

[...] entre sueños oyesen gran ruido, se levantaron, tomando ella una ojota en la mano, que la otra traía calzada en el pie, y queriendo otra vez huir, mirando a la parte del pueblo de Calca, el uno y el otro fueron convertidos en piedras. **Y el día de hoy se parecen las dos estatuas desde Guaylla Bamba y desde Calca y de otras muchas partes, y yo lo he visto muchas veces.** Llámase aquellas sierras Pitu Sira, y éste fue el fin de los amores de los dos amantes Acoitapia y Chuqui Llanto, los cuales los indios celebran y refieren, como cosa sucedida en tiempos antiguos, con otras fábulas que también cuentan." (Murúa, 1987, p. 41, énfasis agregado).

El mito es anterior a la llegada de los españoles. Los residentes del Cusco y Calca lo conservaron a través de la tradición oral. En 1970, Alfonsina Barrionuevo fue informada de la existencia continua de este relato entre las comunidades del Valle Sagrado (Houtrouw, 2019).

Es el mercedario Murúa quien con la recopilación de este mito deja en claro que no solo se trata de Sauasiray como *wak'a*, sino también Pitusiray. Enfatiza que se

trata de una pareja petrificada convertida en estatuas y/o en cerros. Parte del manuscrito de Murúa se ilustran fina y bellamente con pinturas en acuarela que le son atribuidas a Felipe Guamán Poma de Ayala, quien mantuvo relaciones cercanas con el fraile mercedario (Houtrouw, 2019). En estas pinturas se ha plasmado la geografía calqueña y, por su importancia simbólica, son las primeras montañas en ser retratadas en los Andes (figura 3).

Guamán Poma de Ayala pudo haber comenzado a escribir su “Nueva Cronica y buen gobierno” muchos años antes, aproximadamente por 1570 - 1580. Aquí reúne información importante sobre *wak'a* generales de los cuatro suyos. Entre las “huacas mayores del Antisuyo” considera a Sawasiray, Pitusiray, Achapaya, Qañaqway, Aputinya, entre otras. Lo interesante es que no escribe nada sobre el mito de *Acoytapia* y *Chuquillanto* que él ilustró para el mercedario Murúa, sino que resume la información de la siguiente manera:

“Sacrificauan [los] **Ande Suyo al serro y uaca ydolos de Saua Ciray, Pitu Ciray** con dos niños y conejos blancos y coca y mullo [caracol] y plumas y zanco,



Figura 3. Ilustraciones del mito de Chuquillanto y Acoytapia. Se muestran las montañas y el espacio donde discurre la historia (Houtrow 2019, fig. 4; Astuhuaman, 2013, fig. 03).

sangre de carnero. Otro tanto hazían con otros muchos ídolos y uacas que auía, que por prulixidad no la pongo.” (Guamán Poma, 1993, p. 269, énfasis agregado)

Guamán Poma de Ayala resume demasiado la información sobre Sawasiray y Pitusiray. Por una parte, refiere al cerro o montaña y, por otra, a las “uaca ídolos”. Esto es importante porque se le ofrendaba tanto al cerro en general y también a los ídolos que añade en su dibujo, cuyas características muestran que se encontraba familiarizado con el lugar (Duviols, 1967). En el dibujo representa a los “ídolos” Sawasiray, Pitusiray y un tercer elemento antropomorfo (figura 4).

Guamán Poma de Ayala vuelve a escribir sobre estas montañas e ídolos en el capítulo “hechiceros y pontífices”, donde hace un recuento de las huacas que sacrificaba el Inca: “... De los Ande Suyos y del Ynga: Uana Cauri, **Saua Ciray, Pitu Ciray**, Acha Palla, Canacuay, Apo Tinya.” (Guamán Poma, 1993, p. 190, énfasis agregado)

Y al referirse a las *wak'a* del Ande suyo, el cronista añade “y del Inga” recalcando propiedad o importancia. Por último, mientras describe a los sacerdotes y hechiceros en otro capítulo vuelve a rescatar la memoria de estas montañas como *wak'a* mayores, es decir, que tenían una especial importancia para el Inca:

“Los hichezoros que fueron como **canónigos en las uacas mayores como Saua Ciray, Pitu Ciray**, Ausan Cata, Coro Pona, Suri Uilca, Quichi Calla, todos los bolcanes deste rreyno, seruían asalariados y pagados estos hichezoros de los Yngas.” (Guamán Poma, 1993, p. 198-199, énfasis agregado)

La fuente de información sobre religión andina de Guamán Poma de Ayala la obtuvo a través de su relación con Cristóbal de Albornoz. Rolena Adorno ha señalado influencias de la “Instrucción” de Cristóbal de Albornoz en la “Nueva Corónica”. Así, la “Instrucción” de Albornoz puede haber sido una de las fuentes para el capítulo “Ídolos guacas” de Guamán Poma. (Duviols,

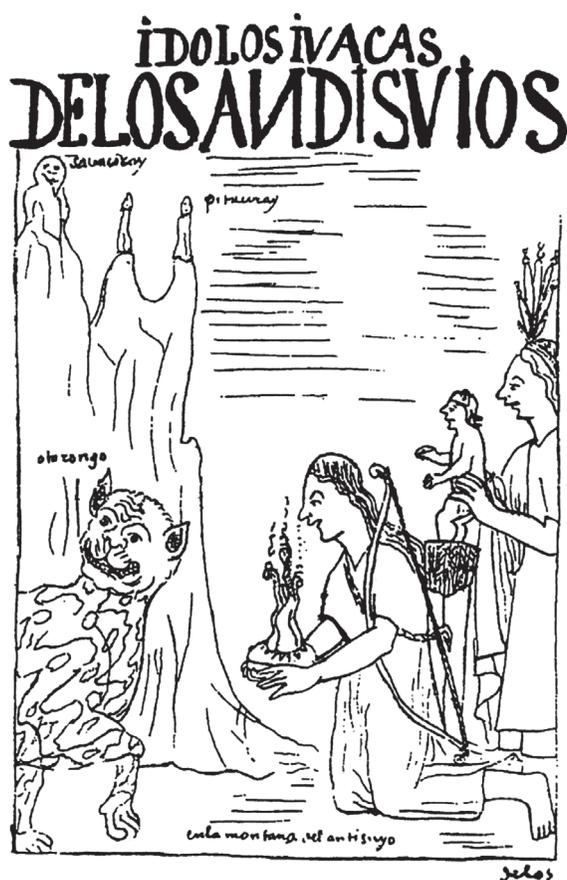


Figura 4. "Ídolos Ivacas de los Andisvivos, Sawasiray - Pitusiray" (Guamán Poma, 1994).

1984). Como él mismo lo señala: "**Todo lo dicho de los hechiceros lo vide cuando el señor Cristobal de Albornoz**, uecitador de la santa yglesia, castigó a muy muchos yndios. Fue muy cristiano jues, castigaua a los padres y a todos". (Guamán Poma, 1993, p. 202, énfasis agregado).

Es muy probable que Guamán Poma de Ayala haya tenido información empírica y directa sobre *wak'as* y procesos de extirpación en Cusco como parte del equipo de Cristóbal de Albornoz. El dibujo y la descripción que hace sobre el culto de esas montañas abre la posibilidad que el cronista haya subido a estas montañas y se familiarizó con la geografía del lugar (figura 5). Muchos datos pueden haber sido recogidos por este medio y también de su propia experiencia en los procesos de extirpación.

En la "Relacion de antigüedades deste reyno del Piru" (1613) de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua, se recoge también la importancia de las montañas Sawasiray-Pituisiray. La estructura cronológica e ideológica de este documento corresponde a una visión teológica cristiana de la historia del Perú, construida como un tramo histórico religioso del cristianismo, siendo también a su vez una refutación de creencias autóctonas (Duviols, 1986). Pachacuti Salcamaygua relaciona el ciclo mítico de los hermanos Ayar con las montañas de Sawasiray-Pituisiray. Después de narrar las peripecias de Manco Capac y sus hermanos en estas montañas, refiere que dos de ellos quedaron convertidos en piedra por un "bulto de persona" o ancestro local:

"Y despues se bajo hacia Collcapampa, y con sus hermanos juntos, desde el pueblo de Sanuc, **les bio desde lejo vn bulto de persona**, y corrio uno de sus bermanos, (...) Y el dicho Mancocapac, como su hermano tardo tanto, enbio a su

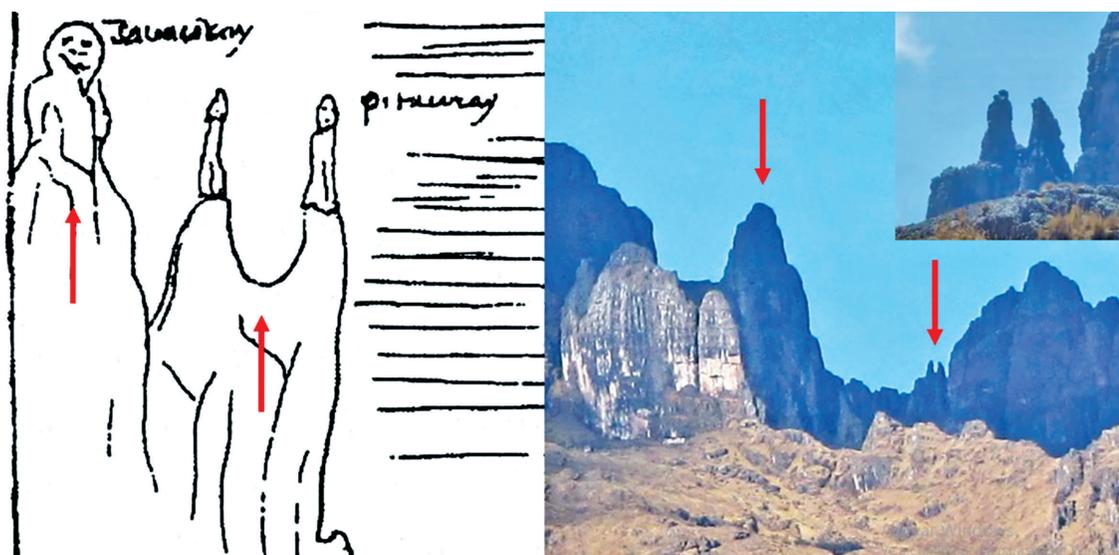


Figura 5. Formaciones rocosas en la montaña Sawasiray-Pituisiray. Comparación entre el dibujo de Guamán Poma de Ayala y la realidad geográfica de la zona. Elaboración propia. Fotografía: Miroslav Rajter.

hermano para que lo llamase; y lo mismo se quedo el vno y el otro, ojeado dequel uaca de Sanuc. Y por el dicho Mancocapac viendo quel vno y el otro se tardaban tanto, bino con gran enojo en donde hallo a los dos hermanos ya medio muertos (...) Andad, que abeis alcanzado gran fortuna, que a este tu **ermano y ermana** lo quiera gozar, porque si pecaron gravemente pecado carnal, **y asi conbiene que este en el lugar donde estubiere yo; el qual se llamaria pituciray, sauasiray.**” (Pachacuti, 1993, p. 195-196, énfasis agregado)

La petrificación de personajes míticos también es parte de la trama de la versión de Pachacuti. Curiosamente el autor indica que se trata de tres elementos petrificados: por un lado, la *wak'a* de Sañuc y, por otro, la pareja, la cual era símbolo de pecado carnal o del infierno. Las intenciones de Pachacuti parecen dirigirse a una refutación y destrucción de creencias prehispánicas en torno a dos elementos ideológicos y religiosos que consideraba “nocivos” en su época: la *wak'a* de origen Wanakaure y Sawasiray-Pitusiray. Expulsa el contenido andino de culto a los *Apu* y los ancestros sustituyéndolo por una fábula de moraleja cristiana. La obra de Pachacuti se define como un arma de conquista ideológica (Duviols 1986). La información de Pachacuti Yanqui confirma la importancia de los *Apus* Sawasiray-Pitusiray en el pasado prehispánico al igual que los cronistas y eclesiásticos citados.

## EL SIGNIFICADO DE SAWASIRAY-PITUSIRAY EN LA DOCUMENTACIÓN ETNOGRÁFICA

En la documentación etnográfica, Sawasiray y Pitusiray son importantes entidades, espíritus benefactores de los productos agrícolas que se relacionan con la fertilidad de la tierra, la maduración de los frutos, la siembra y la cosecha. El culto a estas entidades sobrenaturales se encuentra muy difundido; se les llama “Los espíritus de las plantas alimenticias” y cumplen un papel importante en el ciclo agrícola de comunidades campesinas en las provincias de Chumbivilcas, Espinar y Calca, en Cusco, y en los departamentos de Puno y Apurímac (véase Roel, 1966; Gose, 1994; Sawasiray-Pitusiray, 2006; Rozas, 2007; Thornton, 2011; Carlos, 2015; Peñalva, 2017). El maíz es el producto que frecuentemente se relaciona a estos espíritus. Se dice que son guardianes del maíz en todo el sur de los Andes peruanos. Los campesinos de la comunidad de Huaquirca (Antabamba, Apurímac) reconocen una codificación de colores relacionada a la identificación de estos espíritus, donde *sawasira* es el maíz blanco y *pitusira* el de color amarillo. Este tipo de combinación de colores se relaciona al concepto de *yanantin* (pareja), como el *misha* (rojo-blanco) y *alka* (negro-blanco) (Gose, 1994). Se utiliza los vocablos *sawasira-pitusira* o *pitusira-sawasira* como nombre ritual del maíz y de estas nociones se desprenden modelos de relación (véase Sánchez y Golte, 2004).

Para otras comunidades no solo el maíz se relaciona con estas entidades, sino también la papa. En Apurímac, las comunidades de Colca, Challhuahuacho, Tambovamba, Mara, Coyllurqui (en Cotabambas) y Cconchaccota (en Grau) realizan ri-

tuales agrícolas denominados “Pitusiray-Sawasiray Wanka” en agradecimiento a la *pachamama* durante la siembra de papas. Antolín Chipani Lima (natural de Cotabambas) me relató que las comunidades previamente citadas reconocen a las montañas míticas Sawasiray-Pitusiray (Calca, Cusco) como las proveedoras de la fertilidad relacionadas con la productividad de la papa que cultivan.

En Ch’isikata (Espinar, Cusco), Cochac-Despensa (Cotabambas, Apurímac), Pampa Corral (Calca, Cusco) y Rayampata (Calca, Cusco), las ideas vinculadas a estas entidades sobrenaturales se relacionan con el nombre ritual de la papa. Es en Ch’isikata, comunidad de agricultores de papa, donde se puede entender mejor esta relación. “Sus majestades”, como les llaman, son las encargadas de atrapar la potencia reproductora de la papa y son consideradas guardianas de este tubérculo (Carlos, 2015).

Estas entidades sobrenaturales han sido claramente identificadas por muchos campesinos con los dos picos gemelos de Calca, una pareja pétrea que corona la cima de la comunidad de Calca (5818 m.s.n.m) (Gose, 1994) (figura 6). Estas montañas son indispensables para el ciclo agrícola de muchas comunidades, pues se les otorga un papel fundamental en la fertilización de la tierra después de la cosecha. En el mes de agosto son invocadas y ofrendadas para poder revitalizar la fuerza de la tierra; por ejemplo, en Livitaca (Chumbivilcas, Cusco) se realizaban rituales nocturnos con el nombre de *Pitusiraypaq*, que son ofrendas a Sawasiray-Pitusiray, “los espíritus de las plantas alimenticias” (Roel, 1966).

Comunidades muy alejadas del Cusco como Ch’isikata y Cochac-Despensa ofrendan a estos espíritus y lo hacen en sitios especiales vinculados con elementos de la

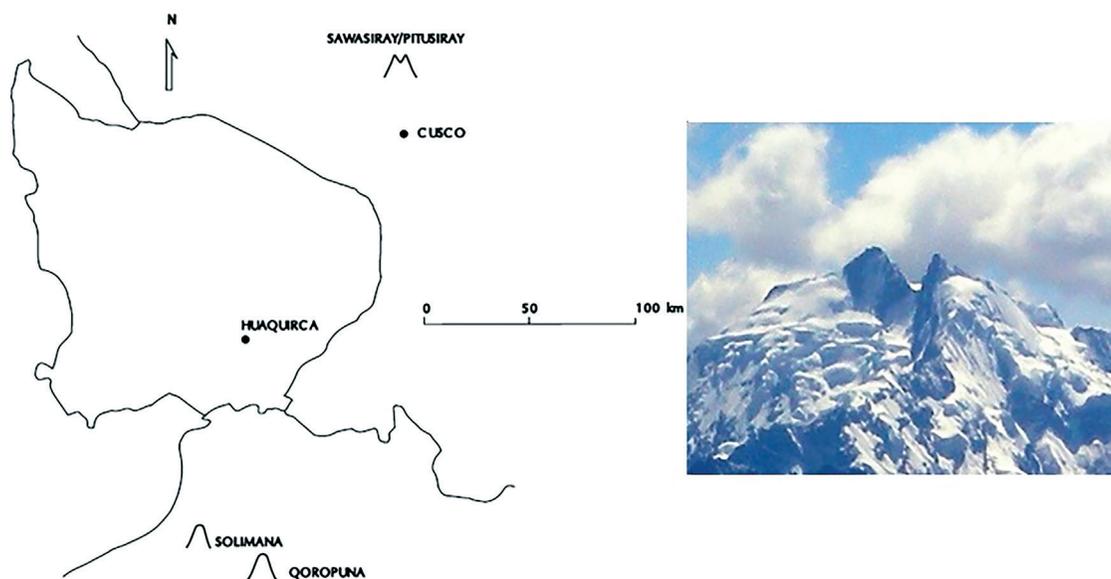


Figura 6. Plano de la ubicación de la comunidad de Huaquirca, con respecto a las montañas tutelares que consideran más importantes (Gose, 1944: fig. 13).

geografía local (lagunas, cerros); dos torres o dos casitas son su lugar de residencia. También se les relaciona a dos cerros juntos. (véase Carlos, 2015; Peñalva, 2017)

Las dos entidades, Sawasiray y Pituisiray, son consideradas como una sola, es la unión o *tinku* entre opuestos complementarios, varón y mujer. Este concepto refleja la unidad y la totalidad. Existe un nexo entre los vocablos Sawasiray-Pituisiray y su relación con el *tinku* sexual; así son identificados, como dos picos nevados o dos mazorcas unidas (Valderrama y Escalante 1975, Sánchez y Golte 2004, Sánchez 2006).

Sawasiray y Pituisiray tienen una acción protagónica en el *tinku*, haciendo posible la conjunción de los mundos, tanto el de arriba como el de abajo. Además, el enlace o *tinku* sexual de estas deidades montañas garantiza la fertilidad y el acceso a recursos como tierra y agua. La petrificación de estos ancestros eterniza e instituye un orden social determinado (Sánchez, 2006).

Esta dualidad opuesta y complementaria ha sido considerada por investigadores como principio de la organización social de las culturas andinas que fundamentaron su ideología utilizando el modelo dual opuesto-complementario denominado *yanantin*. Los opuestos son interdependientes, pero unidos entre sí por intercambios recíprocos de naturaleza simétrica y asimétrica. Estos principios están subyacentes en la organización social, política y ritual; también en representaciones diádicas, clasificatorias como simbólicas (masculino-femenino, noche-día, Sol-Luna), subyacentes en los mitos, los rituales y la iconografía de muchas sociedades andinas (Golte, 2009; Hocquenghem, 1989; Isbell, 1976; Núñez del Prado, 1974; Platt, 1976).

La mitología de Sawasiray-Pituisiray también se vincula a creencias y ritos del agua. El mito de Sawasiray-Pituisiray es parte importante en la cosmovisión de la comunidad de Rayampata en Calca, la cual se ubica en las faldas de estas montañas y tiene equivalencias con los registros etnohistóricos que tratamos anteriormente. El mito trata del amor imposible entre una *ñusta* (Paukarilla/Pituisiray) y un campesino pobre (Sawasiray/Uska Paukar). Ambos encuentran imposible su unión, porque el padre de la *ñusta*, el Inca Urko Waranka, encuentra en Rumi Maqui a la pareja indicada. Para llegar a una decisión pacífica se declara que quien pueda traer el agua al pueblo de Urko ha de casarse con la princesa. Ganó Rumi Maqui, quien hizo un canal de agua desde la laguna de Q'an Q'an. Pero antes del matrimonio, Sawasiray y Pituisiray se fugan y tratan de escalar los altos nevados para llegar a Lares. En medio de la noche, durante una tormenta fuerte, los dioses los convierten en piedra. Esta versión del mito muestra ligeras variaciones en muchas comunidades de Calca. Los cuerpos petrificados de esta pareja forman los *Apu Sawasiray-Pituisiray*. Se relacionan a dos monolitos que son adorados por la gente de Rayampata (registrados por Guamán Poma de Ayala) y son marcadores territoriales (linderos). Estas formaciones geológicas, así como la laguna, son parte del paisaje cultural de Rayampata y de otras comunidades en Calca y fuera del Valle Sagrado. Por último, este paisaje tiene una connotación mágica y de encantamiento (Thornton, 2011).

Los trabajos etnográficos han rescatado parte de una memoria ancestral que vincula “los espíritus de las plantas alimenticias” con los *Apu* Sawasiray-Pituisiray y nos ofrecen un mejor panorama para entender la dimensión simbólica subyacente en estos espacios geográficos significativos. Las formaciones rocosas unidas revelan la conexión de los mitos en torno a los incas, vinculados con determinados lugares sagrados, los cuales son ancestros, dueños del agua y fuentes de fertilidad. Pero esta riquísima información se ha ido perdiendo a través de los siglos.

A menudo se creía imposible que pueblos y comunidades fuera del Cusco puedan invocar a los *Apu* de estos territorios, ni los *Apu* Salqantay y Ausangate gozan de tal prestigio. Sawasiray y Pituisiray fueron parte de un culto bastante difundido vinculado especialmente al estado Inca. En la tradición oral de comunidades campesinas del sur del Perú, la jerarquía de estas montañas-*Apu* se extiende de manera regional e interregional como debió estarlo en la época prehispánica. Estos saberes sirven para entender la supervivencia de simbolismos especialmente relacionados a hitos geográficos que evocan mitos fundacionales y a *wak'akuna* importantes de los incas.

### **PICOS NEVADOS, ROCAS Y SIMBOLISMOS: ANCESTROS, AGUA Y FERTILIDAD**

En muchas partes de la cordillera andina se han identificado diversas formaciones rocosas (picos nevados, montañas y rocas) concebidas como ancestros transformados o petrificados; casi siempre son una pareja de amantes. Existen muchas variantes de este mito con elementos análogos relacionados con conceptos de agua, dualidad, petrificación y *tinku* (véase Sánchez, 1992; Carrión, 2005). El vínculo entre los ancestros y el agua ha sido un componente importante de la religión y la política de los incas cuyos antecedentes se podrían encontrar tanto en Pikillaqta como en Choquepujio. La sociedad Wari habría manejado conceptos de ancestros y *wak'a* de una manera muy parecida a los incas. Dicha manipulación política, cooptación de parentesco ficticio, culto a los ancestros, rocas-*wak'a* y adquisición de agua funcionaron para adjuntar y gobernar las sociedades de los territorios anexados, y tales elementos fueron heredados por los pueblos de la región del Cusco (McEwan, Gibaja y Chatfield, 2005).

Existe un paralelismo entre el simbolismo de las momias de élite, o *mallikikuna*, y las montañas nevadas, que eran concebidas de forma similar a la estructura social. Ambos eran responsables de mantener el aprovisionamiento del agua y la fertilidad. Las ceremonias de culto a los ancestros y culto a las montañas eran parte importante de la religiosidad Inca. Las montañas conformaban los orígenes del linaje de donde descendían los ancestros de los grupos sociales. Esta es una idea frecuente en la política Inca que se vincula con la misma concepción del paisaje. Los significados de ancestralidad, agua y fertilidad plasmados en el espacio eran manejados para obtener derechos sobre el territorio y están presentes en los mitos, en la data etnográfica y en la ubicación de muchas estructuras funerarias.

Al igual que Sawasiray y Pituseray, llama la atención la concepción dual de otros picos nevados como el caso de Pariacaca (conformado por dos picos próximos entre sí), como también Coropuna y Solimana, que se encuentran relacionados complementariamente (véase Gose 1994). Por ejemplo, el vínculo toponímico de Machupicchu y Waynapicchu, y su cercanía, componen un espacio dual que es percibido desde otros lugares. Otro caso interesante es el de Waqrapukara. En la cima de este sitio arqueológico se ubican dos formaciones rocosas próximas entre sí, visibles desde muchos lugares. Al parecer, las características duales de rocas y picos nevados eran consideradas importantes para los incas y otras sociedades andinas (figura 7). Estas eran significativas, al igual que la unión de dos ríos o la confluencia de corrientes, vinculadas a la idea del *tinku* o la unión de los opuestos como principio de lo existente, y constituyen una característica topográfica de alto valor simbólico.

Gracias a la metodología de nuestro estudio hemos identificado a las formaciones rocosas que se vinculan con Sawasiray y Pituseray tomando las referencias de Guamán Poma de Ayala, Fray Martín de Murúa y los datos etnográficos (figura 8). Por un lado, Murúa indica que Sawasiray-Pituseray eran dos cerros y, por otro lado, que son



**Figura 7. Picos nevados y rocas duales que componen importantes espacios sacralizados, tanto para los incas como para otras sociedades: (A) Pariacaca, (B) Coropuna-Solimana, (C) Waqrapukara (todo el derecho a sus autores) y (D) Sawasiray-Pituseray.**



Figura 8. Apu Sawasiray-Pituisiray (5818 m.s.n.m.) y los ídolos (4991 m.s.n.m.) que se identifican a partir de los datos recabados.

unas estatuas de piedra. De igual forma, Guamán Poma de Ayala indica que se adoraba tanto al cerro como a la “uaca yóolos”, dejando en claro que eran dos parejas que se identificaban con estos espíritus. Si bien hoy en día existe una confusión con los topónimos mencionados para denominar algunos cerros de la zona, el análisis de los datos permite reconocer las formaciones rocosas consideradas sacras en el paisaje circundante de Calca (figura 9). Los Apus o espíritus Sawasiray-Pituisiray, se vinculan con dos picos (5.818 m.s.n.m) y dos rocas muy próximas entre sí (4991 m.s.n.m.).

El interesante trabajo de Golte y Sánchez (2004) abre la posibilidad que en el pasado prehispánico existieran concepciones similares o análogas a Sawasiray-Pituisiray para otros periodos o territorios, permitiendo comprender la concepción del paisaje y el valor simbólico de montañas con características similares. Dentro de algunos curiosos descubrimientos en el Museo de Berlín, ambos autores comparten un ceramio escultórico o vasija mochica (VA 17833) (figura 10). Si bien pertenece claramente al Moche IV y muestra una semejanza genérica con las representaciones de montañas moche, no parece representar un ambiente costeño. Es visible que las dos montañas forman una pareja algo desigual, la figura femenina es de tamaño menor y no tiene colmillos felínicos en su boca. Sin embargo, es sobre las estribaciones de su cuerpo que se ha pintado por ambos lados una planta de maíz en desarrollo, mientras las cumbres parecerían estar cubiertas de nieve o glaciares. La base del ceramio, en cambio, muestra choclos amontonados (Sánchez y Golte, 2004). Los autores resaltan la semejanza con la formación rocosa Sawasiray-Pituisiray y el dibujo de Guamán Poma; además, la asociación al maíz es mucho más sorprendente. Exis-

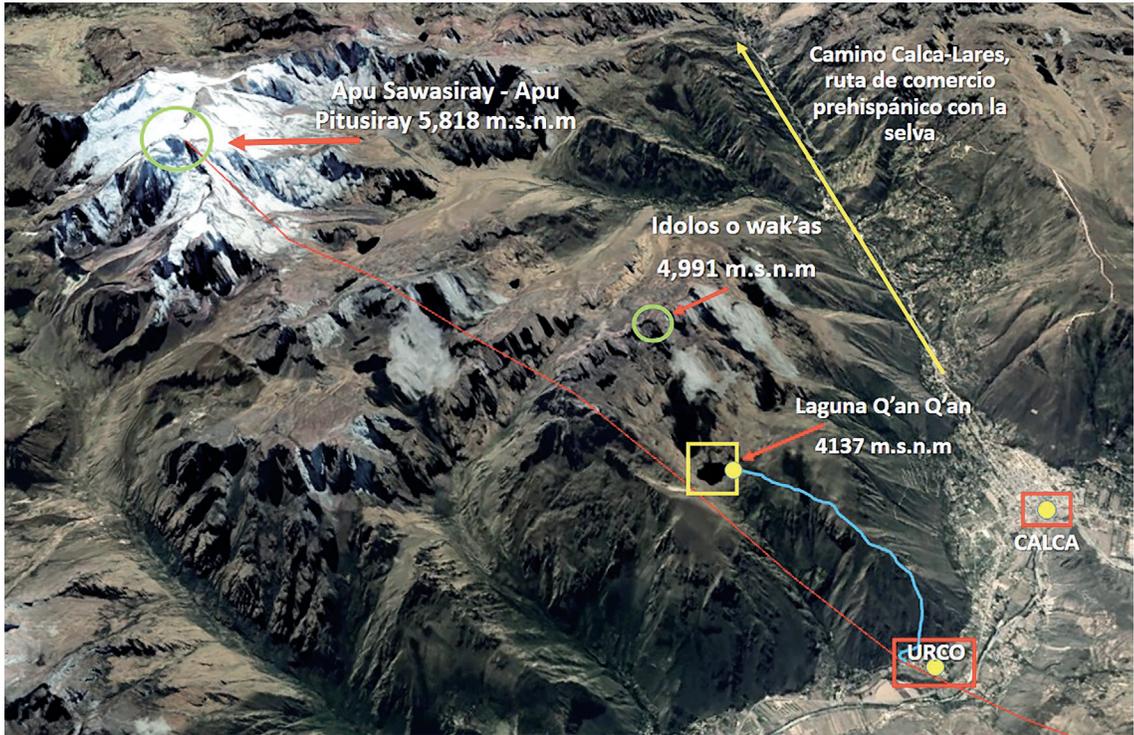


Figura 9. La configuración de la geografía sacra, según los datos recabados. En verde: picos nevados y rocas adoradas; en amarillo: sitio arqueológico de Q'an Q'an; en azul: canal de los gentiles (Google Earth, 2020).

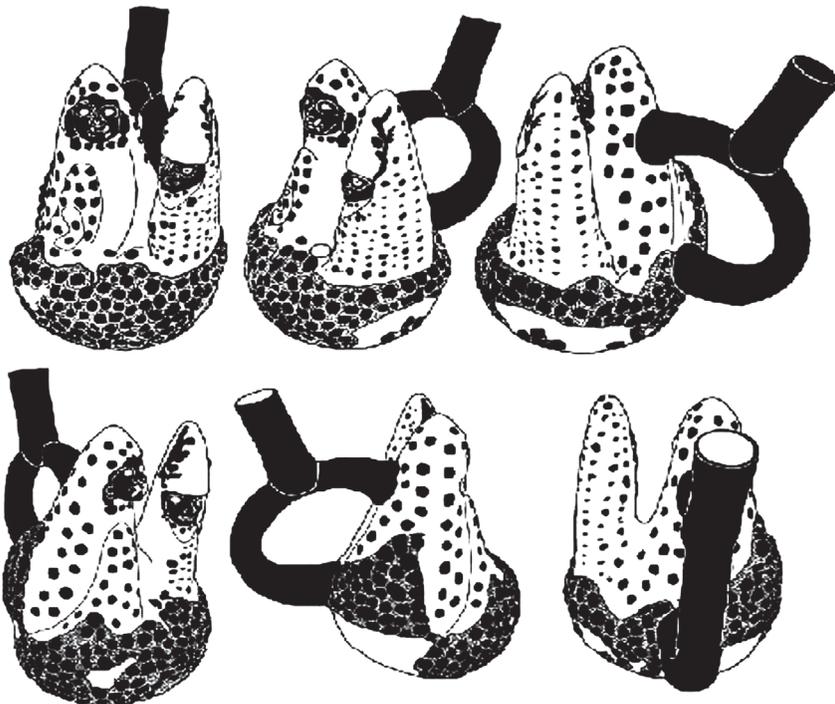


Figura 10. Vasija VA 17833 del Museo de Etnología de Berlín, Moche IV (Sánchez y Golte 2004. Figs. 09, 10).

ten otras piezas similares, diferenciadas por la predominancia del color rojo sobre el blanco (figura 11).

Entre otros ejemplos se encuentra la vasija que Berezkin (1980) añade a su trabajo, la cual también representa una montaña de doble pico (figura 12). En ella están presentes Aiapaec, el dios Iguana, dos actos sacrificiales (dos hombres o mujeres sacrificados en las puntas de estas montañas) y un decapitado en la base. Quizá el ejemplo que llama más la atención sea una vasija del periodo Moche IV, que actualmente se encuentra en la colección del Museo de Arte e Historia de Bruselas, en Bélgica (figura 13). En ella se representa una batalla ritual en un ambiente montañoso nevado. Se puede apreciar dos formaciones gemelas y dos serpientes en su interior relacionada al concepto de los ancestros. Es muy probable que la analogía calendárica y ritual entre la sociedad Moche e Inca que propuso Hocquenghem (1987), y la iniciativa de Sánchez y Golte (2004), tengan mucho que ofrecer.

Este simbolismo dual relacionado al paisaje también está presente en los *qero* o *kero* de la época colonial (figura 14) donde se representó a dos grupos sociales que, según Ramos (2008), serían incas *hanan-hurin* e incas-*qollas* libando chicha u ofreciéndola a dos montañas y al Sol. En tres de estos ejemplos se observa a dos perso-



Figura 11. Vasijas similares a la VA 17833 del Museo de Etnología de Berlín. Fotografía: Jerzy Ortiz Luna, Museo Larco, Lima. Todo el derecho a su autor.

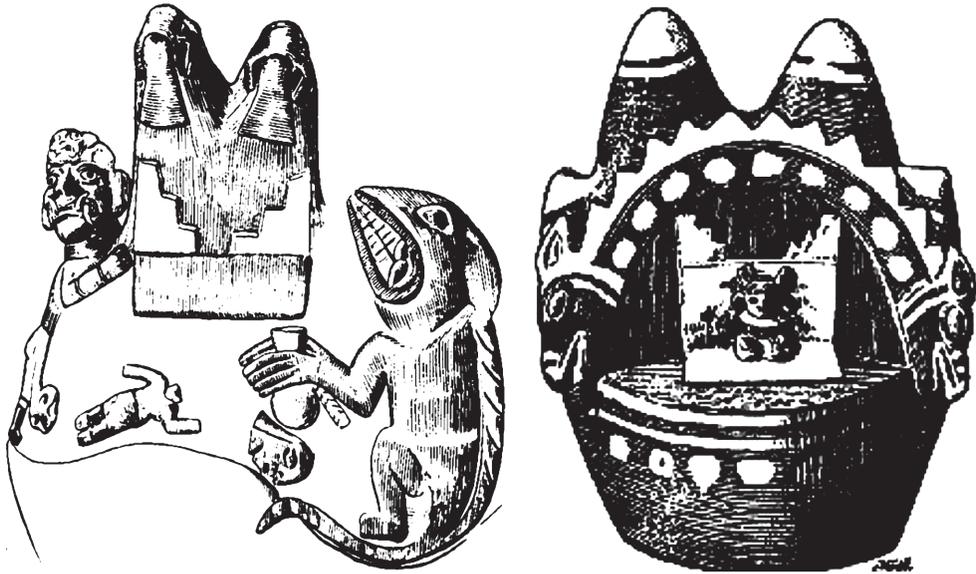


Figura 12. Izquierda: vasija escultórica que representa una escena de sacrificio en la montaña; aparecen Aia Paec y el dios Iguana junto a una montaña de doble pico (Berezkin, 1980: Fig. 5a). Derecha: vasija escultórica de una montaña con doble pico, el arco del cielo y una divinidad en el templo (Sánchez y Golte, 2004: Fig. 06).



Figura 13. Batalla en las montañas perteneciente al Moche IV. Nótese en la zona superior derecha dos picos representados con serpientes en su interior. Cortesía: Umbrales TV Perú 2012, Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles, Bélgica.

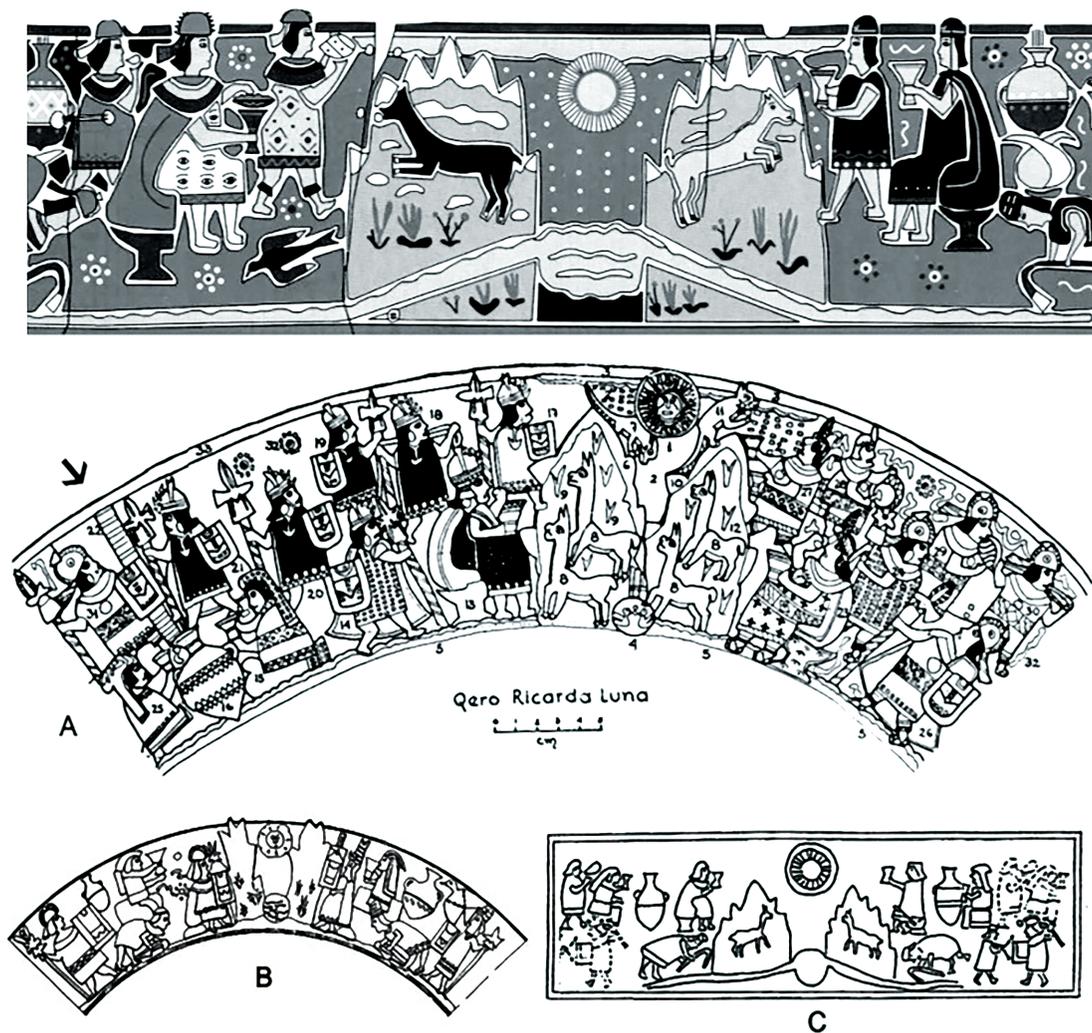


Figura 14. Imagen superior: desarrollo del vaso VA 63959 del Museum fur Volkerkunde de Berlin (Ramos 2007: Fig. 01); imagen inferior: (A) Ricardo Luna, (B) 3891-53 del Museo Inka de Cuzco, y (C) MO-0121 del Museo de Antropología y Arqueología de Lima (Ramos 2007: Fig. 02).

najes que abren canales de agua desde una laguna. Este tema iconográfico contiene elementos claves sobre el culto a las montañas, al Sol, al agua, el trabajo agrícola y los ancestros incas como protagonistas de la resistencia ideológica en la época colonial. Ramos (2008) indica que las montañas representadas en estos *kero* fueron etiquetadas como Ausangate y Salqantay (otras montañas importantes del Cuzco). Desde nuestra perspectiva, la dualidad, el agua y el trabajo agrícola, elementos presentes en estos *kero*, remiten a la simbología de los Apus Sawasiray-Pitusiray. Aunque no podamos estar seguros que sea el paisaje calqueño el representado, estos elementos se suman a nuestros datos para entender el significado sacro de rocas, montañas o picos montañosos duales. Esta concepción tiene raíces profundas en el pasado prehispánico y fueron parte de ciertas prácticas sociales en torno a ancestros míticos, al agua y a la fertilidad.

## SAWASIRAY-PITUSIRAY Y LOS ELEMENTOS ARQUEOLÓGICOS RELACIONADOS

En Calca, el sitio arqueológico de Q'an Q'an, próximo a la laguna del mismo nombre y que es importante en la mitología local (figuras 15 y 16), se relaciona con un espacio muy próximo a las formaciones rocosas identificadas. Se encuentra ubicado sobre una topografía de terreno que corresponde a la altiplanicie del cerro Q'an Q'an, donde se construyeron corrales, muros de contención, contextos funerarios y un sistema hidráulico que contacta esta zona con el sitio arqueológico de Urko

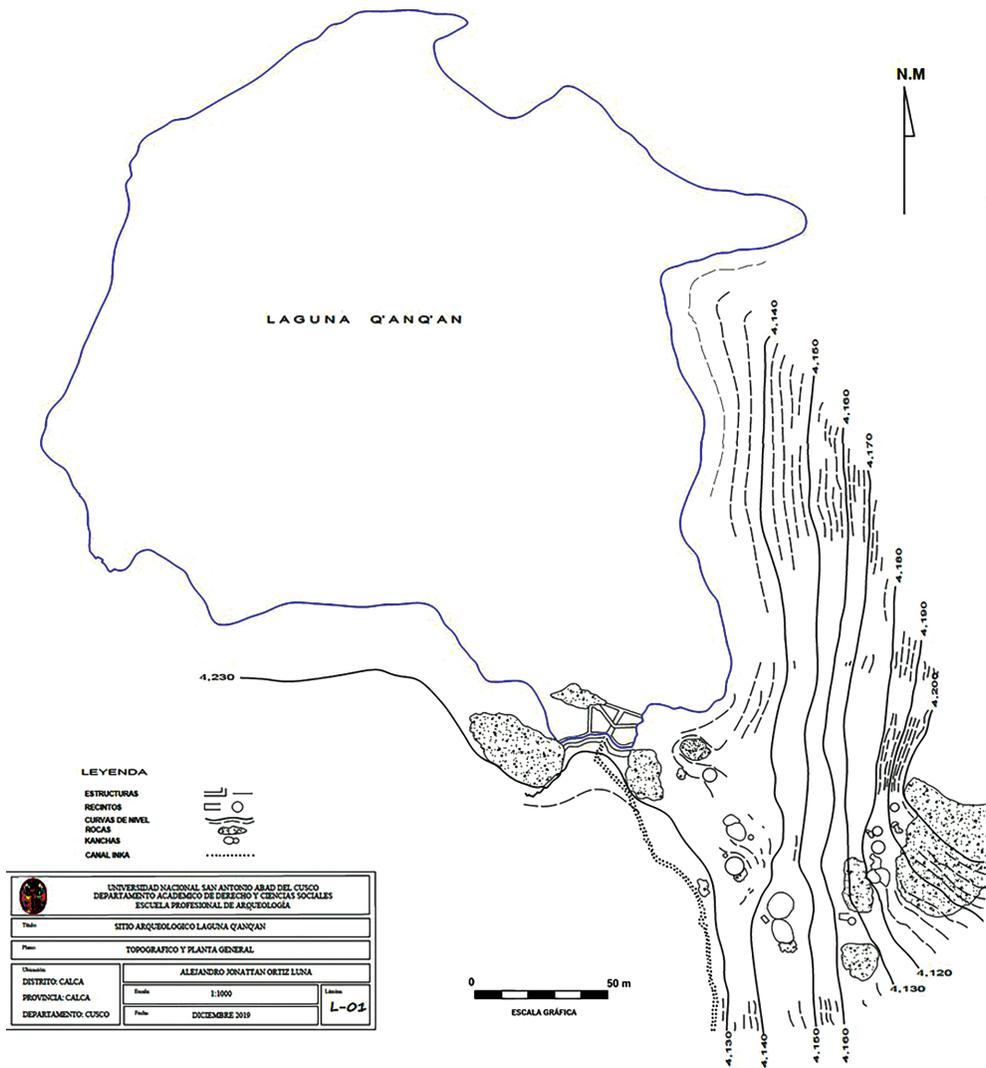
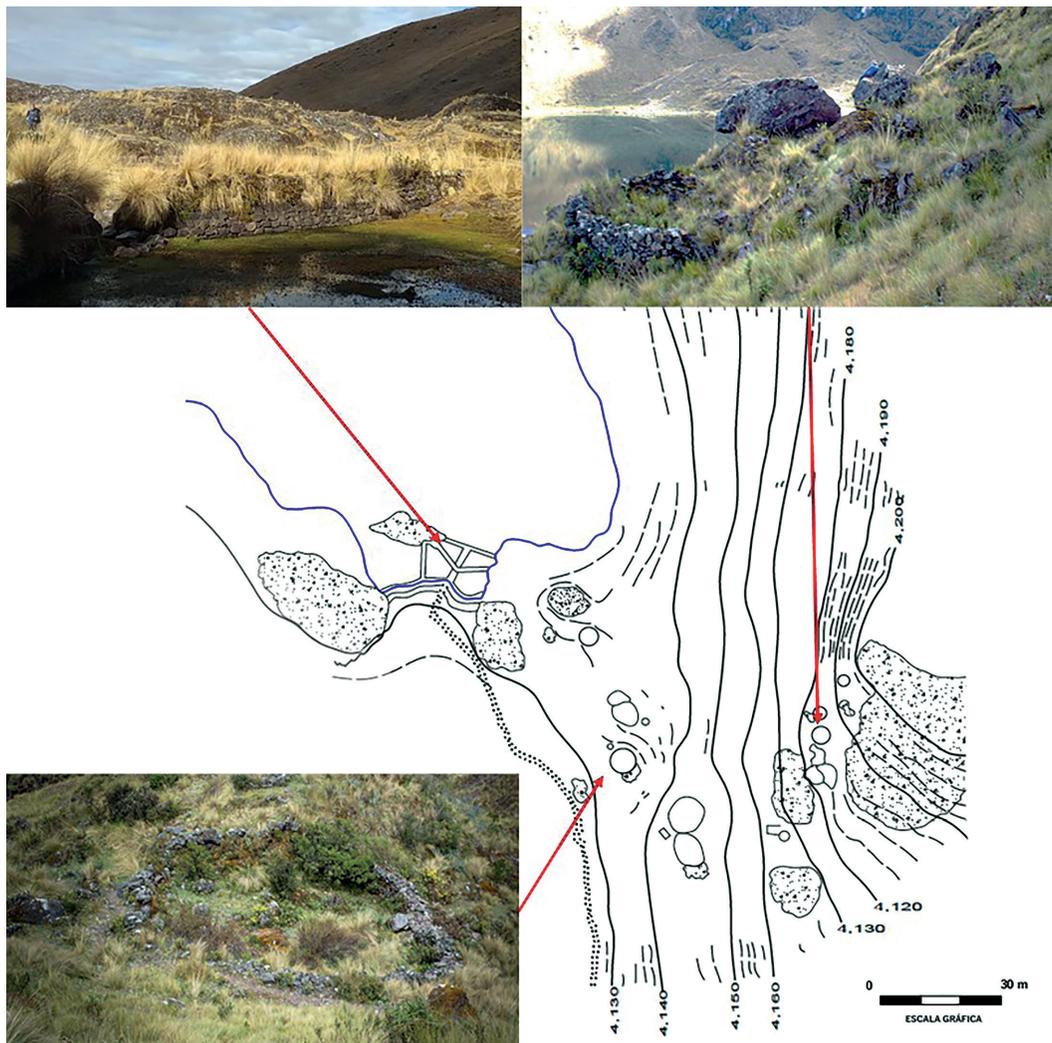


Figura 15. Plano topográfico y planta del sitio arqueológico Q'an Q'an, sistema hidráulico que lleva agua a la zona de Urko.



**Figura 16. Plano y localización de algunas estructuras arquitectónicas. Se aprecia uno de los diques de contención y estructuras circulares en la zona sur-este.**

mediante un gran canal (figura 17). Al sur de la laguna de Q'an Q'an se construyó una represa compuesta por dos compuertas, las cuales también cumplían la función de retención y de control del caudal del agua. Un canal llevaba agua a unos andenes que se ubican en la ladera inferior de esta montaña. Este canal se asocia a una estructura o fuente ceremonial ubicada en el piso de valle, que a la vez constituye parte del complejo arqueológico de Urko. La ubicación, longitud, profundidad y volumetría de agua que transportaba el canal hace pensar que cumplió una función muy importante.

Al lado sureste del sitio arqueológico de Q'an Q'an se construyeron recintos circulares con elementos líticos de aparejo pircado. El estado de conservación de estos



**Figura 17.** Localización e imágenes del canal que desciende sobre la ladera del cerro Q'an Q'an.

recintos es malo. En el mismo sector, a nivel de superficie, se encuentran algunos contextos funerarios que fueron saqueados. La Municipalidad de Calca ha ejecutado el proyecto de investigación arqueológica con excavación: “Mejoramiento y ampliación de la oferta turística en el área de conservación natural de la montaña Pituisiray-Sawasiray del distrito de Calca, provincia Calca, departamento de Cusco”, en cuyo marco se han intervenido partes las estructuras de los sectores antes mencionados, así como otros espacios que se encuentran por encima del nivel de la laguna. Los hallazgos no han sido formalmente publicados. El estado actual del sitio es pésimo debido al saqueo desde tiempos remotos. Son pocos los trabajos de investigación arqueológica en la zona; además que no existe un tramo del Qapaq Ñan que vincule estos espacios. El elemento integrador es el canal, lo que hace pensar la función trascendental del agua. Los espacios por encima de la laguna aún no se encuentran bien explorados. Cabe recalcar que los ambientes tanto de la laguna Q'an Q'an (presente en la mitología local relacionada a Sawasiray y Pituisiray) y Urko estaban conectados entre sí.

El sitio arqueológico de Urko se ubica en las faldas de la cordillera calqueña. El viajero Squier efectuó el primer plano de planta y le llamó la atención una edificación circular sobre un promontorio que describe como “torrecilla solsticial”. Asimismo, menciona la fuente ritual asociada cuyo canal conduce agua desde la laguna Q'an Q'an. El canal, también labrado en la roca, está articulado a un vertedero con cabeza de serpiente o felino (Squier, 1877; Della Santa, 1968; Candia, 2008). Esta *wak'a* se encuentra rodeada por tres muros formando una "u" invertida. Los dos

muros laterales presentan una altura inferior a la de la roca y contienen nichos. La canalización del agua integrada a la pared occidental del recinto conecta con la parte norte de la roca labrada. El lado desprovisto de muro está orientado hacia la salida del Sol (figuras 18 y 19).

La zona del valle medio del río Qochoq alberga terrazas alimentadas por abundante agua proporcionada por el derretimiento de los glaciales de las montañas Sawasiray-Pituisiray (5818 m.s.n.m.), confundida con Qolqe Cruz, y que es transportada por canales de la época inca (véase Covey y Skidmore, 2014. Fig. 2.10).

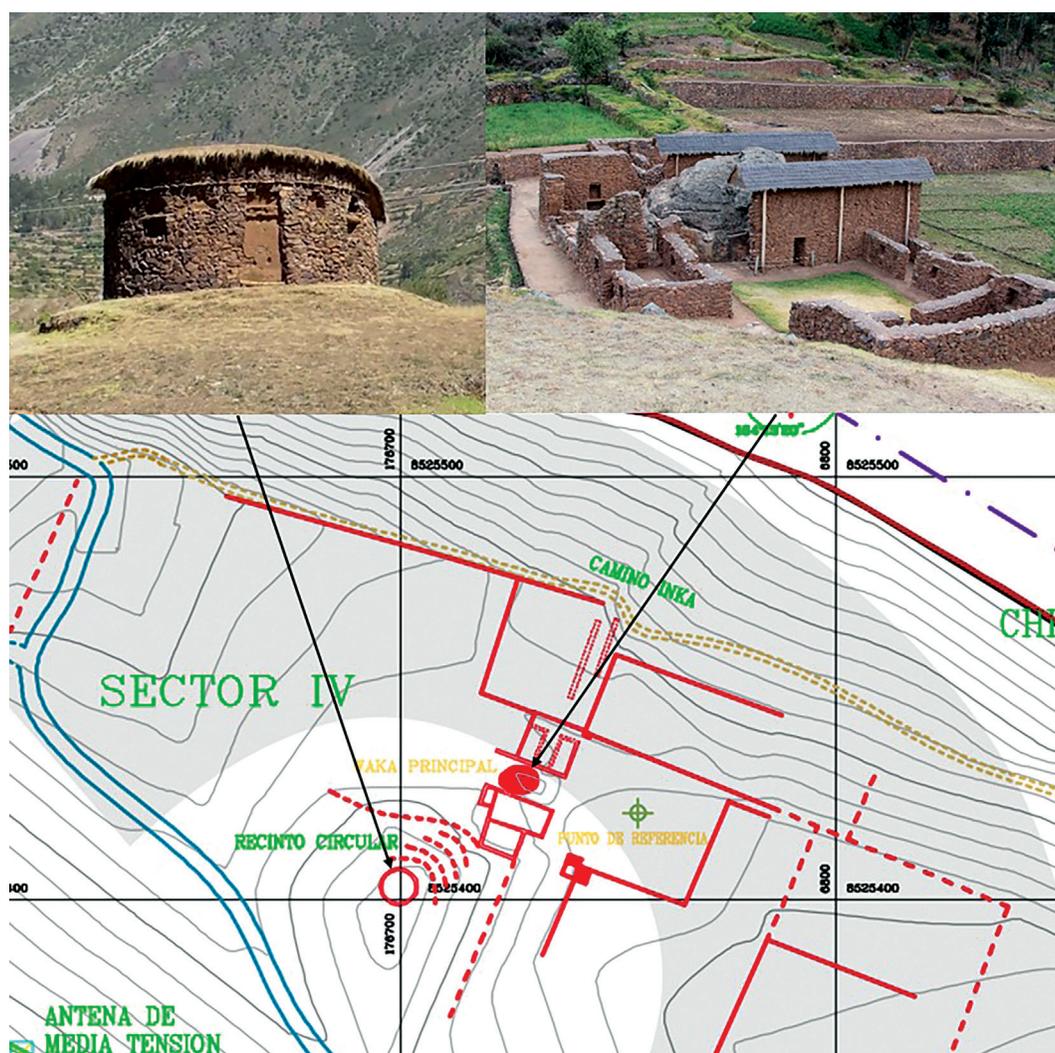
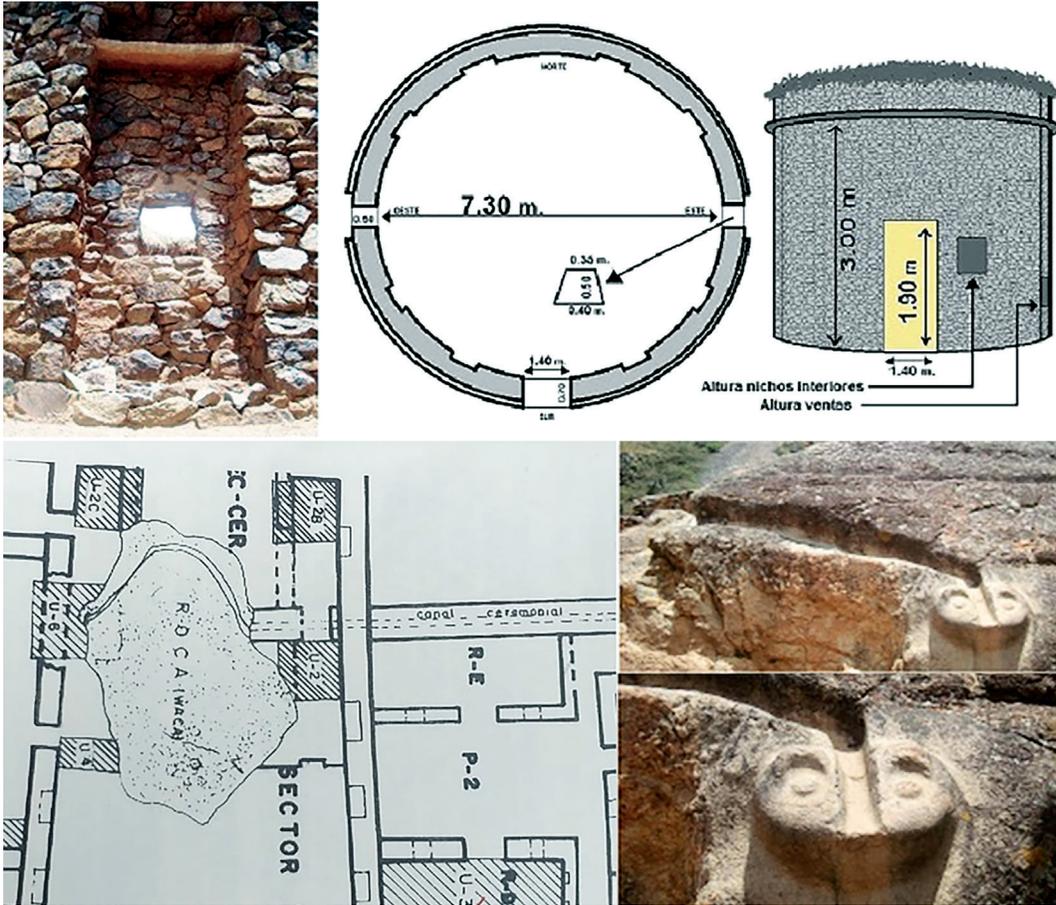


Figura 18. Plano del sector IV de la zona arqueológica monumental de Urko, el cual comprende un torreón y una huaca o afloramiento rocoso tallado con una canal de agua que se conecta con el sistema hidráulico de la laguna de Q'an Q'an. Elaborado por Wilbert San Román, Juan C. Bravo y Walter Amezquita.



**Figura 19.** Detalle de las estructuras singulares que definen la funcionalidad ritual y religiosa del sector IV. La roca y el canal labrado llevaba agua encauzada desde la laguna Q'an Q'an. Dibujo superior elaborado por José Luis Vadillo; dibujo inferior elaborado por Maritza Rosa Candia.

Restos arqueológicos ubicados en el sitio de Huchuy Qosqo (Calca) revelan que las montañas Sawasiray-Pitusiray también se encontraban relacionadas de manera visual con construcciones y rocas. Huchuy Qosqo (3672 m.s.n.m.) es un sitio Inca monumental situado en Calca, en la margen contraria del río Vilcanota. Según los datos etnohistóricos fue morada de Inca Viracocha y su hijo Urko (Betanzos, 2004; Cieza, 2005). El sitio domina visualmente el valle de Calca y Lamay. Esta característica natural sobresaliente sugiere que fue un factor decisivo para construir el sitio. Un dato significativo a nivel del entorno, es la relación visual entre el sitio y las montañas Sawasiray-Pitusiray que marcan el norte. Durante la construcción del complejo, un edificio fue emplazado en el espacio más alto con respecto a los otros recintos, alrededor de dos rocas (dos bloques de arenisca, una más grande que la otra). Estas dos rocas están rodeadas por tres muros, al igual que la *wak'a* de Urko, que fueron construidos con mampostería fina en la parte inferior y adobes en la parte superior.

La puerta del muro oeste está orientada al Sol poniente; la luz se proyectaba sobre un nicho en el interior del edificio (véase Broda, 2015).

Las dos rocas naturales probablemente representen a las montañas *Apu Sawasiray-Pituisiray* ubicados al norte de Calca. Coincidentemente, la vista interior de este edificio se encuentra en esta misma dirección y se alinea con estas montañas en el horizonte, con dos formaciones rocosas relacionadas a las diferentes versiones del mito de Chuquillanto y Acoytapia (véase Broda, 2015. Fig. 12, 13, 14). Broda (2015), con base en estos hechos, sugiere que el entorno construido de Huchuy Qosqo expresaba una cosmovisión que santificaba el paisaje inmediato constituido por andenes y manantiales. Los canales y las montañas circundantes jugaban un papel destacado durante los eventos sociales en el lugar. Tanto montañas, rocas naturales y el edificio construido se integraron tanto visual como ideológicamente en el programa de construcción incaico.

Los incas ofrecían *aqllas* a las *wak'a* más prestigiosas. El cronista Murúa describe un *aqllawasi* consagrado al Sol en las cercanías de las montañas Sawasiray-Pituisiray, junto a Calca y Huayllabamba, y que es parte importante del mito sobre Chuquillanto y Acoytapia. Se cree que el sitio se construyó entre Calca y Yucay. Según Reinhard (1991) los sitios de Tambo Machay, Huchuy Qosqo y Urko podrían corresponder a dicho *aqllawasi*. La estrecha relación entre la mampostería fina de los palacios reales y las elaboradas tierras agrícolas para el cultivo de maíz, son una característica de la zona donde se encontraba el *aqllawasi* descrito por el cronista (Hyslop, 1990). Aunque solo podamos nombrar algunos sitios como candidatos para su ubicación, el *aqllawasi* debió estar ubicado próximo a estas montañas. De los sitios mencionados por Reinhard (1991) solo Urko y Huchuy Qosqo tienen una estrecha relación con estas montañas, lo que se deslinda de este análisis.

Los casos analizados en esta sección indican que lugares y edificaciones importantes estaban relacionados con la geografía sagrada de las montañas Sawasiray-Pituisiray de manera directa y a partir de alineaciones visuales entre rocas y montañas. La arquitectura y el paisaje estaban contruidos en coordinación con momentos específicos del año ritual-estatal, como en el caso de Urko. El espacio construido directamente vinculado a estas montañas se articuló a través del agua. Hasta la actualidad Calca y otros pueblos ubicados en el piso del valle son considerados pueblos maiceros; tanto el agua como la fertilidad de sus productos son solicitados a estas montañas *Apu* a través de ofrendas y acciones recíprocas. Los datos recabados sugieren que la laguna Q'an Q'an, el sitio arqueológico de Urko y Huchuy Qosqo fueron un lugar de interacción con estas formaciones rocosas y picos montañosos concebidos como poderosos y vivos. Estas aproximaciones pueden estimular nuevos puntos de vista sobre la relación entre el paisaje, los proyectos de construcción y el orden humano como base para el liderazgo político.

## LAS SOMBRAS DEL PITUSIRAY

"Las sombras de la montaña Pitusiray" (figura 20), llamadas así por la gente local, son un fenómeno de proyección de sombras y luz solar, un evento visual en movimiento (figura 21). Salieron a la luz en 1995 cuando Walid Barham Ode, escritor y viajero palestino, las visualizó durante una excursión a la laguna Q'an Q'an. Este fenómeno tiene lugar el día 01 de octubre, día que se celebra la ceremonia de Unu Urko (fiesta del agua). Cabe la posibilidad que Walid Barham se haya servido de las informaciones de algunos campesinos, pues como señala Sánchez (2006), el otro nombre con el que los pobladores y la gente local conocía a la laguna Q'an Q'an era *Llanthu Qocha* (laguna de las sombras). Sánchez (2006) refiere que tarde o temprano este fenómeno se haría conocido por el nombre con que llamaban los pobladores a esa laguna y por el nombre de la *aqlla* del mito de Murua: *Chuquillant* (*chuqui/rayo-jaguar; llanthu/sombra*).

Este fenómeno es la conjunción de dos sombras proyectadas en dos farallones que se mimetizan desde el lugar de observación del fenómeno. Se ubican por encima de la laguna Q'an Q'an, en unas paredes rocosas que dominan el paisaje (figura 22). El lugar está rodeado de manantes de agua que forman pequeños riachuelos y que desembocan en la laguna Q'an Q'an.



Figura 20. Las sombras de la montaña Pitusiray. Fotografía: Walid Barham y Miroslav Rajter.



**Figura 21. El movimiento de las sombras de la montaña Pitusiray. Fotografías: Miroslav Rajter y Walid Barham Ode.**

El hecho más interesante es que la sombra antropomorfa es producida por la otra formación rocosa que registra Guamán Poma de Ayala, lo cual ha sido descubierto por el escritor Walid Barham (figura 23). Su significado se vincula a estas sombras y al paisaje de estas montañas.

La fiesta de Unu Urko en Calca rememora el inicio del trabajo agrícola estatal Inca en el valle y el protagonismo del agua. Esta fiesta, realizada en el sitio arqueológico de Urko, y la proyección de las sombras se producen el mismo día (01 de octubre). Años atrás el canal que conecta Q'an Q'an con Urko estaba habilitado. Existe una posibilidad que en tiempos prehispánicos tales espacios eran sumamente importantes para la actividad agrícola estatal en el valle, como lo son en la actualidad.

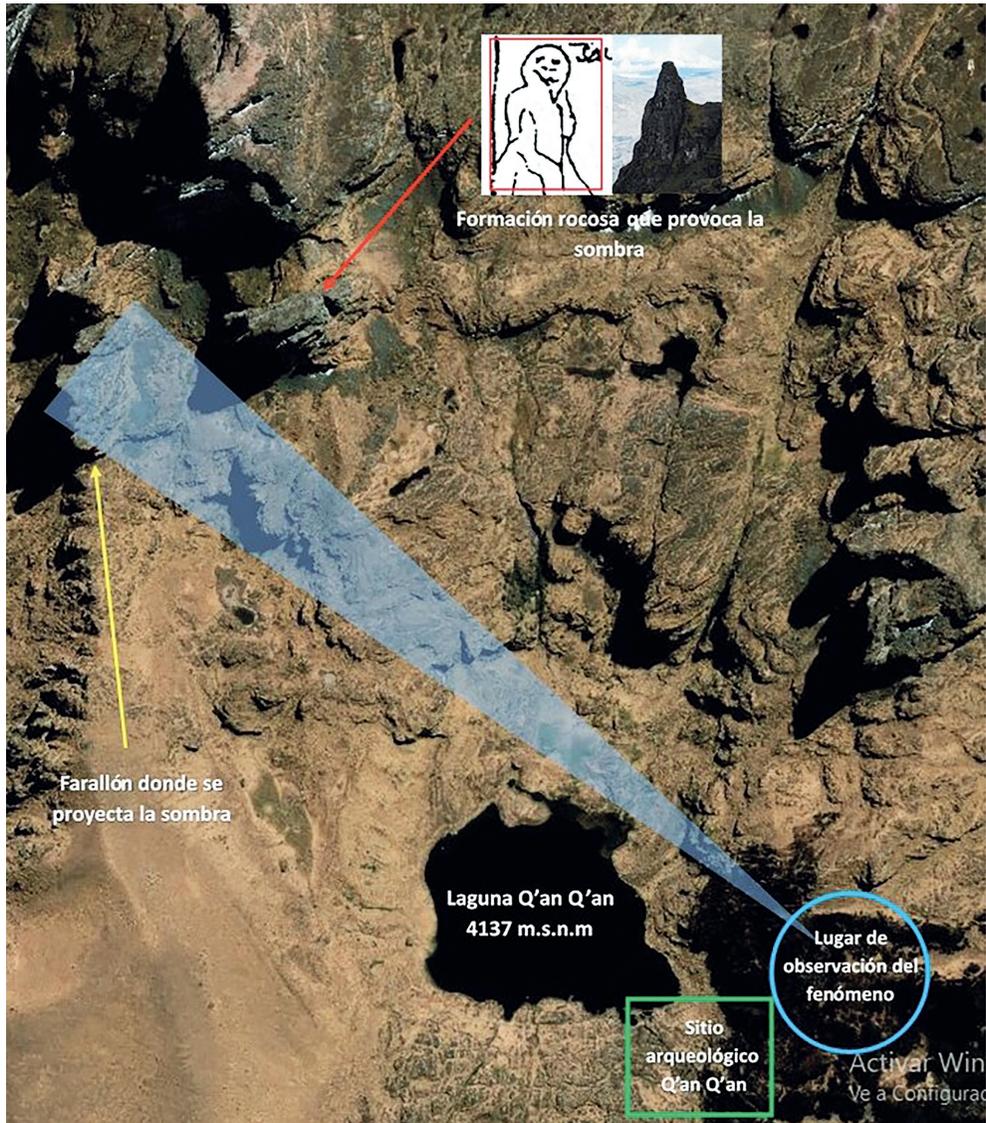


Figura 22. Ubicación de la roca dibujada por Guamán Poma de Ayala que provoca la sombra (SIGDA - sigda.cultura.gob.pe).

La relación entre el fenómeno de sombras con la tercera formación rocosa que dibuja Guamán Poma de Ayala, es impresionante, ya que en los mitos solo existen dos petrificaciones, pero se dibujan tres, como el caso de Pachacuti Yanqui, así como los dibujos que representan a la geografía calqueña (figuras 3 y 4), dos de las cuales ya hemos identificado; la tercera, cuya función está vinculada a estas sombras, tiene otro significado y al parecer vinculada a la figura del jaguar, lo que se deslinda del mismo dibujo de Guamán Poma y el análisis de los vocablos del mito como propone Sánchez (2006).

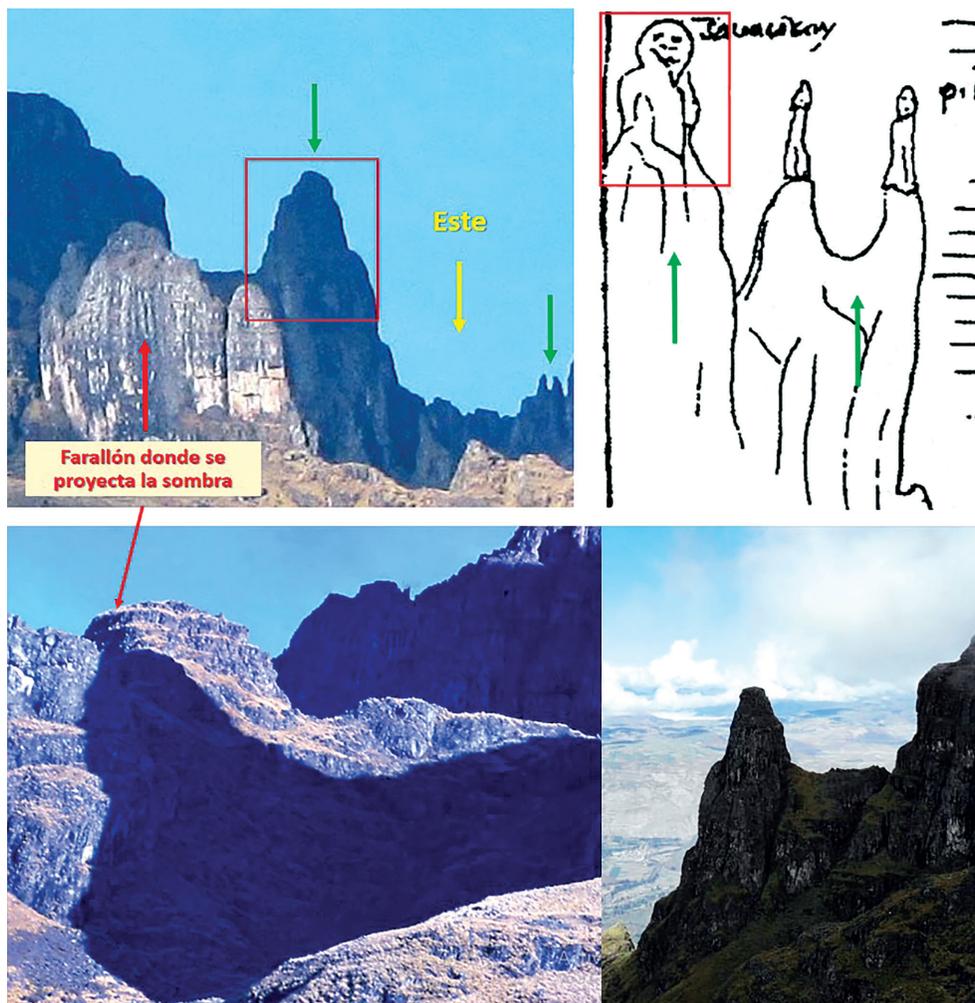


Figura 23. Formación rocosa incluida por Guamán Poma de Ayala en su dibujo, la cual proyecta la forma antropomorfa. Fotografías: Miroslav Rajter y Walid Barham Ode.

## CONSIDERACIONES FINALES

La aplicación de las teorías espaciales-paisajísticas en los Andes requiere de una contextualización adecuada para entender las dimensiones socioambientales de pueblos andinos prehispánicos, dimensiones que le otorgan sentido y vitalidad a elementos naturales como picos montañosos y rocas. De no hacerlo, corremos el riesgo de simplificar y malinterpretar procesos históricos complejos. Este enfoque llama a la discusión y a la búsqueda de nuevas alternativas en el estudio de paisajes singulares que requieren de una interpretación integral e interdisciplinaria.

Para realizar una correcta lectura de la dimensión socioambiental de aquella época surge la necesidad de estudiar de manera holística la relación entre los elementos alterados y no alterados del espacio, lo que ayuda a comprender la interacción entre los seres humanos y la topografía andina animada.

El estudio del paisaje encuentra aliento en el conocimiento ontológico andino que conceptualiza las fuerzas vitales de la naturaleza. Si bien con el tiempo cambió la manera en que los paisajes consolidaron su poder, se llega a reconocer concepciones andinas básicas de cómo actuaban. *Yanantin* y *tinku* son conceptos tradicionales que se asocian con el paisaje, definiendo características topográficas de alto valor simbólico.

Este estudio reconoce la existencia de simbolismos profundamente arraigados al entorno natural y que su evaluación proporciona interpretaciones sobre la forma en que ciertos lugares andinos cobran protagonismo en la historia de los pueblos prehispánicos. En las sociedades andinas la selección de elementos más importantes a nivel paisajístico y territorial cumplían una función integradora en los complejos sistemas cosmológicos. Las montañas o *Apu Sawasiray-Pitusiray* desempeñaban un rol fundamental que conjugaba al agua, a la fertilidad relacionada al trabajo agrícola y el vínculo ancestral con la élite. Estos conceptos están especialmente integrados en el simbolismo del paisaje estudiado. Este conjunto de saberes tiene sus raíces en las profundidades del tiempo y sobrevivió a la invasión, al sincretismo social, y a la destrucción y represión de antiguas prácticas religiosas.

La manera en que el entorno construido participa directamente en las relaciones de poder en conjunto con el entorno natural tiene su base en las características del medio geográfico que, probablemente, sacralizaron el paisaje y su repercusión tanto en la política como en la religión. Muy aparte de ser proveedores de agua, los *Apu Sawasiray-Pitusiray* son importantes por su simbolismo dual, asociado siempre a una pareja de rocas y picos montañosos.

A partir del análisis de los datos etnohistóricos, etnográficos y su contrastación con datos arqueológicos podemos entender que el simbolismo de estas formaciones rocosas y picos en la sierra próxima a Calca, de antigüedad significativa en el Área Central Andina (figura 24), se conjuga en la configuración sacra del paisaje y su relación con los restos arqueológicos que sobrevivieron al paso del tiempo.

Las reflexiones teóricas y metodológicas aquí discutidas ofrecen una perspectiva fresca para poder comprender el papel de las montañas como hitos altamente significativos en el territorio nuclear Inca. El aporte del presente artículo se resume en lo siguiente: hemos identificado las porciones de paisaje natural que se vinculan con los vocablos y topónimos *Sawasiray-Pitusiray*, los restos arqueológicos relacionados, analizamos el simbolismo subyacente y rescatamos la memoria ancestral. Este corpus de conocimiento ayudará a estudiar el paisaje prehispánico de Calca de manera integral, destacando que estas montañas tienen una alta visibilidad desde múltiples espacios incas construidos no solo en Calca, sino a lo largo del Valle Sagrado, Maras, Anta, entre otros.

Se recomienda al Ministerio de Cultura del Perú que reconozca a los *Apu Sawasiray-Pitusiray* y su área circundante como Patrimonio Cultural de la Nación en la ca-

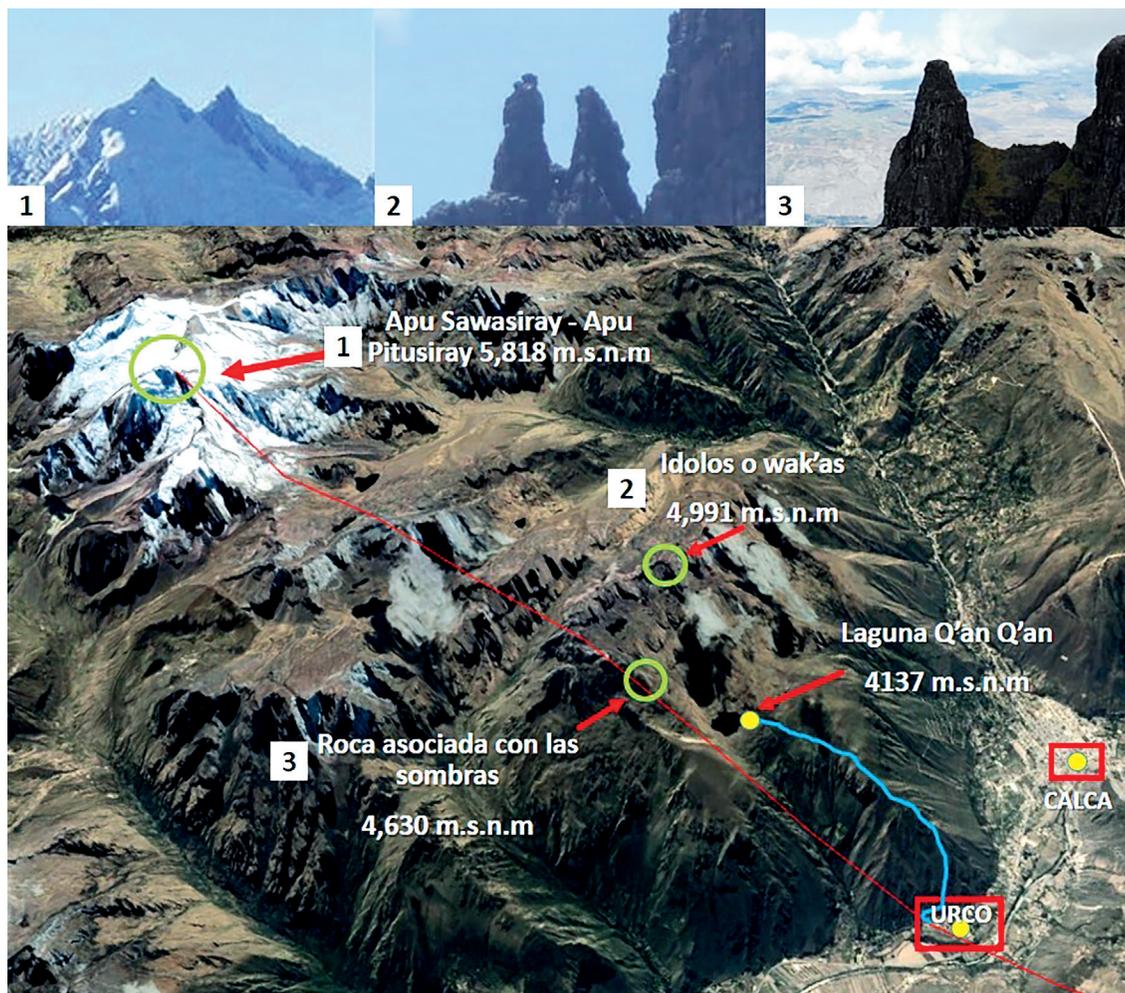


Figura 24. Formaciones rocosas con alto valor simbólico y el paisaje circundante de Calca.

tegoría de Paisaje Cultural Asociativo, con lo cual se contribuirá a la conservación de los espacios, se impulsará mayores investigaciones y se podrá difundir estos saberes para evitar su desaparición, ya que en torno a estos Apu-montañas se han forjado identidades locales que son parte del patrimonio heredado por los cusqueños.

### AGRADECIMIENTOS

El autor desea expresar su agradecimiento a cada uno de los miembros del comité científico de la revista. También a cada uno de los pobladores de Rayampata, Arin, Huaran y Urko, a Rodolfo Sánchez Garrafa, a Sandra P. Villena Sulli por el apoyo incondicional, a Leonor Umeres Aller y Nélida Luna Umeres por el apoyo moral y económico para con el autor; a Julio Simón Vargas, Rodrigo Galiano Alarcón y Cristian Flores Ojeda por la ayuda prestada en las expediciones llevadas a cabo en los años 2019 y 2020.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allen, C. (1997). When Mountains Move Pebbles: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual. En: R. Howard (Ed.), *Creating Context in Andean Cultures* (pp. 73-84). Oxford: Oxford University Press.

Allen, C. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington D.C: Smithsonian Institution Press.

Anders, M. (1986). *Dual Organization and Calendarics Inferred from the Planned Site of Azangaro: Wari Administration Strategies*. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, Cornell University, Ithaca. University Microfilms, Ann Arbor.

Anschuetz, K., Wilhusen, R. y Scheick, R. (2001). An archaeology of landscapes: perspectives and directions. *Journal of Archaeological Research*, 9: 157-211.

Arano, S. (2017). Repensando una ontología de la arqueología del paisaje en los Andes. *Surandino Monográfico*, N° 2: 21-36.

Ashmore, W. y Knapp, B. (1999). *Archaeologies of Landscape: Contemporary perspectives*. Basil Blackwell.

Ballesteros A., Otero Vilariño, C., y Varela, P. (2005). Los Paisajes Culturales desde la arqueología: propuestas para su evaluación, caracterización y puesta en valor. *ArqueoWeb: Revista sobre Arqueología en Internet*, N° 2: 1-13.

Bastien, J.W. (1985). *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Texas: Waveland Press, Prospect Heights.

Bauer, B. (2000). *El espacio Sagrado de los Incas: El sistema de Ceques del Cuzco*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Berezkin, Yuri E. (1980). An identification of anthropomorphic mythological personages in Moche representations. *Ñawpa Pacha* 18: 1-26.

Betzanos, J. de, [1557] (2004). *Suma y Narración de los Incas*. M. Martín (Ed.). Madrid: Ediciones Polifemo.

Broda, J. (2015). Political Expansion and the Creation of Ritual Landscapes: A Comparative Study of Inca and Aztec Cosmovision. *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 25: 219-238.Hi

Carlos, E. (2015). *La circulación entre mundos en la tradición oral y ritual y las categorías del pensamiento quechua en Hanansaya Cullana Ch'isikata (Cusco, Perú)*. Tesis doctoral, Universidad autónoma de Barcelona.

Carrión, R. (2005). *El culto al agua en el antiguo Perú: La Paccha, elemento cultural panandino*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Castro, V. y Aldunate C. (2003). Sacred mountains in the highlands of the sou-

th-central Andes. *Mountain Research and Development*, 23(1):73-79.

Cieza de León, P. [1549]. (2005). *Crónica del Perú*. Ayacucho: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Covey, A. y Skidmore, M. (2014). Environment and Ecology in the Hanan Cuzco Region. En: A. Covey (Ed.) *Regional Archaeology in the Inca Heartland* (pp. 21-42). Michigan: Ann Arbor.

Criado, F. (1999). Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas de la Arqueología del Paisaje. *Revista de Prehistoria y Arqueología*, N° 02: 9-55.

David, B. y Thomas, J. (2008). *Handbook of landscape archaeology*. Left Coast Press.

Dean, C. (2010). *A Culture of Stone; Inka perspectives on rock*. Durham: Duke University Press.

Duviols, P. (1968). Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. *Journal de la Société des Americanistes*, T. LVI-I: 7-39.

Earls, J. (1969). The Organization of Power in Quechua Mythology. *Steward Journal of Anthropology*, 1: 63-82.

Estrada, A. (1992). *Monografía de Calca*. Imprenta Pantigoso.

Farrington, I. (2013). *Cusco. Urbanism and Archaeology in the Inka World*. University Press of Florida.

Golte, J. (2009). *Moche, cosmología y sociedad: una interpretación iconográfica*. IEP.

Gonzales, J. (2003). *Investigaciones arqueológicas en Ancasmарca*. Cusco: Biblioteca central DDCC.

Gordillo I. (2014). La noción del paisaje en Arqueología. Formas de estudio y aportes al patrimonio. *Revista Jangwa Pana*, vol. 13: 195-208.

Gose, P. (1993). Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water Under the Incas. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 35: 480-514.

Gose, P. (1994). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Abya Yala.

Guamán Poma de Ayala, F., [1614] (1993). *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. J. Murra y R. Adorno (Eds.). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Hocquenghem, A. (1989). *Iconografía Mochica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Houtrouw, A. (2019). Forbidden Love in the Andes: Murúa and Guaman Poma Retell the Myth of Chuquillanto and Acoytrapa. *The Getty Research Journal*, vol. 11: 161-184.

- Hyslop, J. (1990). *Inka Settlement Planning*. University of Texas Press.
- Isbell, B. J. (1976). La otra mitad: un estudio desde la complementariedad sexual andina. *Estudios Andinos* 12: 37-56.
- Isbell, B. (1978). *To defend ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- Jennings, J. y Swenson, E. (Eds.). (2018). *Powerful places in the ancient Andes*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Kaulicke, P., Kondo, K., Kusuda, T. y Zapata J. (2002). Agua, ancestros y arqueología del paisaje. *Boletín de Arqueología de la PUCP*, N° 7: 27-56.
- Kosiba, S. (2017). Caminando el Cusco: mapas, movimiento y memoria social en el corazón del Imperio Inca. En: S. Chacaltana, E. Arkush y G. Marcone (Eds.). *Nuevas tendencias en el estudio de caminos* (pp. 192-221). Lima: Gráfica Industrial R&S.
- Kosiba, S. (2019). El valor dentro de la huaca: Construyendo seres sagrados en el mundo inca. *Estudios sobre el mundo andino*: 111-124.
- Kosiba, S. y Bauer, A. (2014). Mapeando el paisaje político: hacia un análisis SIG de las diferencias medio ambientales y sociales. *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, N° 2: 120-160.
- Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Societé des Americanistes*, tomo LXIX: 85-115.
- McEwan, G., Gibaja, A. y Chatfield, M. (2004). Arquitectura monumental en el Cuzco del periodo Intermedio Tardío: Evidencias de continuidades en la reciprocidad ritual y el manejo administrativo entre los Horizontes Medio y Tardío. *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 09: 257-280.
- Murúa, M. [1613] (1987). *Historia General del Perú*. M. Ballesteros (Ed.) Madrid: Historia 16.
- Núñez del Prado, D. (1974). *Yanantin: La Dualidad Andina*. Presentado al Simposio *Ideología y Sociedad en los Andes*, IV Congreso del Hombre y la Cultura.
- Peñalva, R. (2017). *Significado de los rituales del mes de agosto*. Tesis de pregrado. UNSAAC, Cusco.
- Ramos, L. (2008). La escena del "Brindis con el Sol" en los queros o vasos de madera andinos de época colonial. *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (1): 139-166.
- Reinhard, J. (1985). Sacred mountains: an ethnoarchaeological study of high Andean ruins. *Mountain Research and Development*, 5: 299-317.
- Reinhard, J. (1991). *Machu Picchu: The Sacred Center*. Nuevas Imágenes
- Roel, J. (1966). Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas. *Historia y Cultura*: 25-32, Museo Nacional de Historia. Lima

Rosa, M. (2008). La ocupación Inka en Urqo, Calca: Una visión de su función y abandono a través de un contexto ritual. *Revista Saqsaywaman*, N° 8. INC: 72-84.

Rostworowski, M. (1962). Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Inca. *Revista del Museo Nacional*, N° 31: 130-59.

Rozas, J. (2007). *Un modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca*. Tesis de maestría. PUCP. Lima

Sánchez, R y Golte, J. (2004). Sawasiray-Pituisiray, la antigüedad del concepto y santuario en los Andes. *Investigaciones Sociales*, N° 13: 15-29.

Sánchez, R. (1992). Pituisiray y Sawasiray: Mitos de alianzas y restauración cósmica. *Antropologica*, N° 2: 275-285.

Sánchez, R. (2006). *Apus de los Cuatro Suyos*. Tesis doctoral. Ciencias Sociales, UNMSM, Lima.

Santa Cruz Pachacuti, J. De, [1613] (1879). *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. En: Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas. Madrid: Ministerio de Fomento.

Schobinger, J. y Cerutti, M. (2001). Arqueología de alta montaña en los Andes argentino. En: E. Berberían y A. Nielsen (Eds.), *Historia Argentina Prehispánica*, Tomo II (pp. 523-559). Córdoba: Editorial Brujas.

Sillar, B. (2018). Landscape Biography of a Powerful Place: Raqchi, Department of Cuzco, Peru. En: J. Jennings y E. Swenson (Eds.), *Powerful places in the ancient Andes* (pp. 129-174). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Soler, J. (2007). Redefiniendo el registro material. Implicaciones recientes desde la Arqueología del Paisaje anglosajona. *Trabajos de Prehistoria*, N° 64: 41-64.

Thomas, J. (2001). Archaeologies of Place and Landscape. *Archaeological Theory Today*: 165-186.

Thornton, G. (2011). *Las Montañas respiran: La cosmovisión de la comunidad de Raympata representada a través del mito Pituisiray - Sawasiray*. Independent study Project (ISP).

Tilley, C. (1994). *A phenomenology of landscape: places, paths, and monuments*. Berg.

Tilley, C. (1996). The power of the rocks: topography and monument construction on Bodmin Moor. En: R. Bradley (Ed.), *Sacred Geography*. *World Archaeology* 28, N° 2: 167-175.

Valderrama, R., y Escalante, C. (1975). El Apu Ausangate En la Narrativa Popular. *Allpanchis*, 7(8): 175-184.

Vaquer J. y Gordillo I. (2013). Recorriendo los paisajes. En: Gordillo y Vaquer (Eds.) *La espacialidad en Arqueología: Enfoques, métodos y aplicación*. Quito: Abya Yala.

Vitry, C. (2006). Arqueología del Nevado de Chañi. En: E. Gonzales y C. Vitri (Eds.) *Nevado de Chañi* (pp. 31-70).

Vitry, C. (2007). Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad inka en el Nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12: 69-84.

Zuidema, T. (2010). *El calendario inca: Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco: La idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.