



Bodas del *apu* Suparaura: sexualidad y regeneración en la cosmología andina

ARTÍCULOS ORIGINALES

RECIBIDO: 17/06/2024

APROBADO: 15/08/2024

PUBLICADO: 31/12/2024

Sabino Arroyo Aguilar*Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)**sarroyoa@unmsm.edu.pe*

ORCID: 0000-0003-0719-9078

Luis Alberto Suárez Rojas*Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)**lsuarezr@unmsm.edu.pe*

ORCID: 0000-0003-4771-2788

Enrique Rojas Zolezzi*Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)**erojasz@unmsm.edu.pe*

ORCID: 0000-0001-7984-3083

RESUMEN

En este artículo proponemos enfocar la importancia del hallazgo sobre el matrimonio del *apu* Suparaura con las jóvenes vírgenes como forma del culto a la fertilidad del mundo, donde la biósfera sexuada del entorno se convierte en un arquetipo de resignificación y de propiciación en los ciclos rituales de renovación cósmica, en un universo de competencias e intercambios recíprocos de los dioses andinos. Además, analizamos la importancia del *apu* Suparaura en cuanto a divinidad principal y montaña sagrada, según los mitos, representación de las *wankas* y la simbología del «toro encantado» de Supoqocha. No obstante, en el siglo XVI, Guamán Poma registró cómo una de las «*wakas* mayores» de Chinchaysuyo, recibiendo muchos sacrificios humanos y suntuosas ofrendas en su culto.

PALABRAS CLAVE: simbolismo, mitos, montañas, matrimonio, reciprocidad.

Weddings of the *apu* Suparaura: sexuality and regeneration in the andean cosmology

ABSTRACT

In this article, we propose to focus on the importance of the finding on the marriage of the *apu* Suparaura with the young virgin, as a form of the cult of fertility of the world, where the sexed biosphere of the environment becomes an archetype of resignification and propitiation in the ritual cycles of cosmic renewal, in a universe of competences and reciprocal exchanges of the Andean world. In addition, we analyze the importance of the *apu* Suparaura as the main divinity and sacred mountain, according to myths, representation of the *wankas* and the symbology of the «enchanted bull» of Supoqocha. However, in the sixteenth century, Guamán Poma recorded how one of the «*wakas* mayores» de Chinchaysuyo, received many human sacrifices and sumptuous offerings in his cult.

KEYWORDS: symbolism, myths, mountains, arriage, reciprocity.



Introducción

Los estudios del culto a los *apus* y cultos santorales en los departamentos del centro-sur del país nos permitieron revelar las formas de transmisión de los saberes simbólicos, los valores sociales y las definiciones étnicas de carácter intuitivo y pragmático, dinámico y dialéctico en la racionalidad andina. Por otro lado, mostramos como relevante el modelo de organización jerárquica de los dioses andinos que guardan correspondencia con la estructura social, el intercambio económico y la organización territorial de las comunidades andinas, con sus respectivas creatividades y adecuaciones al contexto.

En cuanto al sistema de creencias y prácticas religiosas, este define la omnipresencia y el centralismo local y regional de los *apus*, en resguardo de la red de conexiones concéntricas y jerárquicas del sistema de poder. Todo en el esbozo de relaciones de parentescos y alianzas, principios de solidaridad y reglas de competencia con sus respectivos homólogos, a manera de micropolíticas operativas para la transformación e integración macrorregional de las diversidades étnicas. Asimismo, en el concepto de ecología social, se traduce la simbiosis del «sistema de archipiélagos» con el sistema étnico, para demarcar de manera constante los múltiples núcleos culturales con sentido de pertenencia espacial e identidad étnica de las comunidades de la región centro-sur del país, en este complicado y confuso tejido social del Estado y nación peruana. Es decir, el concepto del *apu* engloba el sistema ecológico, social y la endoculturación andina.

En este marco, constituimos el GI Apumanta (tratado de los *apus*) en el 2017 y, con el proyecto «Simbología de las montañas sagradas de los Andes», extendemos hacia la región de Apurímac para proseguir con dos objetivos prospectivos: primero, verificar la ubicación del *apu* Suparaura en cuanto es homólogo a los hermanos *apus* mayores Qarwarasu y Rasuwillka de la región de Ayacucho (Arroyo 1987, 2008, 2016); segundo, los tres notables *apus* fueron registrados por Guamán Poma (1980[1615]) como las «*wakas* mayores» de la región de Chinchaysuyo de los *inkas* del siglo XVI. Esto nos impulsó a ampliar y actualizar su vigencia desde la visión regional y global de las *huacas* de los cuatro suyos. Desde luego, partiendo de las divinidades conocidas que confluyen en las fronteras étnicas de Ayacucho, Apurímac y Cusco, para luego extender al resto de Chinchaysuyo, y, con este resultado, proseguir sistemáticamente hacia Antisuyo, Contisuyo y Collasuyo. Entre el 2018 y el 2019, reconocemos a los *apus* Suparaura, Supayco, Ankacilla y también algunos *apus* locales de rangos menores del entorno, que son muy prolijos en su registro y delimitación. No obstante, quedó pendiente definir la existencia y ubicación de los *apus* Ancolla, Quichi Calla y Ayza Bilca, a consecuencia de la pandemia global en el 2020, que truncó la continuidad del trabajo de campo *in situ*.

Como parte del material etnográfico y lingüístico, podemos reafirmar que los actuales departamentos de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica comparten la misma lengua quechua ayacuchana (en su gramática, dicción, belleza literaria y giros lingüís-



ticos) y el proceso ritual del concepto *pagapu*, como el rito de propiciación habitual e imperativo en los ciclos festivos del sistema ritual andino, que otrora habrían conformado la Confederación Pokra, Chanka y Wanka de los estados regionales del periodo Intermedio Tardío.

Como materia del presente artículo, fue sorprendente tropezarnos con un relato inusitado en la comunidad de Ancobamba del distrito de Chapimarca de la provincia de Aymaraes de Apurímac, sobre la boda del *apu* Supaura con las jóvenes vírgenes y buenas mozas provenientes de la región de Cusco. Además, narraron sobre delegaciones conducidas por los *altomesayoq*¹ y sus ayudantes, con la logística para rituales, sacrificios y peregrinaje algo encubierto.

Entonces, ¿estamos frente a la ceremonia religiosa primordial de renovación cíclica para activar la legitimidad de las alianzas y parentescos interétnicas, en la imagen del *apu* Supaura para garantizar la lluvia de siembra a otras regiones? ¿O es la política matrimonial asimétrica para la continuidad y vínculo de las comunidades étnicas, frente a los reajustes sociales y económicos de adaptación a los cambios externos y fenómenos ecológicos?

Para evidenciar y hacer inteligible esto, abordaremos desde la noción de la «hierogamia cósmica» de las divinidades andinas y de los héroes culturales, vinculada al manejo conceptual de la «cosmología regenerativa» o la fuerza cósmica de la naturaleza. Por cuanto, los sistemas rituales son protocolos propiciatorios en la renovación de la naturaleza o de solidaridad con los dioses andinos de arraigo regional. Del mismo modo, explicaremos el contexto del espacio ritual sagrado relacionado con la narrativa oral del pensamiento religioso agrario y naturalista de los quechuas de la sierra centro-sur del Perú, comparando y analizando las nociones etnográficas y las propuestas arqueológicas, etnohistóricas y de la antropología andina, para concebir el significado de la cosmología regenerativa y la representación de los dioses andinos.

Estudios del culto y formas de alianzas de los dioses de las montañas sagradas de los Andes

Los cronistas Cieza (1984 [1553]), Betanzos (1987 [1665]), Guamán Poma (1980 [1615]), Santa Cruz Pachacuti (1993 [1613]), Arriaga (1999 [1621]) y Molina (1959 [1570]) fueron los primeros en dar cuenta por escrito sobre el culto y los posibles sacrificios humanos a las *wakas* en la época de los *inkas*.

En el siglo XX, los estudios etnohistóricos (Valcárcel, 1967; Pease, 1973; Duviols 1986; Huertas, 1981; Rostworowski, 1986; Millones, 1990; Amat y Aedo 2018) y las evidencias arqueológicas (Tello, 1967; Carrión, 1959; Anders, 1993; Isbell, 1997;

1 También conocidos como *hatunmesayoq*. Son personas con poderes para comunicarse y hacer pago a los *apus* o espíritus de las montañas sagradas de la región de Cusco. Es equivalente al *pongo*, *kamayoq*, *yatiri* o sacerdote andino (ver Arroyo, 2009).

Leoni 2005; Ziólkowski, 2008; Topic, 2008 Reinhard, 2015) trataron de profundizar sobre el carácter estatal de la religión y mostrar los sacrificios humanos en los «oráculos» de los dioses y héroes fundadores, a través de la función mediadora de los sacerdotes y el papel de las mujeres en el culto y las festividades rituales.

Más recientemente, las investigaciones de la arqueología de altura ayudaron a redefinir el significado de los entierros humanos en la cumbre de las montañas de los Andes. Estas investigaciones se apoyaron en el simbolismo de la «montaña/agua/fertilidad», en diálogo con las fuentes etnográficas del sistema ritual andino (Reinhard, 1983, 1988 y 2015; Arroyo, 1981, 2008, 2014 y 2016; Castro y Ceruti, 2018; Moulian, Catrileo y Hasler, 2018).

Desde la perspectiva de la teoría social y representación simbólica, los estudios de la religión tradicional de Mircea Eliade (1961 y 1968) precisan sobre el papel de la hierogamia cósmica como un tipo de enlace sagrado asociado al culto de la fertilidad. Además, sabemos que hay uniones sagradas entre el dios del trueno o del cielo con las deidades de la Tierra o los *apus* con la *Pachamama* y *Qochamama* en el mundo andino. Sin embargo, el significado de la hierogamia es polisémico e incluye aventuras eróticas que tienen una doble dimensión, política como religiosa. En estas alianzas matrimoniales, las fuerzas del entorno son reactivadas, pero en este caso hacen referencia a una naturaleza sexuada, activa y dinámica, como muestran las cerámicas de la cultura moche y el pensamiento mítico andino.

En complemento, Frymer-Kinsky, en su trabajo *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, hace referencia al papel de la sexualidad, la unión y la fertilidad orientadas a la abundancia:

La sexualidad es una fuerza tan importante para la renovación porque el sexo une. El matrimonio sagrado se trata de la unión, de la unión de los muchos elementos que juntos hacen un mundo fértil. A través de este acto, la renovación y la regeneración se producen cuando el componente masculino de la fertilidad (Dumuzid) se combina con el componente femenino (Inanna), unificando así los diversos aspectos del cosmos. El macho y la hembra aparecen como las piezas entrelazadas que se combinan para abrir las riquezas del universo. La unión de los principios que el Matrimonio Sagrado significa, expresa y efectúa el encuentro del eje macho-hembra del mundo (Frymer-Kinsky, 1992, p. 56).

De regreso a Mircea Eliade (1961, p. 187), «La Tierra-Madre y las hierogamias cósmicas» constituyen una suerte de «imagen primordial», que se preserva en «todas partes del mundo» y revelan formas de creación y reproducción de las plantas y animales, con el propósito de estimular buenos ciclos de fertilidad de la tierra, fecundidad del ganado y capacidad reproductiva femenina.

En muchas culturas, las alianzas matrimoniales juegan un rol importante en la vida política y religiosa, al tiempo que contribuyen con la reproducción, desarrollo social y representación simbólica de los pueblos. Aunque, desde tiempos preincas, la agricultura ha sido importante para la sobrevivencia y desarrollo de los grupos humanos, se ha



observado que las alianzas matrimoniales y los sistemas de parentesco real y espiritual interactuaron para ampliar las fronteras políticas y territoriales del sistema inca y sellar las negociaciones con los grupos locales y estados regionales.

En esa orientación encontramos el mito de origen en Vicús de Chulucanas de Piura (Arroyo, 2004), donde se produjo la conquista por el *Inka Pachakutiq*, quién convivió con la hermosa joven hija del curaca y permaneció construyendo el gran canal como regalo matrimonial y muestra de aprecio al poder regional. Luego, el *inka* continuó su viaje al norte con la promesa de retornar antes de que naciera su hijo; pero la ñusta, abatida y desesperanzada se convirtió en la montaña sagrada del Cerro Vicús, actual divinidad tutelar. Hoy, aun los agricultores contemporáneos utilizan este gran canal para regar el valle de Alto Piura y reconocen que dicha montaña los protege y provee agua a su pueblo, en competencia con su homólogo cerro Pilán.

Por su parte, Ziolkowski (2008) registró el noviazgo del *inka* con la hija del *apu* Qoropuna, como indica:

Cuando el Inca llegó a la zona, empezó a construir canales. La Niña le hacía bromas al Inca, molestándole en su trabajo (preguntado en qué consistía la broma, don Dalmitio dijo, que La Niña orinaba dentro de los canales). El Inca y la Niña se acostaron. Tuvieron un hijo. Cuando nació el hijo, Coropuna (el padre de La Niña) pidió al Inca que este hiciera una cuna de oro. El Inca se comprometió a hacerla, pero no cumplió. Coropuna, entonces, enfurecido, se fue contra el Inca, lanzándole rayos y obligándole huir del valle de los Volcanes (¿Andagua?), sin que pudiera concluir los canales (p. 143).

Así como se dan alianzas matrimoniales entre los humanos, también se dan entre los *apus*. Un ejemplo de ello lo apreciamos en el Nevado Qoropuna (Condesuyos) y Castilla (Arequipa), considerado el eterno pretendiente de la hermosa *apu* Sara-Sara de la provincia del Paucar de Sara-Sara (Ayacucho), en competencia con el *apu* Aukiwato de Oyolo. Las relaciones de rivalidades o alianzas entre ellos tienen una dimensión económica y espacial, marcando los límites territoriales de los departamentos sureños en procesos histórico-sociales, así como los conflictos de fronteras intercomunales (Arroyo, 2014).

También los mitos transmiten relaciones complicadas entre personajes que desenlazan la emergencia de las montañas sagradas, como en la región de Huaylas de Áncash: Hirka Kanchón vio mutilado su órgano viril a manos de su esposa Hirka Waskarán debido a la infidelidad con la hechicera Sutoc, quien lo sedujo con su sabrosa comida; luego, Waskarán huyó al norte seguido por sus hijos, quienes por descansar se convirtieron en la cadena de nevados, lo que dio origen a la gran Cordillera Blanca de Áncash (Soriano, 1972). Por otro lado, la divinidad Chimborazo de Ecuador consume en la violencia de género, porque su esposa Tungurahua se ayuntaba con Collay, y, al ser descubiertos, fueron golpeados con el «gran garrote» hasta «dejarlos con los huesos hundidos»; en el mito variante, se señalan los líos conyugales, porque Chimborazo «no podía darle hijos blancos» a su esposa (Moreno, 2009).

También los mitos destacan el lado humano de las avenencias de los dioses, especialmente en la relación sexual permanente y activa. En el mito que recoge Ortiz (1977) sobre Pariacaca (*Pariaqaqa*), destaca cómo un personaje bohemio que no «podía estar tranquilo con una sola mujer, por muy hermosa que esta fuera» (p. 74) mantuvo idilios con las hermosas jóvenes de Huarochirí: Llaquisa, Corihuanca, Chancuya, Chuquisuso y Wichuca. Ellas eran acogidas como fuentes de agua para sus pueblos y en la región cisandina de Lima aún recuerdan al *apu* Pariacaca en los rituales del agua.

Muchas investigaciones etnográficas dan cuenta de que en los Andes existe una asociación muy fuerte entre piedras y montañas con la presencia de héroes culturales. En algunos casos, las peñas en lo alto de los cerros son percibidas como figuras humanas, ya sea como una mujer seductora o un apuesto galán que camina en las noches de Luna en busca de esposa o amante. Otros aseguran que caminan como seres humanos y pueden aleccionar para sus *pongos* o *camayoq* (curanderos).

Los mitos matrimoniales que se proyectan sobre los *apus* adquieren una notoria centralidad de alianza en el universo social *inka* y en las comunidades del presente. Al parecer, el matrimonio simétrico de los *inkas* con la hija de los *apus* mayores fue un privilegio de la clase élite, lo que permitió que el *inka* fuera revestido de una legitimidad con la fuerza inmanente de los *apus*. Mientras los amoríos con las hijas de los curacas se integraron para garantizar y fortalecer el poder temporal y alianzas regionales del espacio en función a la estructura del parentesco, los sistemas de producción y las asistencias recíprocas.

Los *apus* mayores o regionales gozan de notable importancia en los sucesos político-sociales, delimitación de los espacios económicos, definición de las fronteras étnicas y en la estructuración del poder regional e interregional de los pueblos andinos. Estableciendo, fortaleciendo y/o justificando los lazos entre los centros de poder: dibujando ejes en el espacio (puntos de referencia o sistema de los Ceques) o consolidando la red de autoridades configuradas y emblemáticas a nivel local, regional y macrorregional (Arroyo, 2009).

Todo este *corpus* se proyecta y se entrelaza entre el plano del mundo cósmico y la vida comunal, substancialmente con el significado de los tiempos rituales en la vida agraria y del matrimonio en los Andes. De ahí, las alianzas matrimoniales de los *apus* mayores y del *inka* nos recuerda, en último término, el papel del encuentro sexual por la fertilidad y la abundancia, inmerso en el manejo económico y político de los caudillos.

Con esta referencia delimitamos el presente artículo como una subrepresentación del culto al *apu* Suparaura de los Aymaraes de Apurímac en avance, por tratarse de la función ritual de la boda espiritual de dicho *apu* con las jóvenes vírgenes de los pueblos andinos. Desde esta perspectiva, el hallazgo del testimonio mítico del matrimonio del *apu* Suparaura nos motivó a escudriñar y contrastar con los materiales etnohistóricos y ensayar un breve análisis reflexivo, situacional y comparativo de la cosmogonía de la vida conyugal y del sistema de poder de los dioses del cerro, en el contexto actual de la crisis agraria, pobreza rural y la migración de los pueblos andinos.



Aproximación etnográfica a ritos, conflictos y alianzas sagradas: los matrimonios del *apu* Suparaura

Bosque sagrado del apu Suparaura y el contexto ritual del espacio simbólico

Al oratorio del *apu* Suparaura accedemos desde la comunidad de Ancobamba del distrito de Chapimarka de Aymaraes, por el antiguo camino que asciende por las lagunas sagradas de *Pumaqocha* (Laguna de Puma), *Warmiqocha* (Laguna de Mujer); cruzando las antiguas *apachetas* de la cumbre Suparaura-Qasa, avistamos a Suparaura entre la neblina matutina del 29 de julio de 2017, en las coordenadas 13.8656 de latitud, 73.1767 de longitud y de 5.115 m s. n. m., luego de las primeras noticias recibidas en el 2003.

Su escaso nevado, mitigado por el invernadero global y la industria minera, aún suministra agua lánguidamente a la laguna Supoqocha y otras menores del entorno para el sistema de riego de los distritos de su alrededor: Chapimarka, Tapairihua y Justo Apu Sahuaraura de la provincia de Aymaraes y el distrito de Chacoche de la provincia de Abancay de Apurímac.

Supoqocha está al pie de Suparaura, alimentada por el río glacial que desciende del nevado y cruza el único bosquecillo de los *q'enwales* (*Polylepis*) entre las rocas planas y blanquecinas convertidas en la «mesa» principal de las ritualidades. Dentro del bosque encontramos más de diez ofrendas extendidas sobre las rocas planas con disímil composición, disposición y especialización por los oferentes que accedieron a este espacio sagrado en distintos momentos y circunstancias.

Las ofrendas están disturbadas por el paso del tiempo y habitualmente conforman las velas compactas de uso corriente en el culto católico, cigarrillos marca Inka en cajetilla y en pitillos sueltos, hojas de coca entera (los quintos), cerveza marca Cristal en latas y botellas, vino en botellas selladas, aguardiente en botella plástica, cebo de llama (*picho*), galletas en forma de animalitos, caramelos, panes, bizcochos, frutas (naranja, manzana, níspero), monedas de un sol, platos desechables, cubiertos de plástico o de tela, ollas y cántaros de cerámica en miniatura que contiene diferentes restos vegetales, semillas y, en una mesa, se halla la miniatura y agraciada «cruz de chonta» (*Bactris gasipaes*) de color negro (5 cm x 3 cm) asentada en una olla miniatura. Igualmente, hallamos otras mesas que contienen pequeñas botellas con preparados de hierbas medicinales y de ropas interiores femeninas, dobladas y ordenadas, relacionada con el problema de la fecundidad y/o salud de la recurrente para la magia contaminante. Algunas ofrendas divididas con delgadas cintas de seda a colores (roja, blanca, amarilla, verde, rosada y celeste) y todo el ajuar ritual colocados sobre el mantel de yute decolorado.

Entre las mesas del *pagapu*, localizamos semienterrada una pequeña hornacina especial por su forma y contenido, elaborada con menudas lajas de piedra a manera de un pequeño horno de «*pachamanka*» (olla de Madre Tierra), como un órgano matriz



en gestación que contiene cuatro tipos de ofrendas diligentemente preparadas y colocadas según el modelo dual andino o el *yanantin* (en parejas):

1. Una pareja de toritos de Pucará de cerámica (6 cm x 9 cm) decorados con líneas roja y blanca en un fondo de engobe rojo claro y cargados de los productos agrarios representa a la actividad y economía ganadera.
2. Dos ollitas de cerámica (6 cm x 8 cm) atadas por las asas con cintas verde y rosada, repletas de semillas y harina en pequeñas bolsitas de plástico, ubicadas frente a los toritos de tamaño proporcional, significa la actividad y economía agraria.
3. Dos latas de cerveza que representan a los porongos de la sagrada chicha de *qora* (*sora* o cerveza del maíz germinado) que nunca falta en las ceremonias y las fiestas andinas simbolizan al elemento vital del agua y correlativo al semen cósmico de la fertilidad.
4. Dos cóndores de cerámica en miniatura (6 cm x 4 cm) que representan a la pareja de los cóndores sagrados que moran en la cumbre de Suparaura y se enseñorean con prestigio y presagio del tiempo venidero, representan al dios andino que recorre, vigila y dispone su territorio.

Y en el centro del bosque ritual hay un fogón de piedras con más de veinte conchas de abanico calcinadas de sahumero que emergen entremezcladas con los carbones y cenizas, y otras aparecen colocadas en la ranura del tronco de *q'enwa* o en algunas ofrendas de las mesas de piedra. Todas estas características del espacio sagrado indican que estamos en el principal oratorio y complejo religioso del *apu* Suparaura, para el encuentro y la evocación, el diálogo y la petición de los recurrentes de generación en generación hasta la fecha.

Entonces, en el marco de la cosmovisión andina, la fogata y el humo sagrado de las conchas del abanico —simbología marina de *Lamarqocha* (Madre Marina)— se elevan con los vientos y las nubes hasta la cumbre Suparaura para que el *apu* haga llover en su jurisdicción y sus confines. En el concepto sexual y generativo, el río glacial que desciende desde la cumbre simboliza el elemento vital o el semen del *apu* Suparaura para hacer más fértil a *Supoqocha* o *Qochamama* (Madre Laguna) y a los ríos que riegan y fecundan a las parcelas (*Pachamama* o Madre Tierra) haciendo más productivas para el bienestar de las comunidades, como el principio de la naturaleza regenerativa.

Esto reafirma que el *apu* Suparaura es el dios de la lluvia y del tiempo como el Jirka Soqtakuri de San Pedro de Casta, donde testimonian que los oferentes acudían al océano Pacífico para recoger sus aguas en botellones y transportar ceremonialmente hasta las alturas de Markawasi y Soqtakuri para que se evapore y propicie las lluvias de siembra en la región cisandina de Lima. Además, Topic (2008) encontró los *Spondylus* en el «santuario» del *apu* Catequil de Áncash con la función similar, identificados como las «hijas de mamacochas» (la madre nutricia de los peces) y esa presencia marina es recurrente en el tiempo por la trama frecuente del agua y sequía, pobreza y migración.



Asimismo, las aguas glaciares que bajan de la cumbre de Suparaura surcando el jardín sagrado de los *q'enwales* sustentan a *Supoqocha* o *Suparauraqocha* (laguna de Suparaura) de forma circular y colorean de azul oscuro que infunde temor y misterio a todo visitante ignoto. En la tradición es conocida como la «laguna encantada» que contiene a un «toro de oro» vivo y en peso, cuya cabeza amarilla emerge en las estaciones secas (*chiraw*) o recorre bramando y chapuceando el lago en procesión incandescente en las noches de plenilunio, como el «toro loco» que emerge de la oscuridad y atiza a los fiesteros en las vísperas de las Fiestas Patrias o en las fiestas santorales de las comunidades.

En cuanto es animal sagrado del *apu* y/o del lago, tiene autoridad de castigar a los forasteros codiciosos que lo acechan como riqueza o cuando los pastores traviesos hondean irritando la tranquilidad del lago. En este caso, aparece algo impreciso con el poder de Suparaura y de Supoqocha, y los lugareños precisan con otro relato correlativo. En tiempos de sequía, los comuneros escogen a los mejores honderos para que hondeen a Suparauraqocha, con el fin de irritar al *apu* para que haga llover, aún con el riesgo de acarrear tempestades y ventarrones incontrolables. Mientras en otros pueblos andinos, los lagos son contenedores de los toros bravos encantados que siempre están en constante amenaza de salir y arrasar la aldea por alguna falta de sus miembros o por el pecado de la población «pagana», con clara alusión a la tradición histórica cristiana.

De este modo, el ganado vacuno no solo logró adaptarse a la tecnología y la economía, sino también se ensambló a la ideología andina enriqueciendo la variedad de relatos orales en la simbología de la *illa*, *qonopa* o el «espíritu reproductor» que anima a la multiplicación de los mejores ganados semilleros o son los toritos de Pucará (artesanía), que no faltan en la mesa de los matrimonios rurales, como portadores de la chicha de *sora* fértil para los concurrentes al celebrar la alianza familiar de creación y multiplicación. Incluso, en la literatura andina, Arguedas (1976) parafrasea y simboliza al «toro encantado de *misitucha*» del «pueblo indio» de Puquio, provincia vecina de Aymaraes, como que emergió de las profundidades del lago/cerro y que anda en su querencia, a manera de competir con el cóndor sagrado libertario.

En ese sentido, notamos la fuerte relación permanente de la costa con la sierra de la cordillera central por los fenómenos ecológicos y las relaciones religiosas, sociales y económicas desde tiempos muy antiguos, como explicita la presencia real de la montaña sagrada Solimana, del distrito de Chaupimarka, muy próximo al *apu* Suparaura, divinidad de rango menor en representación del principal *apu* Solimana, de la región occidental de Arequipa, al igual que Qoropuna; seguramente, en esta región debe haber otra montaña Suparaura de menor rango.

Características propias de los dioses mayores de los Andes como encontramos con las *wakas* mayores de Qarwarasu, Rasuwillka y Wamanrasu, de Ayacucho y Huancavelica, de representantes en sus respectivas jurisdicciones para certificar la red de poder jerárquico, las relaciones de parentesco y los compromisos económicos y político-religiosos de carácter étnico regional, dentro de los archipiélagos ecológicos



del sistema de montañas de los pueblos andinos (Arguedas, 1964; Favre, 1967; Murra, 1975; Dollfus, 1981; Arroyo, 2008, 2009 y 2019).

Las bodas del apu Suparaura y el sacrificio vital del pagapu

Los comuneros de Ancobamba refieren con orgullo el castigo de dos misioneros evangelizadores acaecidos en la Colonia, quienes para mostrar el poder del dios cristiano habrían retado y ascendido para exorcizarlos al poderoso *apu* Suparaura, pero fueron convertidos en dos rocas empinadas que aparecen en su cumbre como dos estatuas de un cura y una monja. Además, los comuneros aseveran que los misioneros fueron castigados por ir con malicia donde el «Señor».

Por otro lado, el señor Palomino² nos compartió otra versión del pueblo Chacoche sobre el origen de esas dos rocas erguidas, como la conversión de dos jóvenes amantes: el hombre llegó primero a la cita y se congeló de tanto esperar, igual que su pareja por llorar tanto de su infortunio. Desde entonces permanecen juntos en espera del tiempo propicio para desencantarse y lograr su matrimonio (*tinkuy* o *yanantin*), como deseo de todas las parejas andinas que temen quedarse *wakchas* o solteros despreciables, porque, en este mundo todos tienen sus parejas: animales, plantas, insectos, lagos, cerros y rocas; incluso se cree que las piedras se reproducen y crecen dentro de la Madre Tierra.

De igual modo, Centeno (2006) registra el drama de conflictos y alianzas de los dioses mayores en la figura de dos señoríos vecinos del periodo Intermedio Tardío, donde el rico y poderoso *apu* Suparaura de los Aymaraes, en alianza con el guerrero y estratega Q'ero, ataca al rico y prestigioso *apu* Supayko de la provincia vecina de Antabamba. Logró impedir la invasión y el matrimonio de su hija Q'olqeña con Supayko, quien con astucia y ambición se aprestaba invadir. El mito finaliza con el feliz matrimonio de la hija con su aliado, para garantizar su hegemonía y preservar la paz entre los pueblos de la región. Aunque, en otros relatos, aparecen como dos *apus* amicales que compiten e intercambian sus bienes y productos, para prestigiar y afianzar las relaciones políticas y económicas de las dos provincias vecinas.

Es importante destacar que alrededor del *apu* Suparaura existe toda una serie de relatos que nos hablan sobre sus competencias, alianzas y matrimonios con sus homólogos de la misma región y de sus confines. En última instancia, representa y reafirma las distintas formas de relacionarse de los pueblos vecinos, los prestigios de cada espacio ecológico y el fortalecimiento de sus identidades comunales y étnicas alrededor de sus respectivas divinidades locales y regionales.

Así, los estudios etnográficos señalan que las ofrendas rituales de las familias andinas a sus divinidades tutelares se llaman *pagapu* (el «don» de dar y recibir), y se clasifican en animal *pagapu* (ritual de ganado), *chakra pagapu* (ritual agrario) y *runa pagapu* (ritual de salud o medicina andina) (Arroyo, 1981 y 1987), entre otros. Y estos rituales

2 Ciro Palomino, abogado de profesión y jefe de la Oficina de Desarrollo y Fortalecimiento de las Comunidades Campesinas y Organizaciones Agrarias de Apurímac.



de propiciación son protocolos sagrados establecidos por las familias y comunidades andinas, en compromiso implícito de reconocer a sus dioses por el dominio del espacio y por el «don» ofrecido en los ciclos rituales preestablecidos, no exclusivamente, pero esa es la tendencia. Estas ofrendas sellan los principios del sistema de reciprocidad e intercambio asimétrico de las comunidades con sus dioses del cerro, actualizando y fortaleciendo el «contrato social» y la configuración de los grupos étnicos de cada región.

Tomando en cuenta estos aspectos etnográficos, sabíamos que el *apu* Suparaura es un ente de profundo respeto, devoción y también considerado como caprichoso, autoritario y muy demandante, al decir de los informantes. Sin embargo, llamó muchísimo nuestra atención el sacrificio ritual de jóvenes mujeres ofrecidas a este *apu* Suparaura, apreciado como el matrimonio sagrado con las jóvenes provenientes de Cusco, con los propios fines de garantizar la tenencia de tierras, el sistema productivo y la calidad de vida comunal de los pueblos a nivel macroespacial.

Estos testimonios y prácticas religiosas revelan que, desde los tiempos de los abuelos, los viejos sabios *Altomesayoq* con sus respectivos ayudantes llegaban a Ancobamba desde la región fronteriza de Cusco. Asistían conduciendo a mujeres jóvenes y vírgenes de notable belleza, para contraer nupcias con el *apu* Suparaura siguiendo la tradición de renovar los nuevos ciclos rituales para las lluvias de siembra, la multiplicación de los ganados y la prosperidad de los comuneros.

Según recuerda la señora Olguita³, Esther era una mujer «gringa», guapa y alta, de cabellera larga y de trenza, quien habría sido escogida, respetada y asignada como la esposa del *apu* Suparaura hasta su edad avanzada. Aunque, recientemente, habría acudido otro *Altomesayoq* con sus dos ayudantes, conduciendo en secreto a dos hermosas mujeres jóvenes de unos quince años. Y afirma con sorpresa la desaparición inesperada de una de ellas al retrasarse en el camino de *Qarwariti* (nevado Colorado) y se cree que «el *apu* se los llevó» a su mundo.

Del mismo modo, en el 2016 se habría efectuado otro ritual especial de renovación. Según narra la señora Olguita: «Trajeron a una chica oculta en el carro, la chica era bien bonita, cusqueña, morena rojita, quien entró diciendo: ‘señora agüita nomás voy a tomar, así agachadita’». Luego, habrían partido a las tres de la mañana para cumplir con las exigencias de las nupcias, porque el *apu* Suparaura pide nuevas novias cada diez años. Y añade:

Llevaron seis cajas de cerveza, vino en damajuanas, velas, en *llicllas* y manteles bien bonitos, llevaban flores para la paga de toda la noche. Les digo para mi paguito, en cada viaje, me lo hacen mi paguito y me dicen: «Para que siempre estés sana y no tengas nada de sufrimiento». Así pagan con todo eso. Allí vimos flores. Llevan flores bonitas, rosas, claveles, blancas campanas, más claveles; llevan bien empacadas con papel de azúcar y finas cintas.

3 María Luisa López Baca de la Comunidad de Ancobamba es más conocida cariñosamente como la señora Olguita, quien es propietaria del único alojamiento y restaurante-tienda del lugar. Por ello, todo visitante llega a su casa y es muy reconocida por su cortesía, prestando e información. Ella sabe lo que sucede en la comunidad y los casos y noticias de los migrantes y viajeros.



Habrían retornado con la chica exhausta, «casi muerta», como sigue refiriéndonos la señora Olguita:

Dice que los acompañantes se durmieron, ella sola, bien cambiada, bien vestida, se echó con los ojos abiertos y de un momento a otro también ella [se] quedó dormida, y ya entre sueños el *apu* [era] quien le intentaba besar. De allí no recuerda más, porque perdió el conocimiento y, al día siguiente, ella quedó muy débil, sin fuerza alguna y, al parecer, sin sangre, pues el *apu* le habría succionado la sangre, debilitándole con su fuerza de encanto. Es como el imán que atrae.

Lo que evidencia que el matrimonio es una forma especial de *pagapu*, expresado en la hierogamia cósmica que simboliza la unión sexual con el fin de renovar el tiempo y reproducir el mundo, similar al *yarqa aspiy* (limpieza de las acequias en Ayacucho) o el matrimonio de las alpacas jóvenes en la fiesta del ganado de Huancavelica. Aquí, el *altomisayoq* juega el papel de operador/mediador religioso que ejecuta la voluntad del poder divino y la necesidad de la comunidad, porque el *pagapu* es el «don» de dar o de propiciar para recibir en su contraparte (sistema de reciprocidad), en este caso, a una joven selecta en la figura del matrimonio asimétrico a demanda y capricho de la divinidad tutelar, con el efecto de la ansiada lluvia productiva del año.

Complementariamente, Gose (2004) ha sugerido que existen casos similares en los pueblos vecinos de Antabamba, donde realizan «pagos en contrapeso de la fertilidad animal, adquieren una especie de equivalencia conceptual que representa en vida cuando pastores empiezan a mantener una hija en reclusión virginal para el *apu* local» (p. 284).

Mientras en la simbología de la fiesta de Santiago y *tinkasqa* del pueblo de Ccocha de Haquirca de Cotabamba, Schafer (2014) registra que «seguir al patrón en el caballo y tocar los gallos que han rozado su espada hace que los niños sean como el patrón y como los gallos: guapos, viriles y peleadores» (p. 193) o que las jóvenes vírgenes participan en el rito en representación a la «tierra no cultivada», en clara alusión a la primicia fértil y preferencial. Además, precisa que el emparejamiento de las *illas* del ganado vacuno ocupa la parte central de la mesa ritual de las familias y la *illa* mayor se ubica en el oratorio central del principal *apu* Qaqiamarca de la comunidad.

En cambio, a una señora rica y hacendosa de la localidad de Paucará de Acobamba (Huancavelica) consideran como la esposa del principal *apu* Saqsalla del distrito, muy respetada y temida como la divinidad, incluso, envidiada por las mujeres de la comunidad. También, sus ganados eran apreciados y adquiridos como los mejores padrillos o como la *illa* de los *apus* para la multiplicación multicolor. Igualmente, sus parcelas producían mejores granos de maíz y la consideraban como la «dueña del maíz» o la *Mama Sara* (Madre del Maíz) y sus productos muy requeridos por los vecinos del lugar (Arroyo, 2008). Similar al concepto de las representaciones de las vasijas antropomórficas con adornos de *choqlllos* y granos de maíz en la iconografía de la cultura Chimú, que muestra Rebeca Carrión (1959) cómo el «culto a una diosa del maíz o Zaramama fue



general en el Perú hasta la Conquista». De igual manera, en otras alfarerías muestran como la «más rica en representaciones del Dios del Maíz, lo que pone de manifiesto la importancia que se daba a esta planta cultural» (pp. 93-94).

También, el *apu* Sara-Sara, de sexo femenino de la provincia del Páucar de Sara-Sara, es referida como la esposa del *apu* Qarwarasu de Ayacucho Sur y es identificada como la patrona privilegiada de las mejores mazorcas de maíz del distrito de Quillcata (*Qillqata*) y siempre fue galanteada y requerida por el *apu* Qoropuna de Arequipa, en competencia con el *apu* Aukiwato del distrito de Oyolo. Y precisamente de su nevado procede la Momia Sarita, que fue enterrada como *pagapu* a la *mamacha* Sara-Sara, y hoy es entronizada por la Virgen de las Nieves y por las «mujeres sin marido de Qasiri» en los ciclos festivos del mes de agosto (Arroyo, 2014).

De modo que la montaña/laguna, el nevado/lluvia y el poder/fecundidad están asociados por la simbología del agua (elemento vital de la vida) y personificados por la virilidad del *apu* Supaura que esparce la lluvia de siembra a las parcelas y forrajes altoandinos, en sustento de vida y economía de los pueblos. Así como el dios Wallallo «se anunciaba con truenos, relámpagos, rayos, granizos y lluvias que fertilizaban las tierras» o la *Pachamama* en el antiguo pueblo de San Pedro de Casta y hoy es el *apu* Soqtakuri (Tello y Miranda, 1923, p. 510). Además, recuerdan sobre sus andanzas, pasiones y conflictos con el Aukillo Wampu, del pueblo vecino Huansa, por su poder y virilidad, y fue respetado por los otros dioses; pero, fue traicionado por la mujer seductora de su adversario y segado de su «órgano que le capacitaba para procrear mellizos y para fertilizar las tierras».

Del mismo modo, Supaura es apreciado como el *apu* semillero de maíz y criador de los mejores caballos de la región. Su prestigio y poder compite con sus homólogos vecinos *apu* Supayko de la provincia Antabamba y del *apu* Mallmanya de la provincia Grau, reconocidos como los creadores de los mejores vacunos, camélidos y tubérculos altoandinos. Y sus conflictos regulan con el intercambio recíproco de sus bienes y servicios, reafirmando sus alianzas en beneficio de su gente (*runa*) de diversos pueblos (*ayllus*). Esto indica que los *apus* o los dioses andinos son símbolos de fertilidad masculina en *yanantin* con la *Pachamama* o *Qochamama*, símbolos de fertilidad femenina vigente en el tiempo y espacio, en la cosmogonía andina del sistema dual coexistente y complementario, permanente y necesario para la existencia (Damián, 1994).

De este modo, los *apus* y la *Pachamama* son símbolos de pareja/matrimonio, abundancia/fertilidad, renovación/regeneración o dioses germinadores y protectores siempre en oposición dual en aparente conflicto para cohesionarse en la fórmula de la unidad de los contrarios: *yanantin*. Así, Carrión (1959) muestra a los dioses agrarios precolombinos representando a la variedad de productos, con funciones administrativas o de elite gobernante como hoy los *apus* se especializaron en semilleros agroganaderos o con las ocupaciones profesionales de médicos, abogados o policías, según los requerimientos del proceso de modernización del país, con el fin de proteger y beneficiar a las comunidades étnicas en relación a las exigencias de las bondades ecológicas (archipiélagos) y de los conflictos locales y nacionales.



Desde una perspectiva etnohistórica, estas prácticas estaban extendidas en los siglos XVI y XVII. Según el informe de la visita pastoral de 1599 a la región de los «Chancas de Andaguailas» sobre «sacrificios de animales» al «Rayo», este era considerado un dios castigador o benefactor con las lluvias de siembra o fertilidad de los ganados. Mientras otra mujer era acosada por la *waka* en la «figura de indio persuadiéndole que peque con él y le adore» y en otros casos podía presentarse en la imagen de una «yndia con lliclla y topos» (Polia, 1999, pp. 234-236).

Arriaga (1999) justifica la extirpación de las idolatrías del norte, aduciendo que

En un pueblo de la provincia de Conchucos que visitó el licenciado Juan Delgado, se halló una muchacha de hasta catorce años, de rara hermosura, y que por ella sus padres y caciques habían dedicado a una huaca llamada Chanca, de figura de persona, y de piedra, con quien *la casaron y celebraron sus bodas todos los del pueblo*, asistiendo en un cerro tres días, con grandes borracheras. Por mano de esta muchacha ofrecían sus sacrificios y lo tenían por muy gran suerte y en mucha estima que fuese por su mano, por parecerles que serían muy aceptos a sus huacas. Guardó virginidad porque así se lo habían mandado los demás ministros, que le dieron la investidura de sacerdotisa, desposándola con la huaca. Teníanle los indios suma reverencia y la miraban como una cosa superior y divina (p. 45) [énfasis nuestro].

Empero, la extirpación de idolatrías y el destierro de los cultos prehispánicos durante la Colonia y parte de la República lograron sobrevivir en la forma del culto a los dioses de las montañas sagradas, absorbiendo en algunos casos las divinidades solares y cristianas, como formas de reestablecer y redefinir la religión andina para los nuevos tiempos exigidos. Como ocurre con los símbolos del falo fértil de la *kancha inka* de Chucuito de Puno (*Inka Uyo* o *Kancha* de los Penes Sagrados), hoy concurrido por las mujeres sin hijo o por las parejas jóvenes en busca de la fecundidad o del enlace⁴.

Consideraciones preliminares del matrimonio: fuerza cósmica y ecología regenerativa en el mundo andino

En las sociedades andinas, el problema de la tierra no fue únicamente por la forma de posesionarse y de cómo producir, sino, fundamentalmente, por asegurar la vida en general y de cómo garantizar el alimento y reproducción, dentro del principio de reciprocidad y contraprestación social de un mejor modo, y cuya primicia es coherente y sostenida por el conocimiento y la valoración del sistema ecológico del mundo andino.

Se aprecia, en el hombre de los Andes, un conocedor con empatía y sentimiento de su medio, cargado de derechos y exigencias por la biósfera. Por eso, dialoga con esta: la escucha con atención y le habla con respeto, tolera con humildad y también exige con justa demanda, como también está para comprender y compartir lo que obtiene,

⁴ Inferencia, según las observaciones y entrevistas de nuestro trabajo de campo *in situ*.



porque sabe que su propia vida fluye de los *apus* y de la *Pachamama* por un mundo social proactivo con vida y acción integral, el saber ecologista de la religión andina que tiene como con el resultado de cuidar y preservar el equilibrio con los no humanos.

Conocimiento en que las «posibilidades del escalonamiento» de los «pisos ecológicos» verticales y los fenómenos geológicos y meteorológicos atribuyeron vida propia y fuerza inmanente a cada montaña sagrada como símbolo central de poder, matriz fecunda y núcleo cultural ecológico para la configuración y articulación permanente de las unidades ecológicas («modelo del archipiélago vertical») con los grupos étnicos en ambientes de convivencia y exigencia recíproca de sostenimiento y equilibrio (Eliade, 1968; Murra, 1975; Dollfus, 1981; Arroyo, 2008).

Es la visión de un ciclo en las formas en que discurre la energía vital sexuada de la biosfera regenerativa, de género biológico y jerárquico en la imagen de los *apus*, como concepto explicativo de los logros y las esperanzas de las comunidades; no como una maquinaria programable, sino como una fuerza cósmica con vida propia y el poder del *gamaq*: aliento/energía y fertilidad/vida. Su importancia en la vida cotidiana infunde temor/protección y reciprocidad/ritualidades e inspira a la repetición y actualización de los modelos ideales, las identidades comunales y el sentimiento del uso legítimo territorial comunal, con el apremio de los mitos y los compromisos rituales por humanizar el mundo social.

Y toda esta experiencia perceptiva y cognitiva del entorno y proceso social fue atesorada en la sabiduría etnoecológica para la endoculturación de los descendientes. Esto en el concepto antropológico se conoce por el «culto a los dioses andinos» (*apus*, *Pachamama*, *Mallkis* y otros espíritus) o es el sistema de conocimiento figurado y analógico que se expresa de manera continua en las manifestaciones religiosas de carácter ecológico e histórico y de integración dinámica de los pueblos andinos (Hardesty, 1977; Mariscotti, 1978; Gisbert, 1980; Sánchez, 2005; Topic, 2008; Arroyo, 2009).

Dentro de esta prolija manifestación, entrevemos de singular importancia el «matrimonio del *apu* Suparaura» como ritual de petición especial y nos adentramos así en el tema del simbolismo del poder, «don» del *pagapu* y del culto a la fertilidad (Mauss 1979; Godelier, 1998; Alberti y Mayer, 1974). Sin embargo, en el concepto moderno, el matrimonio es la unión legal de parejas de sexos disímiles que fundan la vida en común y apuestan por el progreso de la sociedad desde la familia básica, extendiendo la red de compromisos y resguardos de grupos de descendencia y allegados en ambientes de competencias y complementariedades restringidas o generalizadas, según las costumbres de lugares y sus momentos.

Desde un punto de vista antropológico, es un proceso que va de las reglas de afinidad entre grupos de filiación, partiendo de la prohibición de incesto que experimenta la «organización de la vida social», proyectándolo al entorno ecológico, en que la «conducta sexual» del hombre y la mujer sometida a las reglas sociales sirven de modelo para la «clasificación, ordenación y representación del mundo» y el cosmos (Fox, 1967; Buchler, 1982; Van Gennep, 2008; Rivera, 2014).



Lo que explica que el sistema de vida, la economía y la espiritualidad del hombre andino están estrechamente ligados al comportamiento del «sistema de los archipiélagos» o a la simbología de los *apus* —Wamani, Oro Yaya, Apusuyo, Aukillo o Achachila, entre otros epónimos (Arroyo, 2009)— inmanentes como signos del poder/tiempo/vida/ecología/etnia. Es la imposición de los ritmos del entorno ecológico: la lluvia, los ciclos y los tiempos. Es el arquetipo de un espíritu reproductor/fértil, dueño de parcelas/ganados y representante de las etnias con capacidad de manejo y control de su territorio, a manera de los señoríos regionales.

Desde esta perspectiva, los cambios ecológicos o las alteraciones climáticas, en los últimos cincuenta años, por la depredación de la naturaleza (desforestación y contaminación ambiental), tienen una incidencia directa en la simbología de los dioses andinos o del «sistema de los archipiélagos» (cadena de vida regional), manifestados en la escasez o desaparición de los nevados que alimentan los lagos y ríos glaciares, en el desecamiento de los manantiales, oconales y ambientes humedales de las cuencas, quebradas y mesetas que tienen un impacto inmediato en la economía agropecuaria y las condiciones de vida de las comunidades cordilleranas (costa, sierra y selva alta).

En este contexto ecológico, dentro de la racionalidad andina resulta evidente que el matrimonio del *apu* Suparaura es una forma de *pagapu* («don» de dar y recibir) para mantener la fecundidad y productividad de la tierra de cultivo desgastada y para la multiplicación de los ganados yermos, dentro del marco del principio de reciprocidad e intercambio del mundo, donde los *apus* exigen sus pagos en la figura del padre ancestral riguroso: sancionador, dador y tutelar con sus comunidades étnicas.

De manera que el *pagapu* —como el sistema ritual propiciador y regulador del mundo, del sistema de reciprocidad e intercambio simétrico y asimétrico del sistema de vida del espacio-social— es un esquema que comprende el sacrificio de las jóvenes novicias al *apu* Suparaura, para garantizar la cosecha, la pertenencia étnica y las alianzas interregionales del mercado y poder, dentro de la relación y conexión de la red de los sistemas étnicos con los «sistemas de archipiélagos» de la ecología social andina.

Esta cosmogonía conceptual y primordial de fertilidad/regeneración/abundancia del sistema de montañas volcánicas en los Andes es la visión etnoecológica andina similar al modelo ecológico de la cadena volcánica de islas montañosas de Oceanía, rodeadas por el mar que juntas forman «archipiélagos» con «territorios fértiles» (Malinowski, 1973; Murra, 1975; Arroyo, 2009).

En esta percepción, la cadena de montañas y nevados sagrados de los Andes se convierte en señores del poder primordial, para concebir sus territorios en regiones fructíferas de sustento ecológico y bienestar comunal, porque la erosión y degradación glacial se convierten en el sacrificio generoso del señor del tiempo, cuyo segmento fértil fluye y se distribuye con los vientos, con las neblinas y, sobre todo, con las lluvias sagradas, los lagos, los ríos y los canales de riego para nutrir y fecundar las ávidas *chakras* que aguardan las semillas. Por lo cual, tienen que recordar a los dioses y dar lo que por derecho les corresponde para garantizar la lluvia fértil de los *apus*. Es la lectura del



dios ecológico en el profundo concepto andino, como bien pudo percibir el ecologista Storer (1966) para expresar con la conciencia indígena: «Así, vemos al río y a las tierras de su cuenca como un gran organismo viviente, con el corazón en las montañas, que las provee de su sangre vital» (p. 127).

Asimismo, Murra (1975) pudo entender el sistema ecológico del mundo andino para proponer el modelo del «control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas» (p. 51), donde las «islas verticales» eran compartidas por distintos grupos étnicos a nivel de los «sistema de archipiélagos» de la sierra andina. Del mismo modo, Malinowski (1973) constató el «sistema de comercio *kula*» en los «archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica», articulando a islas principales y periféricas de diferentes «tribus de las montañas» y de ciénagas de razas, lenguas y culturas «con plena conciencia de su unidad **étnica**».

Murra (1975) percibió la recurrencia del modelo de control de pisos ecológicos y el sistema de archipiélagos desde la época precolombina y su continuidad, por la «fuerza del factor ecológico», lo que guarda una relación estrecha con la riqueza espiritual y cultural del sistema religioso andino como componente principal en un sistema de representaciones que busca proteger el ecosistema, la que logra atravesar las generaciones y las conciencias a lo largo de la historia, como un imperativo sexual y ecológico, porque, cuando los árboles mueren, se produce la degradación de la tierra, y la muerte lenta de nevados está afectada por la escasez del agua, elemento vital de la vida, a los ciclos agropecuarios. Tal es, pues, la lectura de la religión andina en el sentido del sistema ecológico que hace el etnógrafo desde la perspectiva de la ecología simbólica y el animismo (Descola 2012).

Agradecimientos

A nuestra Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) por los auspicios a los proyectos N.º E17152071, E18150182 y E19151751, que nos permitieron explorar y avanzar con los procesos de investigación y publicación de los resultados parciales del estudio religioso de la región, como hoy con el proyecto N.º E21150112 (Las montañas sagradas y la ecología social. Dilemas de la identidad, territorio y fronteras étnicas). Asimismo, nuestra inmensa gratitud a todos los informantes de las comunidades e instituciones que nos acogieron y nos brindaron su amistad y conocimiento, personificadas en la señora Olguita, Saúl y Rommel de la comunidad de Ancobamba; Lucio Bastinza, el subprefecto de Antabamba; la señora Nélide Cuchillo, Raymundo López y el Dr. Ciro Palomino (funcionario del Ministerio de Agricultura) de Abancay. Finalmente, gracias a los amigos y colegas Rodrigo Moulian y Juan Javier Rivera por sus comentarios enriquecedores del manuscrito preliminar, a Luis Rodríguez y a Andrea Mejía por las revisiones motivadoras del mismo y al tesista Samuel Rojas de Antropología de la UNMSM, por su disposición entusiasta en el quehacer antropológico.



Referencias

- Alberti, G. y Mayer, E. (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Amat, H. y Aedo, C. (2018). *El ciclo mítico de Tunupa. Héroe cultural y deidad del mundo andino*. Universidad Andina del Cusco.
- Anders, M. B. (1993). Configuración calendárica y cosmológica de un sitio Huari del Horizonte Medio. *Boletín de Lima*, 9, 49-74.
- Arguedas, J. M. (1976). *Yawar fiesta*. Nuevo Mundo.
- Arguedas, J. M. (1964). Puquio una cultura en proceso de cambio. En *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arriaga, J. (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. CERA.
- Arroyo, S. (1981). *Algunos aspectos de la ideología andina: Pagapu y Wamani en dos comunidades*. (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Arroyo, S. (1987). *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arroyo, S. (2004). *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arroyo, S. (2007). Territorio sagrado de Pariaqaqa en los distritos sureños de Huarochirí. *Revista de Antropología*, (5), 133-162.
- Arroyo, S. (2008). *Culto a los Hermanos Cristo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arroyo, S. (2009). Simbología de los dioses andinos: formas de representación y relación de los Apus. *Perspectivas Latinoamericanas*, (6), 138-161.
- Arroyo, S. (2014). Las Amazonas del Apu Sara-Sara: Qasiri Warmi Llaqta (pueblo de mujeres sin marido). *Investigaciones Sociales*, (33), 33-52.
- Arroyo, S. (2016). *Culto al apu Wamanrasu. Identidad cultural de los pastores altoandinos de Huancavelica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arroyo, S. (2019). Simbología del maíz en la cultura andina milenaria: Resistencia e identidad del hombre andino. En *Memoria: origen y evolución del maíz en los Andes. Primer Congreso Internacional* (pp. 127-149). Universidad Andina de Cusco.
- Ávila, F. (1966 [1598]). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción por José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia.
- Betanzos, J. (1987 [1665]). *Suma y narración de los incas*. Prólogo, transcripción y notas por Carmen Martín Rubio. Atlas.
- Buchler, I. (1982). *Estudios de parentesco*. Anagrama.
- Carrión, R. (1959). *La religión en el antiguo Perú*. Tipografía Peruana.
- Castro, V. y Ceruti, M. C. (2018). Los incas y el culto a las montañas de los Andes. En I. Shimada, *El imperio inka* (pp. 429-471). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Centeno, A. (2006). *Supayco y sus amores con la hija de Suparaura*. Recuperado de <https://explorandoapurimac.blogspot.com/2014/01/suparaura.html>.



- Cieza, P. (1984 [1553]). *La crónica del Perú*. Peisa.
- Damián, C. (1994). Pachamama: deidad femenina de los Andes. *Boletín de Lima*, XVI (91-96), 191-204.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Dollfus, O. (1981). *El reto del espacio andino*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Duviols, P. (1986). *Cultura andina y represión*. CERA / Bartolomé de las Casas.
- Eliade, M. (1961). *Mitos, sueños y misterios*. C. G. Fabril.
- Eliade, M. (1968). *El mito del eterno retorno*. Emecé.
- Favre, H. (1967). Tayta Wamani, le Culte des Montagnes dans le centre Sud Des Andes Peruviennes. En *Publications des Annales de la Faculte des Lettres Aix-en-Provence*, 61, 121-140.
- Fox, R. (1967). *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza Universidad.
- Frymer-Kensky, T. S. (1992). *Tras las diosas: la mujer, la cultura y la transformación bíblica del mito pagano*. Prensa Libre.
- Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Libreros.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Paidós.
- Gose, P. (2004). *Agua mortífera y cerros hambrientos*. Abya Yala.
- Guamán Poma, F. (1980 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Editado por John Murra y R. Adorno. Lima: Siglo XXI / Instituto de Estudios Peruanos.
- Hardesty, D. (1977). *Antropología ecológica*. Bellaterra.
- Huertas, L. (1981). *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVII)*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Isbell, W. H. (1997). *Mummies and mortuary monuments*. University of Texas Press.
- Leoni, J. B. (2005). La veneración de montañas en los Andes preincaicos: El caso de Ñawinpukyó (Ayacucho, Perú) en el Período Intermedio Temprano. *Chungara*, 37(2), 151-164.
- Malinowski, B. (1973). *Los Argonautas del Pacífico Oriental*. Saturno.
- Mariscotti, A. M. (1978). *Pachamama Santa Tierra*. Ibero / Amerikanisches Institut.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Millones, L. (comp.) (1990). *El retorno de las Huacas*. Instituto de Estudios Peruanos / Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Molina, C. (1959 [1570]). *Ritos y fabulas de los incas*. Futuro.
- Moreno, S. (2009). El Chimborazo, Ecuador: un ancestro sagrado andino. En J. Topic (ed.), *La arqueología y la etnohistoria* (pp. 25-52). Serie: Historia Andina. Instituto de Estudios Peruanos.
- Moulian, R.; Catrileo, M.; Hasler, F. (2018). Correlato en las constelaciones semióticas del sol y de la luna en las áreas centro y sur andinas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 23(2), 121-141.
- Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Ortiz, A. (1977). *Huarochirí, cuatrocientos años después*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pease, F. (1973). *El dios creador andino*. Mosca Azul.



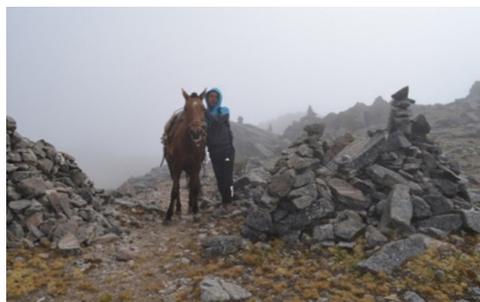
- Polia, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Reinhard, J. (1983). Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. *Cuadernos de Historia*, 3, 27-62.
- Reinhard, J. (1988). *Las líneas de Nazca*. Los Pinos.
- Reinhard, J. (2015). Sacred mountains and pre-inka cultures of the Andes. En M. Loera Chávez y Peniche, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *América tierra de montañas y volcanes III* (pp. 51-71). México D. F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rivera, J. J. (ed.) (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*. Bonner Amerikanistische Student.
- Rostworowski, R. M. (1986). *Estructuras andinas del poder*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Sánchez, R. (2005). *Apus de los cuatro suyos. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montañosas*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Santa Cruz Pachacuti, J. (1993 [1613]). *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Etier*. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.
- Schafer, A. (2014). Los rituales del ganado (tinkasqa) y la fiesta de Santiago en Cocha (Apurímac). En J. J. Rivera (ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá* (pp.179-217). Bonner Amerikanistische Student.
- Soriano, A. (1972). Mito de Canchón. *Huella*, (10), 5-7.
- Storer, J. (1966). *La trama de la vida. Introducción a la ecología*. Fondo de Cultura Económica.
- Tello, J. C. y Miranda, P. (1923). Wallallo: ceremonias gentílicas realizados en la región cisandina del Perú Central. *Revista Inca*, I(II), 475-549.
- Tello, J. C. (1967). *Páginas escogidas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Topic, J. R. (2008). El santuario de Catequil. Estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos. En M. Curatola y M. Ziolkowski, *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 71-95). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valcárcel, L. E. (1967). *Etnohistoria del Perú antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza.
- Ziolkowski, M. (2008). Coropona y Solimana: los oráculos de Condesuyos. En M. Curatola y M. Ziolkowski, *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 121-159). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.



Fotos del proyecto



Apu Suparaura nublado (SAA).



Las antiguas apachetas en la ruta (SAA).



Conversión en la cima del C° (SAA).



La laguna de Supoqocha (SAA).



Ofrenda sobre la mesa de piedra (SAA).



La cruz de chonta en la pequeña olla (SAA).



Ofrenda sobre la roca madre (SAA).



Ofrenda dentro de la hornacina de piedra (SAA).



Centro Educativo Apu Suparaura (SAA).



Ofrendas entre los quinuales (SAA).