

EN TIEMPOS DE CAMBIO CLIMÁTICO: RELACIÓN AGUA–HOMBRE EN LOCALIDADES ALTOANDINAS DE PARAS Y CHUSCHI, AYACUCHO

Roly Jaime Najarro Martínez
Centro de Desarrollo Agropecuario, CEDAP
rolyjaimenajarro@gmail.com

Recibido: 10/05/2020
Aceptado: 05/07/2020

COMO CITAR/CITATION

Najarro, R. (2020). "En tiempos de cambio climático: Relación agua-hombre en localidades altoandinas de Paras y Chuschi, Ayacucho". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(10), 7–30.

Resumen: Es nuestro propósito investigar las relaciones agua-hombre en las localidades altoandinas de Paras y Chuschi teniendo como contexto el cambio climático. Los objetivos buscan determinar la importancia del agua en la visión de los pobladores altoandinos, identificar los seres míticos que habitan las fuentes de agua en sus imaginarios, así como describir sus percepciones y respuestas en torno a la actual situación del agua. Como metodología, se empleó el trabajo de campo etnográfico, realizado desde septiembre de 2019 hasta enero de 2020. El artículo muestra que el agua tiene una importancia esencial en la visión local, tanto en su aspecto material como simbólico; en el imaginario de los pobladores, las fuentes de agua son habitáculos de seres míticos como el *amaru*, la *illa*, la sirena y el *wari*; del mismo modo, perciben una progresiva disminución del agua, en comparación al pasado, atribuyendo este hecho al calentamiento global y el cambio climático que, a su vez, imputa causas naturales, la contaminación ambiental de origen antrópico y la ruptura de las relaciones recíprocas entre ellos y los seres espirituales. Para afrontar dicho escenario, despliegan una serie de prácticas tecnológicas.

Palabras clave: Agua. Cambio climático. Seres míticos. Percepciones. Relaciones recíprocas. Prácticas tecnológicas.

IN TIMES OF CLIMATE CHANGE: WATER-MAN RELATIONS IN ALTO-ANDEAN LOCATIONS OF PARAS AND CHUSCHI, AYACUCHO

Abstract: It is our purpose to investigate the water-man relations in the high Andean localities of Paras and Chuschi taking into account climate change. The objectives seek

to determine the importance of water in the vision of the Andean settlers, to identify the mythical beings that inhabit the water sources in their imaginary, as well as to describe their perceptions and responses regarding the current water situation. The methodology used was the ethnographic fieldwork, conducted from September 2019 to January 2020. The article shows that water has an essential importance in the local vision, both in its material and symbolic aspects; in the imaginary of the inhabitants, the water sources are habitats of mythical beings such as the *amaru*, the *illa*, the mermaid and the *wari*; in the same way, they perceive a progressive decrease in water in comparison with the past, attributing this fact to global warming and climate change, which, in turn, imputes natural causes, environmental pollution of anthropogenic origin and the breakdown of reciprocal relations between them and spiritual beings. To face this scenario, they deploy a series of technological practices.

Key words: Water. Climate change. Mythical beings. Perceptions. Reciprocal relationships. Technological practices.

Introducción

El agua tuvo y tiene una importancia esencial para la humanidad y todas las sociedades del mundo, para la vida en general; sin este líquido elemental, cualquier existencia sería imposible. En ese sentido, se pronunciaron Camargo y Camacho; quienes afirmaron que: “El agua es un elemento complejo y fascinante que nos recuerda constantemente nuestra dependencia de ella y la fragilidad de nuestra existencia. Sin agua no podemos vivir, el agua es fuente de vida, bienestar y placer, pero su presencia también puede ser problemática y amenazante” (2019, pág. 7). Conviene recordar que el valor del agua radica no solo en ser un recurso natural, sino en los valores y significados ecológicos, políticos, sociales y culturales (Paerregaard, 2018; Stensrud, 2019).

Aun así, en el actual contexto climático, de calentamiento global y cambio climático¹, el agua viene atravesando por una situación crítica, de insolvencia generalizada; convirtiéndose en acuciante problemática que amenaza el bienestar y la sobrevivencia del hombre, así como de las demás especies y daña el equilibrio ecológico. Por esta razón, ahora, más que nunca, las poblaciones humanas prestan mucha atención y se preocupan por el agua en sus ambientes; pues “todos saben que su propia reproducción física y la de todo en el paisaje depende de que haya la cantidad correcta de agua en el momento adecuado” (Strang, 2005, pág. 101)². En las comunidades altoandinas de Perú, este escenario es aún más difícil, porque sus habitantes experimentan directamente los efectos del cambio climático, siendo así los más vulnerables, como lo han señalado algunos autores (Stensrud, 2019; Stensrud, 2016; Paerregaard, 2018; Stensrud, 2017).

Por otra parte, en la perspectiva de los pobladores andinos, el agua es considerada como “un ser vivo”, “persona” o fuente de vida; que fue concedido a los humanos

¹ El calentamiento global refiere al aumento en la temperatura media de la atmósfera y de los océanos, ocasionada por la concentración excesiva de los gases de efecto invernadero; mientras que el cambio climático consiste en el conjunto de alteraciones del clima terrestre a largo plazo, relacionado a lo anterior.

² La traducción es nuestra.

por deidades o seres espirituales como el *Wamani* y la *Pachamama*³ a cambio de ofrendas, sacrificios, atenciones y respeto; al incumplirlas, pueden afectar negativamente; de ahí que las relaciones agua-hombre se hayan distinguido por la reciprocidad, simbolismo, animismo y analogismo. En este sentido, nuestro trabajo se muestra de acuerdo con algunos investigadores (Strang, 2005; Boelens, 2014; García, 2018; Sherbondy, 1998; Sherbondy, 2017); también se toman otros autores como Comitti (2020), Stensrud (2010), Descola (2003; 2011), Taipe (2017), etcétera. Creo, como lo hizo Spotswood (2019), que este tipo de representaciones sobre el agua y medioambiente fundan una infalible actitud de cuidado y responsabilidad, siendo necesaria su revaloración, difusión e incorporación en las políticas públicas del país frente al cambio climático.

Con este referente, buscamos determinar la relación agua-hombre en poblados altoandinos de los distritos de Paras (Guitarrachayocc, Anccoaya y Pitupata, del anexo de Santa Fe) y Chuschi (anexo de Chaquiccocha), provincia de Cangallo, en Ayacucho, Perú. Para concretar la idea, fue necesaria la formulación de tres interrogantes: ¿Qué importancia tiene el agua en la visión de los pobladores? ¿Qué seres míticos habitan, en el imaginario de los pobladores, en las fuentes de agua? ¿Cuáles son las percepciones y respuestas de los pobladores frente a la actual situación del agua?

Con la intención de absolver las preguntas, se han planteado tres objetivos: primero, determinar la importancia del agua en la visión de los pobladores altoandinos; segundo, identificar los seres míticos que habitan las fuentes de agua, en el imaginario de los pobladores; tercero, describir las percepciones y respuestas de los pobladores en torno a la actual situación del agua. Conviene subrayar que se tomó al calentamiento global y cambio climático como situaciones contextuales para desarrollar la idea central: las relaciones agua-hombre.

Finalmente, nuestro estudio consta de tres apartados: La importancia del agua en la visión de los pobladores; los seres míticos que habitan las fuentes de agua (*lagunas, amaru e illa*; arroyos, sirenas; y manantiales, *wari*); y las percepciones y respuestas frente a la actual situación del agua.

Descripción geográfica e hídrica del área de estudio

El estudio fue realizado en las estancias de Anccoaya, Pitupata y Guitarrachayocc, del anexo de Santa Fe, centro poblado de Tunsulla y distrito de Paras; igualmente, en el anexo de Chaquiccocha, del distrito de Chuschi. Ambas jurisdicciones pertenecen a la provincia de Cangallo en Ayacucho (Mapa 1). Geográficamente, las cuatro localidades se sitúan en los Andes Centrales, alcanzando altitudes de 4074 m.s.n.m. (Chaquiccocha), 4593 m.s.n.m (Guitarrachayocc), 4578 m.s.n.m. (Anccoaya) y 4587 m.s.n.m. (Pitupata), en esta última la altitud llega hasta los 4900 m.s.n.m. (montaña Ritipata).

Por las elevaciones, el área se delimita dentro de la región natural puna (Pulgar Vidal, 1987), exhibiendo un relieve aserrado y montañoso, rocoso y en ocasiones con nieve; también quebradas de suave pendiente, hoyadas, tierras desnudas, pajonales, césped de puna y bofedales. El clima se presenta con días y noches muy fríos, con una

³ El *wamani*, denominado *apu* en la sierra sur del Perú, es un ser espiritual que tiene por habitáculo a las montañas y está asociado generalmente con lo masculino, al agua, el ganado, el pastoreo y la salud. La *Pachamama* o Madre Tierra es un ser espiritual asociado a lo femenino, la tierra, el agua, la agricultura, entre otros.

tiempo, empleando su lengua materna (*kichwa*) y a veces chacchando la hoja de coca. Además, utilicé las notas y el diario de campo, el registro fotográfico y las grabaciones de audio.

Una vez culminado el trabajo de campo, se procedió con la organización, transcripción y categorización de los materiales de campo, así como de las fuentes secundarias; del mismo modo se hizo un esquema de redacción que fue un instrumento auxiliar en la redacción del informe.

1. Importancia del agua en la visión de los pobladores

En este apartado se desarrolla la importancia del agua en la visión de los pobladores, teniendo en cuenta los aspectos materiales y simbólicos. La división se hizo solo por cuestiones de exposición; en la práctica cotidiana, hay un cruce y cooperación de ambos, siendo imposible separarlos por completo (Bachelard, 2003). Veamos cada una de ellas:

1.1. Importancia material del agua

La materialidad del agua salta a la vista en cualquier paisaje, sea en su forma líquida, sólida o gaseosa. Así, por ejemplo, al visitar por primera vez a las tres estancias, el 09 de setiembre del año 2019, observé delgadas capas de nieve que engalanaban las montañas de Ritipata y Portuguesa⁴; nubes blanquecinas y negruzcas acariciando al cerro Qillurqu; cristalinas aguas que discurrían zigzagueantes por el río Apacheta y unos cuantos arroyos como Supaymayu, Romerokuchu y Pitupata; espejos relucientes de agua en bofedales Guitarrachayoc y Anccoya; además, depósitos de agua en manantes y lagos como Guitarraqucha, Yanaqucha y Cruzqucha. Mi percepción fue similar en la visita inicial a Chaquiccocha, el 26 de noviembre de 2019. En ambos casos, el agua se constituye en un componente primordial del paisaje altoandino.

En opinión de Orlove y Cantón, más allá de sus estados físicos (líquido, sólido y gaseoso), el agua posee propiedades moleculares que le otorgan características distintivas⁵, las que se combinan en dos atributos clave: la cantidad, fijado por la incompresibilidad y amenazada con pérdidas por evaporación, fugas y absorción del suelo; y la calidad, en riesgo por contaminantes químicos, físicos y biológicos, captados por la vista, el olfato y el gusto de la gente. Esta materialidad, continúan los autores, es la que interactúa con los “cuerpos humanos y las estructuras hechas por el hombre”, las que “se experimentan como construcciones sociales” (2010, pág. 403), creándose “imágenes directas de la materia” (Bachelard, 2003, pág. 8), con particulares valoraciones y significaciones.

Para los pobladores de las zonas de estudio, el agua, en su sentido material, tiene una importancia fundamental; pues, de él depende su bienestar y sobrevivencia, tanto individual como colectiva; asimismo, de los animales y las plantas. Así, me lo

⁴ Ritipata y Portuguesa son dos montañas, las más altas del área geográfica, superando los 4900 m.s.n.m. Según los pobladores, son habitáculos de los *wamanis* (espíritus tutelares).

⁵ Según el autor, las propiedades moleculares del agua son: transparencia, incompresibilidad, neutralidad química, inodoro e insípido; la capacidad de existir como gas, líquido y sólido a las temperaturas y presiones que se encuentran en la superficie de nuestro planeta; capacidad de disolver muchas sustancias y ser absorbido por muchas sustancias.

hicieron saber tres de mis interlocutores durante el trabajo de campo, al ser consultados sobre la importancia o no del agua:

El agua es más importante de todo; si no habría, todos moriríamos, animales y humanos, empezaría por los animales para seguir los humanos (Gregorio Ccorahua, de Guitarrachayocc).

Claro, para quién no va ser importante; porque, con el agua, los animales viven, podemos sembrar, todas las personas sembramos, a veces con riego. Si no habría agua, no existiríamos plantas, animales ni nosotros mismos (Eugenio Cayllahua, de Chaquiccocha).

Es importante. Con el agua, vivimos tanto animales como las personas; cuando hay lluvia y agua, nos alimentamos, también hay siquiera pastos. Si no hay lluvia, solo queda mirar al cielo. Aquí, vivimos solo con la lluvia, no hay agua suficiente, se seca; si no hay lluvia, hasta los puquiales se secan; estos se mantienen solo cuando plantamos putaqqa (Rosalía Pacotaípe, de Chaquiccocha).

Los pobladores fueron enfáticos: la vida animal, vegetal y humana depende absolutamente del agua; si faltara u ocurriera un serio problema de desabastecimiento, como a veces sucede, las consecuencias no se hacen esperar, llegando a ser catastróficas e inclusive mortales. Según los habitantes, el agua procede de las lluvias, estas recargan los manantiales, lagos y otras fuentes: “Si no hay lluvia, hasta los puquiales se secan”, nos dice Rosalía Pacotaípe. Esto quiere decir que la lluvia, al igual que el agua, es valiosa; pues, gracias a ella, se tiene al líquido elemental. En Guitarrachayocc, Ancocoya y Pitupata, además de la lluvia, cobra importancia capital la nieve; ya que, al acumularse en las cimas y faldas de Ritipata y Portuguesa, se va derritiendo, para luego alimentar a las diversas fuentes, metros más abajo. La señora Luciana Tacuri, de Ancocoya, indicó que, en otra época: “(...) en los cerros, la nieve se congelaba con la helada, de ahí se derretía, pero ahora no”; en la actualidad, esta situación ha cambiado.

Al escasear o faltar la lluvia y nieve, el agua de las fuentes (lagunas, riachuelos, manantes y bofedales) se ven reducidas e inclusive llegan a secarse. Si esta situación llegara a agravarse, los pastos y toda vegetación desecarían; conllevando, a su vez, a la muerte de todos los animales. En primer lugar, de los domésticos (alpacas, llamas, ovejas, vacunos, entre otros) y luego de toda la fauna silvestre, pues perturbaría seriamente la red trófica local. Godofredo Tacuri, de Ancocoya, expresó, con cierta melancolía, que muchos de sus bebés alpaca mueren antes de superar el año de vida, sobre todo en los meses de octubre y noviembre, a falta de leche materna e insolvencia de pastos; ocasionadas, a su vez, por la demora de las lluvias primaverales o la escasez de las mismas, impidiendo el retoño oportuno de pasturas (diario de campo, registrado en Ancocoya, noviembre de 2019).

Siguiendo con los testimonios anteriores, si bien el hombre puede llegar a sobrevivir un poco más gracias a sus dispositivos culturales, de quedarse en un contexto de escasez y falta de agua total, su inminente fin sería solo cuestión de tiempo; ya que los humanos, además de depender de los animales y vegetales (cultivos de altura), penden directamente del agua. Al respecto, Orlove y Cantón sostuvieron: “Aunque los humanos nunca son completamente acuáticos, a menudo son, quizás siempre, hidrófilos, y el sentido humano del lugar a menudo se relaciona con el agua y la tierra” (2010, pág.

408)⁶. Se refiere a nuestra composición corporal y cómo el ambiente que moramos se vincula irreparablemente al agua.

La condición hidrofílica del ser humano fue expresada acertadamente por Trallero (2019), que postuló: “El principal componente del organismo humano es el agua, con un peso del total en torno al 70 %, similar a su presencia en el cerebro, y dicho sea de paso, el mismo porcentaje de agua sobre la corteza terrestre” (párr. 33). Igualmente, Strang subrayó la capitalidad del agua para el cuerpo humano y demás seres vivos, grandes o pequeños; por lo que: “(...) los humanos comparten [con los demás seres vivos] una experiencia del agua como la sustancia que es más vital para su existencia continua. A nivel individual, no pueden sobrevivir por más de unas pocas horas sin ingerirlo e incorporarlo” (2005, pág. 99)⁷. De manera que es sensato que los pobladores consideren al agua como un bien valioso, quizá más que otros. Por eso Gregorio Corahua dijo: “El agua es más importante de todo (...)”.



Fotografía 5: Aguas que bajan del nevado Ritipata hacia Anccoya (Roly Najarro, 2020).

El agua se incorpora al cuerpo humano al beber o mediante los alimentos preparados. Para dicho fin, las personas de Guitarrachayocc, Anccoya y Pitupata aún acuden a los manantiales, desde donde llevan con porongos o baldes hasta sus viviendas; en cambio, en Chaquiccocha ya cuentan con agua entubada en sus domicilios. Esta realidad, al menos de las estancias, contrasta con pueblos de la cuenca media y baja, que cuentan con agua entubada y riego; pero también con la ciudad de Ayacucho, la más beneficiada con este líquido elemental que nace en los territorios de las estancias y anexo en mención, siendo paradójico. Sin embargo, no toda agua es beneficiosa para

⁶ La traducción es nuestra.

⁷ La traducción es nuestra.

la vida, si bien algunas lo son, otras se caracterizan por ser peligrosas.

Ciertos pobladores (Godofredo y Lorenzo Tacuri, de Ancoya; Gregorio Tacuri, de Guitarrachayooc; Eugenio Cayllahua, de Chaquiccocha) dijeron que el *allin* o *misky yaku* (buena o dulce agua) de algunos manantes es el indicado para beber y preparar los alimentos. Esta agua se puede hallar también en las *quchas*, los arroyos y bofedales; de estos, beben las alpacas, llamas, ovejas y otros ganados; empero, por su condición de *qanra* o *qacha* (sucio), no es idónea para el consumo humano; además, es hábitat de algunos animales silvestres, especialmente las lagunas. Otras categorías clasificatorias corresponden al *aqnu yaku* (aguas termales, con sales minerales) que, por su elevada temperatura, reciben el nombre de *quni yaku* (agua caliente), y *puchqu* o *qullpa yaku* (agua salada, de origen volcánico). Si el hombre ingiere estas aguas por desconocimiento o accidente, puede ver dañado su organismo; en cambio, es beneficioso, principalmente el *aqnu yaku*, para curarse de males como artritis o reumatismo. Si bien los animales llegan a consumir el *qullpa yaku*, atraídos por su salinidad, solo es bueno en pequeñas cantidades; si lo hacen en exceso, podría convertirse en mortal; asimismo, estas aguas son nocivas para plantas y cultivos, por eso no se utilizan en riego.

La importancia material del agua involucra también otras actividades humanas. Así, por ejemplo, gracias al agua, prosperan la vegetación y los pastos, para que animales, silvestres y domésticos se alimenten, crezcan y reproduzcan; en Chaquiccocha, una parte de los cultivos se produce con riego, al menos la *michka* (primera siembra); también se irrigan durante la época seca, en ambos lugares, los prados, bofedales y los fitotoldos,⁸ alimentados por *yarqas* (acequias) y/o mangueras desde las *quchas*, arroyuelos y/o manantes; el agua de las *quchas* posibilita la crianza de truchas; también, es imprescindible para el aseo personal de la gente, ya que se baña y lava su ropa, especialmente en los arroyos (en Guitarrachayooc, Ancoya y Pitupata). A este respecto, registré el siguiente hecho en el riachuelo Pitupata:

Quando nos aproximamos al arroyo, notamos la presencia de Sonia Quichca [esposa de Basilio Ichpas, presidente del Centro Poblado de Tunsulla] y sus tres menores hijos, los saludamos e indagamos por su esposo. Ella nos informó que se encontraba de viaje. Sonia estaba terminando de lavar un cúmulo de fibra de alpaca; mientras los pantalones, las camisas, las chombas y las medias de su esposo, las pequeñas prendas de sus niños, así como sus faldas y blusas yacían tendidas en las pasturas, expuestas al calor y brillo solar del mediodía (diario de campo, registrado en Pitupata, noviembre de 2019).

En una conversación posterior, la señora Sonia me aseguró que casi todos los habitantes de Guitarrachayooc, Ancoya y Pitupata concurren a este riachuelo para lavar sus ropas, así como para bañarse, cuando las condiciones climáticas lo permiten: cielo despejado o sin nubes, ausencia de lluvias y un sol caluroso.

Hay que mencionar, además, que el agua, como “objeto” físico, cumple una función predictiva, pues sirve de indicador o señal natural. Los pobladores observan su actuar en determinados momentos y pronostican el comportamiento del tiempo y/o clima, en base al cual planifican sus actividades. Dialogando con dos pobladores

⁸ El fitotoldo, en un invernadero con techo de plástico o agrofilm, filtra los rayos ultravioletas en infrarrojos, permitiendo guardar el calor del día para las noches frías. De esta manera, se crea un microclima artificial, ideal para el cultivo de hortalizas en las zonas altoandinas.

(Godofredo Ichpas, de Ancocoya y Basilis Ichpas, de Pitupata), supe que el *yana puyu* (nube negra) es señal de que caerá pronto el *runtu* (granizo), una lluvia torrencial o nieve (*riti*); la copiosidad del *punta para* (primera lluvia, en setiembre) es signo de la continuidad de las lluvias; el gran tamaño del *runtu* indica la ausencia de lluvias, la presencia de sequías y heladas; el buen espesor del *punta riti* (primera nevada, en agosto) revela abundancia de lluvias y un buen año; la coloración oscura de las *quchas* (Yanaqucha, Pukaqucha, Azulqucha, Vinoqucha, en setiembre) anuncia el inicio de las lluvias; el sonido estrepitoso de los *mayukuna* (ríos o riachuelos) indica la presencia y continuidad de lluvias; finalmente, el incremento de agua en los *pukyukuna* anuncia lluvias regulares.

Habría que decir también que, en los últimos años, especialmente en las estancias, a las anteriores funciones del agua se las viene incorporando una nueva, por la iniciativa del CEDAP y la propia gente⁹, que, conjuntamente, se propusieron convertir a la zona en un atractivo turístico, teniendo como principales actores al agua, las *quchas* y los trabajos en torno al uso y manejo de estos. Por tal motivo, en la actualidad, llegan muchos visitantes de otras regiones como Cusco y Apurímac, organizados en pasantías y coordinados por la institución aludida, para apreciar las *quchas* y aprender de los trabajos de “siembra y cosecha de agua”, para luego socializarlo y replicarlo en sus respectivas localidades.

En síntesis, en la visión de los pobladores, el agua material o físico, con sus propiedades y atributos, tiene una importancia de primerísimo orden; puesto que la vida animal, vegetal y humana depende absolutamente del agua. Si faltara u ocurriera un serio problema de abastecimiento, como a veces sucede, las consecuencias no se hacen esperar, llegando a ser catastróficas e inclusive mortales. Coincido con Strang, cuando dijo: “(...) el agua es inevitablemente no solo la sustancia de su supervivencia física individual, sino también la sustancia de toda producción y reproducción” (2005, pág. 101)¹⁰.

1.2. Importancia simbólica del agua

El agua trasciende lo material y se establece en el terreno de lo simbólico donde, igualmente, adquiere una importancia esencial. Desde el punto de vista de Eliade: “Las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades; son *fans et origo*, el depósito de todas las posibilidades de existencia; preceden a toda forma y soportan toda creación” (1998, pág. 97). En otro texto, sostuvo que el agua es el “principio de lo indiferenciado y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que todas las formas nacen y a la que todas las formas vuelven por regresión o por cataclismo” (Eliade, 1974, pág. 222). Es decir, el agua representa el origen, la matriz o fuente primordial tanto para humanos y no humanos; como potencia de formas y posibilidades, trasciende el tiempo: preexistió antes de toda presencia y existirá cuando llegue a su final.

De acuerdo con el planteamiento anterior, Strang (2005) escribió que: “(...) no es sorprendente encontrar que la idolatría (adoración al agua de un tipo u otro) se

⁹ El Centro de Desarrollo Agropecuario (CEDAP) es una asociación civil sin fines de lucro que fomenta y ejecuta proyectos de desarrollo rural y local en diversas áreas temáticas, enfocándose en las familias campesinas pobres, las organizaciones de base, las comunidades campesinas y nativas, entre otros.

¹⁰ La traducción es nuestra.

produce en todos los contextos culturales y temporales, y que incluso en las más seculares cosmologías, el agua se presenta como la fuente fundamental de vida” (pág. 105)¹¹. Las sociedades andinas no han sido ajenas a esta simbología hídrica, muchos estudios lo han demostrado. Para los pobladores de las zonas de trabajo, el agua se asocia al origen de la vida, esto pude notar en sus tradiciones orales. En opinión de Eliade (1974), por simbolizar la vida misma, es comprensible que haya mitos y leyendas sobre el agua que hagan descender de ella a los seres humanos u otros seres vivos. El siguiente relato refiere al origen mítico de llamas y alpacas, el cual me fue narrado por un habitante que vivió en Pitupata¹²:

Versión original, en kichwa: *Ñawpa ñawpa tiempukunatas, ni paqu ni llamas mana karachu; hinaptinsi, muchachawan iskay jovenkuna purikusqa urkukunapi. Hinaptinsi mana yanukuqkuchu, hinaptinsi huk muchacha rikurisa wasinkupiqqa yanukuq; hipantinsi, chay muchachataqa, ¿Imaynampitaq muchachaaqa?, ¿Maymantataq hamun hinaspataq wasinchikiqqa yanukun?, ¿Waytiyaruspanchik carajo, hapirusun!, rimanakunku iskay jovenkuna. Hinaspansi, chay iskay jovenkuna muchachataqa waytiyaruspanku, chay muchachaaqa wasita chayaykun, chay yanukusqanku uchpata wischurun, yakuman rin, yanukusqaya riki; hinaptinsi, chay yanukuchkaptin muchachukunaqa chayarun, hinaspansi chaypi, yachaywan inamuran, pareqakun riki. Chay allquchan kasqa muchachapa, chapucha, yuraq chapucha, hinaptinsi chay allquchanqa, mana animalninkupas kasqachu, hinaptinsi chay allquchaman sara lawachata mikurachisqa, tutaykuqta kakyachakunña; hinaptinsi, ¡guau guau!, allquchanqa pasan, hinaptinsi tutamantinqa, animalqa ¡Carajo!, paqu llama, hunta achkirusqa, Chuqlluquchapa wawan ninku. Hinaptinsi llamankutaqa kuyaspanku riki michinku. Chaymantaqa warmachankupas kan, warmachankupas hatunchaña, chay uywankutaqa michinku kuyaspankuña, hinaptinsi chay paquchankuta riki sarna hapirusqa, chayta hampisqaku, hinaptinsi hampiptin kurrall huntata riki animalninkuqa, hinaptinsi hampiptin chay warmachanta paquchanku riki aparusqa, hinaptinsi: ¡Warmachay! nispan taytan piñakusqa. Hinaptinsi, chay warmiqa wawanta qipikuykuspasa pasakun, hinaptinsi chay paqupas qipanta uyarispa, qipanta quchaman pasakuykun, warmi pasakuykun, qipanta pasakuykun; hinaptinsi chay jovenkuna wakichallantaña ataqarusqa kurrallpi, chaymanta kay paqu llamaqa* (Narrado por Telésforo Ichpas, de 79 años).

Versión traducida al español: En los tiempos inmemoriales, no había alpacas, ni llamas; en aquel entonces, dos jóvenes y una muchacha merodeaban en los cerros. Los jóvenes no cocinaban. En ese momento, una muchacha apareció para empezar a cocinar en la casa de los jóvenes; entonces, estos se preguntaron: ¿Por qué la muchacha? ¿De dónde ha venido esa muchacha para cocinar en nuestra casa? ¡Carajo, cuidando hay que atraparla! Hablaban los dos jóvenes. Entonces, cuidaron a la muchacha, quien llegó a la casa, botó la ceniza del fogón, fue por agua y empezó a cocinar. Mientras cocinaba, los jóvenes llegaron y empezaron a enamorarla, hasta emparejarse con ella. La muchacha tenía su perrito, peludito y blanquito. En ese tiempo, no tenían ni animales. A su perrito, le había dado de comer mazamorrita de maíz; al anochecer, estaba eructando; de ahí, ¡guau guau!, su perrito se fue hacia el corral.

¹¹ La traducción es nuestra.

¹² Al regresar nuevamente a Pitupata, el 21 de enero de 2020, me enteré que el señor Telésforo Ichpas había fallecido, iba conversar de algunas inquietudes mías. Lamentablemente, ya no se pudo.

Entonces, ¡carajo!, los animales, alpacas y llamas, amanecieron llenos del corral, hijos de Chuqlluqucha [Choclococha] dicen. A partir de ahí, pastoreaban con cariño a sus llamas. Posteriormente, llegaron a tener un hijito; este también ya estaba grandecito. A sus ganados seguían pastoreando con cariño; pero, a sus alpaquitas, le había enfermado la sarna. Luego de curar, los ganados aumentaron lleno del corral. Mientras curaban, una alpaca se lo había llevado a su hijito, por lo que su padre exigió molesto: ¡Mi hijito!, diciendo. Frente a eso, la mujer se cargó a su hijo y se fue. Las alpacas le siguieron detrás hacia la laguna. La mujer se sumergió y le siguieron las alpacas. Por lo que esos jóvenes solo lograron atajar a algunos dentro del corral. Desde esa vez, hay alpacas y llamas (Traducida por Roly Najarro).

Luego de registrar esta versión, consulté a otros pobladores de las demás estancias y del anexo de Chaquiccocha. Los jóvenes señalaron que, de esas “historias”, sabían los abuelos; que, en su mayoría, ya habían fallecido. Ellos “desconocen de esas cosas”. Arguedas ya había notado este escenario hace más de 40 años, cuando refirió: “El mito es patrimonio exclusivo de algunos ancianos, los jóvenes lo ignoran” (1987, pág. 44). En cambio, algunos de mayor edad narraron pequeños fragmentos. Este es el caso de la señora Luciana Tacuri, que vive en Anccoya, para quien las llamas y alpacas aparecieron en Parqaqucha y Urququcha, que se ubican cerca de Choclococha¹³; asimismo, relató lo siguiente: “Huksi, warmi, kasqa wawachachayuq, hayka qanra [paquta llamata] sarnanta hampisqa, hinaptinsi Chullquchaman paqunta llamanta qatikuykuspa ripukusqa, yuraq chapu alluquchantin” (Dice, había una mujer con su bebito, curaba toda alpaca y llama que se enfermaba con sarna; entonces, se fue llevando a su alpaca y llama a Choclococha, junto a su peludo y blanco perrito). Este relato lo tomaré como una variante del primero.

Los relatos anteriores refieren a un mito que da cuenta del origen de llamas y alpacas por medio de las *quchas*: Choclococha, Urququcha y Parqaqucha (*paqarinas*), en un tiempo mítico donde ya existían hombres, pero no ganados. Sobre esta importancia de Choclococha, Sherbondy refirió: “Es una laguna grande en la puna de Guaytará, en la antigua provincia de Vilcas Guaman. Era venerada como el origen de las aguas. Igualmente, otra laguna cercana, Urcococha [Urququcha], se consideraba la fuente de donde salieron los primeros auquénidos. Urco [*urqu*] se refiere al auquénido macho” (2017, págs. 66, 67)¹⁴. En esta cita, Choclococha es considerada como el origen de las aguas; sin embargo, en el mito registrado, aparece como la “madre” de llamas y alpacas. En el relato adicional, Urququcha es otro centro de origen de los camélidos. Godofredo Tacuri, sobrino de Luciana Tacuri, apuntó que los machos habrían “salido” de Urququcha, coincidiendo con lo dicho por Sherbondy (2017); mientras que las hembras habrían salido de Parqaqucha. Lastimosamente, no obtuve mayores referencias sobre este aspecto.

¹³ Choclococha es una laguna altoandina, ubicada entre los distritos de Santa Ana y Pillpichaca, de las provincias de Castrovirreyna y Huaytará en el departamento de Huancavelica. Se sitúa a 4521 m.s.n.m., constituyéndose en la naciente de los ríos Pampas e Ica, de las vertientes del Amazonas y Pacífico, respectivamente.

¹⁴ La traducción es nuestra.



Fotografía 6: Laguna Choclococha (Chuqlluqucha) (www.ipe.org.pe).

Si bien, en la visión de los pobladores, el origen de llamas y alpacas se vincula a las aguas y lagunas, sea en conjunto o separado por género, está claro que Choclococha se constituye como el principal punto de referencia, tanto de camélidos sudamericanos, aguas y posiblemente de los mismos antepasados humanos. De este modo, se afirma la relación íntima entre los pastores y la llama en los Andes, conexión similar a la que existía entre el hombre y el buey en la antigua religión griega. Sherbondy planteó que: “(...) si los indios contaron a los españoles que las llamas se originaron del lago, es muy probable que también creyeran que sus antepasados emergieron de esos mismos lagos” (2017, pág. 67)¹⁵; aunque no esté explícita esta ocurrencia en los relatos, se podría presumir que tanto los jóvenes como la muchacha, que merodeaban en los cerros, también han salido de Choclococha u otras fuentes.

Por consiguiente, gracias a su cualidad germinativa y matriz de la vida, las *quchas*, especialmente Choclococha y Urququcha, son consideradas como las *paqarinas* (lugares de origen) o puertas por donde la vida emergió desde el *ukupacha* (el mundo de abajo) hacia el *hawapacha* (el mundo superficial) (Taipe, 2018). En nuestro caso, se da de las llamas y alpacas, constituyéndose en animales domésticos y sustento principal de los habitantes de esta parte de los Andes. Precisamente, según Boelens (2014), el término quechua *paqarina* alude al lugar de nacimiento o el despertar inicial (*paqariy*); el cual se asocia con lagos y manantiales de las montañas, rocas, árboles, cráteres, océanos, las cumbres y los nevados, morada de los *wamanis*, siendo lugares de nacimiento y regeneración; en palabras de Sherbondy: “(...) todos estos lugares donde los pueblos vieron por primera vez la luz del Sol en la Tierra (pacarina), los lagos, manantiales, cuevas, montañas y árboles, también fueron fuentes de agua. Por estas razones entrelazadas, son sagradas para cada comunidad” (1998, pág. 213)¹⁶, siendo

¹⁵ La traducción es nuestra.

¹⁶ La traducción es nuestra.

motivo de reverencias.

Según Taípe: “toda paqarina es un espacio mítico permanente, étnico, interétnico, regional o macrorregional, cuyo carácter sagrado lo constituye como valor en sí, valor social de carácter mítico-religioso” (2010, pág. 120); entonces, Choclococha y Urquucha son los principales espacios míticos de carácter macrorregional, con los que se identifican y al cual veneran tanto pastores huancavelicanos como ayacuchanos, pese a que estos últimos cuentan con *quchas* propias, pero no de la jerarquía de las lagunas huancavelicanas. Arriaga, luego de visitar a Chinchaycocha en el siglo XVI, ya había resaltado la importancia que daban los habitantes de la región a estas dos *quchas*, por lo que escribió: “Y en la Provincia de Chinchaycocha, quando fe vifitò, fe averiguò, que llevaban en la procefsion del Corpus dos corderos de la tierra vivos cada vno en fus andas, por via de fiefta y de dança, y fe fupo, que realmente eran ofrendas, y sacrificios ofrecidos a dos lagunas, que fon Vrcocochoa, y Choclocochoa, de donde dizen, que falieron, y tuvieron origen las Llamas” (1621, pág. 45).

Las *quchas* locales como Guitarraqucha, Yanaqucha, Qasaqucha y muchas otras, en las estancias, así como Artesaqucha, Antaqaqucha y Botellaquq, en Chaquiccocha, estarían conectadas unas con otras. Así me lo hizo saber Luciana Tacuri, de Ancocoya, al apuntar que las *quchas*: “se hablan, viven como nosotros, (...), todas se comunican”. Este testimonio coincide con la opinión de Cáceres (2002), en el sentido que, en la cosmología andina, todas las fuentes hídricas se hallan conectadas por medio de canales subterráneos, comunicándose entre ellas. Asimismo, Sherbondy (2017) sostuvo que las *quchas* andinas son representantes del mar, habiendo una conexión entre ambas. Así, es razonable que las *quchas* locales estén conectadas y en comunicación con Choclococha; esta, a su vez, con Titicaca (*Titiqaqa*) y el mar, las grandes *paqarinas* y fuentes de vida en los Andes; asociadas, a su vez, a Viracocha (*Wiraqucha*), deidad que “animó” al sol y la luna para que salieran del océano subterráneo e iniciaran su recorrido celestial”. Hizo lo mismo con los ancestros fundadores de *ayllus*, haciéndolos salir de las “entrañas” de la Tierra y recorrieran conquistando los territorios que actualmente poseen sus descendientes (Itier, 2012).



Fotografía 7: Lagunas Yanaqucha en Pitupata (izquierda) y Artesaqucha en Chaquiccocha (derecha) (Roly Najarro, 2019).

Lo dicho hasta aquí tiene que ver con un primer aspecto del simbolismo acuático,

me refiero a la emersión del “agua primera”, que brota de la tierra por medio de las *quchas* Choclococha y Urquqcha (*paqarinas*), encarnando el “plasma” materno de la “preñada” *Pachamama*; de la que, iniciada la fecundación, germinaron llamas, alpacas y posiblemente los antepasados, en un acto de “alumbramiento” o “creación” (Chevalier & Gheerbrant, 1986). De ahí que, en el mito de referencia, se atribuye la maternidad a las *quchas*, como madres de los ganados; en este caso, estarían representando a la *Mamaqucha* o el Mar (Sherbondy, 2017), pero dicho atributo también podría corresponder a la *Pachamama*.

Según Eliade (1974), la emersión de las aguas repite el gesto cosmogónico de la creación del mundo y del hombre; como tal, refiere al mito de origen. En otro texto, Eliade sostuvo que “la creación del Mundo” es “la creación por excelencia”, principio cosmogónico¹⁷; así, “toda nueva aparición”, en nuestro caso de los ganados altoandinos, implica la ya existencia de un mundo y del hombre (dos jóvenes y una muchacha). Por tanto: “todo mito de origen narra y justifica una ‘situación nueva’ —nueva en el sentido de que no estaba desde el principio del Mundo—. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido” (1991, pág. 13). Con la aparición de llamas y alpacas (*uywakuna*), el mundo andino cambió y se enriqueció, los hombres tuvieron un sustento y una ocupación, la de ser pastores de camélidos; ya que, desde ese momento, hubo alpacas y llamas.

El segundo aspecto del simbolismo acuático atañe a la inmersión de las aguas. En el mito de referencia, ocurre cuando la mujer, su hijo y los animales se dirigen hacia Choclococha, para luego sumergirse. En términos de Eliade: “La inmersión simboliza la regresión a lo preformal, la reintegración al modo indiferenciado de la preexistencia. (...) equivale a una disolución de las formas” (1998, pág. 97); dicho de otro modo, es la muerte simbólica a través de la disolución de las condiciones presentes (Trallero, 2019). La explicación para esta consumación se encuentra en la concepción andina sobre la propiedad de los ganados, donde el hombre no es propietario en el sentido moderno, solo es beneficiario del préstamo que las deidades o seres espirituales lo han otorgado, así lo hizo notar J. Flores, cuando escribió:

Como el ganado ha sido concedido en préstamo, el hombre debe darles toda su protección y cuidado, tratarlos como seres que merecen mucha atención casi como a humanos. No se les debe de pegar ni de maltratar. Curarlas y cuidarlas de los predadores es parte de esta relación que surge de la circunstancia de tener animales solamente prestados que deben de ser bien tratados, porque caso de maltratarlos, las divinidades se enojarían y se las podrían recoger (1974, pág. 258).

De modo que la inmersión representa también la ira y el castigo de las deidades y los seres espirituales como la *Pachamama* o el *Wamani* contra los humanos; quienes, por sus comportamientos de irrespeto, ataque y desatención hacia los animales, y por extensión a sus despenseros, han sido y están a condición de ser despojados del sustento y la ocupación básicos; sin los cuales se ven condenados a ser *mana uywayuq* y *mana kaqniyuq* (sin ganado y sin posesiones). Es por esto que los pobladores se esfuerzan para curar de enfermedades y parásitos a las *uywas* a base de conocimientos

¹⁷ Según Eliade, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación (Ver Eliade, 1991).

locales o con apoyo técnico; soltar a tempranas horas de las *kanchas* (corrales) y pastorear en los mejores pastos, si hay condiciones; hacerlos beber agua cuando requieran, sobre todo el *allin yaku*; cercar y regar prados, para disponer de pasturas en épocas secas; y cumplir los rituales de propiciación y entrega de ofrendas (*pagapu*) a la *pachamama* y el *wamani*, aunque estas prácticas están desapareciendo, pues la mayoría de la gente se ha vuelto evangélica.

Si bien la inmersión a las aguas representa la muerte por disolución y regreso a lo preformal, no equivale a: "(...) una extinción definitiva, sino a una reintegración pasajera en lo indistinto, seguida de una nueva creación, de una nueva vida o de un 'hombre nuevo', según se trate de un momento cósmico, biológico o soteriológico" (Eliade, 1998, pág. 97). Por lo que su función es regenerar, "purificar", renovar y resurgir la vida en nuevas y mejores condiciones. Lo dicho por el autor se expresa mejor en otros relatos orales muy difundidos en los lugares de estudio, que están entremezclados con narraciones bíblicas, me refiero a la tradición de "aldeas sumergidas", que explica el origen de las *quchas* en lugares donde antes florecían pueblos, cuyos habitantes se caracterizaban por ser inhospitalarios e insolidarios; frente al cual el "dios andariego" decide castigar enviando un gran diluvio, que sumergió al poblado entero, a excepción de una familia caritativa que escapó advertida por la divinidad; pero la mujer, por romper la prohibición de no voltear atrás, quedó petrificada (Morote, 1988). Al respecto, dos pobladoras narraron lo siguiente:

Mi mamá me ha contado que, antiguamente, había un pueblo en lo que ahora está Yanaqucha, en el tiempo de juicio, en el final de los tiempos, en el tiempo de los dioses, en el final de esos tiempos, antes de Cristo, en el inicio de los tiempos actuales. Ese pueblo, dice, se convirtió en laguna; así dice se han originado las lagunas, sobre todo las lagunas grandes. Las personas de ese pueblo seguro eran malas, por eso el dios padre habrá impuesto su castigo con excesiva lluvia que inundó todo el pueblo (Basilia Ccorahua, de Guitarrachayoc).

No es Yanaqucha de acá, es otra, es la que está cerca de Iglesiawasi, en Paras, esa es grande. Dice había un pueblo, dice iba ser Ayacucho, hay qinwales, dentro dice iba tener frutales, dice la gente que vivía allí se negaron a dar alojamiento a tres hombres que estaban de visita, no quisieron darle alojamiento, solo un hombre les dio alojamiento y comida; a ellos les ha dicho: "Váyanse de este lugar, este pueblo se convertirá en lago, ustedes escapen. Les ha dicho: "Va haber truenos, no vayan a ver atrás"; entonces, dice la pareja, con sus dos hijitos, su perrito y corderito, se fueron. Dice, desde esa vez, apareció ese lago en Traguena; también, hay una persona petrificada. Dice, cuando estaban escapando, había truenos atrás y la mujer volteó y ahí nomás se quedó. El varón se habrá ido con sus hijitos, la mujer quedó petrificada, habrá sido un buen hombre, por eso le habrán dicho para que escape; mientras que, a las demás personas, los habrá engullido el lago. Dicen que dentro de ese lago hay un pueblo (Marina Palomino, de Guitarrachayoc).

Aunque ambos relatos tratan de lo mismo, origen de Yanaqucha y desaparición de un pueblo inhospitalario, se pone en tela de juicio la ubicación de la *qucha* motivo del relato. Para la primera mitante, se trata de la *qucha* ubicada en los territorios de la estancia Anccoya, del anexo Santa Fe; mientras que, para la segunda, está situada en la comunidad de Iglesiawasi, ambas en la jurisdicción del distrito de Paras. Pese a esta controversia, los relatos explican sobre el origen de Yanaqucha, como resultado de la

inmersión de un pueblo inhospitalario e insolidario, donde las aguas cumplen la función de desintegrar, anular las formas, ‘lavar los pecados’; siendo, a la vez, purificadoras y regeneradoras (Eliade, 1998). De ahí que, en los pueblos andinos, la hospitalidad sea un valor importante y una norma social básica, pues su acatamiento traerá bienestar y seguridad; por otro lado, su infracción conducirá al sufrimiento, la inseguridad, el peligro y la muerte.

En mis encuentros con algunos pobladores llegué a apreciar su hospitalidad. Por ejemplo, cuando visitamos a las viviendas, siempre hubo un saludo y trato casi familiar; las señoras tuvieron algo que compartir: una tasa de agua hervida, un plato de cancha, un pedazo de carne frita de alpaca, una taza de leche fresca, un plato de sopa con molido de cebada, papas nativas sancochadas e incluso un alojamiento. Por supuesto, los visitantes tuvimos que corresponder con una bolsa de pan, unos que otros víveres y la hoja de coca, para los que consumen. Al consultar si estos relatos son transmitidos a sus hijos y nietos, los pobladores sostuvieron que lo hacen “de vez en cuando”. También, apuntaron que, desde que van a la escuela, sus vástagos muestran poco interés, ya que sus profesores les dicen que son simples creencias; lo cual es penoso, porque, como plantea Taipe: “el mito cumple una función educativa, sirve para pensar, ante un problema brinda varias respuestas; por tanto, actuando formativa y arquetípicamente pauta la praxis social” (2018, pág. 42).

En síntesis, en la visión de los pobladores, el agua, especialmente de las *quchas* (*paqarinas*), simboliza el origen de las llamas, alpacas y posiblemente de sus antepasados; al mismo tiempo, representa la muerte, la extinción y la disolución de las condiciones presentes por inmersión o inundación, pero sin ser definitivas, ocasionadas por el mal comportamiento de los seres humanos, entre sí, con los animales y seres espirituales; por lo que, el simbolismo de las aguas implica la germinación, la muerte y el renacer (Eliade, 1998).

2. Seres míticos que habitan las fuentes de agua

En esta sección se desarrolla a los seres míticos que habitan las fuentes de agua en el imaginario de los pobladores de las estancias de Guitarrachayocc, Ancoya y Pitupata, así como del anexo de Chaquiccocha. Los habitantes mencionaron a *amarus* e *illas* que viven en las *quchas*; las sirenas que residen en los arroyuelos y cascadas; el *wari* que habita en los manantiales. Cada uno de estos seres míticos cumple determinadas funciones culturales, que veremos a continuación:

2.1. Seres míticos lacustres: Amaru e Illa

2.1.1. Amaru

Dentro de la tradición oral de los pueblos andinos, ocupa un lugar importante un ser mítico muy poderoso que habita el fondo de las *quchas*, conocido por los pobladores como *amaru*. En relación a este término, *amalu* en *kichwa wanka*, los vocabularios *kichwas* indican que encarna una “serpiente”, “serpiente grande sin alas”, “machakuay” o “culebra muy grande”, “dragón” (González Holguín, 1608), “machachauy” o “culebra”, “hatun machachauy” (Anónimo, 1614), “serpiente”, “culebra de gran

tamaño”, “serpiente mítica” y tótem de la sabiduría inca (ALMQ, 2005)¹⁸. Por tanto, desde la semántica, el *amaru* es una serpiente o culebra mitológica de gran tamaño y sin alas; aunque, como dragón, sí podría tenerlo.

En las antologías narrativas de Arguedas e Izquierdo, el *amaru* se presenta como un “monstruo horrible con cabeza de llama, dos pequeñas alas y cuerpo de batracio que terminaba en una gran cola de serpiente” (2011, pág. 54); también, siguen los autores, como un toro de oro resplandeciente, que cuida recelosamente de sus bienes del lago. Mientras que, en los relatos de Villanes (2017), aparece como una gran serpiente alada, con alas membranosas y puntiagudas junto a la cabeza, el pico achatado similar al de algunas aves del lago y el resto del cuerpo, de serpiente con grandes y relucientes escamas, coincidiendo con los sentidos semánticos. Al ser consultados sobre este mitológico ser, cinco de mis interlocutores brindaron algunos datos interesantes:

Guitarraqucha tiene amaru. Eso sale en horas feas, al anochecer, en horas malas, feas; o sea, cuando la laguna se abre o se molesta, ahí sale. Cuando era niña y vivía con mi madre, fuimos con ella por agua al anochecer; entonces, en medio y por encima del lago, estaba desplazándose una cosa parecida a un caracol gigante. Había salido y, cuando estamos viendo, se sumergió. Si con ese amaru te encuentras, te puede incluso matar; entonces, si te encuentras, tienes que alejarte, no tienes que ver parejo; si vieras parejo, mediante el viento o algo, te puede hacer algo. Mi mamá no quería: “es una hora fea, no veas, te puede entrar”, decía. Hasta ahora, debe estar saliendo. Eso es a veces, no siempre, sobre todo en una hora fea. Mi mamá decía: “Este lago tiene en el fondo un caracol”. Es encanto, decía. Es de color gris, color de las champas, pero se mueve, camina, es enorme, se desplaza en el medio. Desde esa vez, no me acercaba mucho a Guitarraqucha, caminábamos alejados, no acercábamos, hasta ahora hacemos eso. Cuando criábamos peces, ahí nomás íbamos, pero de día; de noche, ¡no!, tenemos miedo. A mis hijos, yo les cuento que esta laguna es fea, tiene amaru, no deben jugar en el lago, nos puede hacer daño. Hace poco, en el mes de julio, a los niños les asustó, eso pasó en Uchuyqucha, ahí también salió el amaru en forma de trucha; dice que saltó al agua como por encima de ellos; eso pasó al anochecer. Solo ellos habían ido y, al escuchar un sonido, miraron hacia arriba y dice estaba cayendo un enorme pez al agua. Qasaqucha también es bravo, allí también hay amaru, es un toro, también sale en los atardeceres, hemos visto. Cuando ya era grandecita, de unos 10 años, ahí también caminaba, se notaba clarito, daba vueltas, pero tenía una forma de un enorme toro, su color era también gris. Por eso, nosotros, cuando anochece, antes, vivíamos cerca de Qasaqucha, en una cueva, veíamos siempre a la laguna, por eso hemos visto; entonces, mi madre decía: “Es una mala hora, porque el amaru de la laguna ha salido”. Esta laguna también casi se lo ha comido una máquina o tractor; dice que, cuando estaba avanzando la pampa, el suelo se convirtió en un lodazal, creo que lo han pagado para que suelte (Basilia Ccorahua, de Guitarrachayoc).

Su amaru [de Guitarraqucha] es un pez, de otros es un toro o caracol, son tremendos, salen y caminan, eso sale en una hora fea, en momentos. Así era antes, por eso teníamos miedo a las quchas, pero ahora ya no. El amaru es como una imagen; si te encuentras, te puede entrar (Gregorio Ccorahua, de Guitarrachayoc).

Piñaqucha se llama así, porque dice en agosto sale un toro, el primero de agosto,

¹⁸ ALMQ es una sigla que identifica a la Academia Mayor de la Lengua Quechua.

aparece encadenado. Dice ese toro engaña, ya que el agua se convierte en suelo, como una pampa; si entras, dice, puede hacerte desaparecer ahí nomás; dice es encanto (Marina Palomino, de Guitarrachayooc).

Hay amaru en Pukaqucha. Dice antiguamente era más bravo y nuestros abuelitos tenían sus hermanitas; ellas se habían quedado dormidas en el lugar que estaban paseando; entonces, despertaron en un perol que estaba girando, en medio del lago; eso dice había entrado ya a las chicas, ni bien llegaron a la casa murieron; por eso tenían miedo, no iban a ese lugar, era bravo. Actualmente, como transitan carros, se han amansado, ya no son tan bravos. Una vez, hemos criado trucha, había enormes truchas; cuando pescábamos, no picaban nada, nos esforzábamos, pero nada, eso era del cerro, de ahí han venido de Paras con pagapu, de ahí ya han pescado. Piñaqucha también dice era bravo, te perseguía, formando neblinas y nubes te perseguía. Dice, una vez, la abuela de mi mamá estaba bajando de Piñaqucha, entonces apareció en su delante una culebra, retorciéndose, y se escapó asustada. Ahora, se han vuelto mansos, normal ya caminamos, ya no aparece nada, antes dice era eso (Lorenzo Tacuri, de Anccoaya).

Amaru hay en Yanaqucha. Dice, en el ojo de la laguna, hay un toro negro, él dice sujeta el agua. Otros dicen que ese toro salió de Yanaqucha y se fue a vivir a Piñaqucha o a la Represa Cuchoquesera, que está en Quispillaccta. Dice ahí ya está, no sé por qué se habrá salido, pero así he escuchado. Ese toro dice salía en wañu (luna nueva) y bramaba, eso las personas escuchaban (Rosalía Pacotaípe, de Chaquiccocha).

De los testimonios, se deduce que el *amaru* vive en las *quchas* de Guitarrachayooc, Anccoaya, Pitupata y Chaquiccocha, no en todas. Estos seres presentan diversos atributos: enormes dimensiones, color oscuro o tono de la “champa” y apariencia de diferentes animales como, por ejemplo, de un/a caracol (Guitarraqucha), pez (Guitarraqucha y Uchuyqucha), trucha (Uchuyqucha), culebra (Pukaqucha) y hasta de un toro (Yanaqucha, tanto en Pitupata como Chaquiccocha, y Qasaqucha). Casi todas estas apariencias se relacionan al agua, son animales acuáticos, a excepción del toro, que es foráneo y poco habitual en estas altitudes; lo cual se explicaría por el fenómeno de la sustitución, del cual fue objeto el *amaru* luego de la invasión española, por la impresión que causó a los andinos con su fortaleza física y capacidad de trabajo, incorporándose a la tradición oral andina (Landeo, 2010). En las recopilaciones de Arguedas e Izquierdo (2011), el toro *amaru* es actor de muchos relatos. Visto así, el *amaru*, la serpiente, representa el agua (Boelens, 2014).

Según los testimonios, el *amaru* sale de su hábitaculo en momentos especiales, conocido por mis interlocutores como “malas o feas horas”, sobre todo en los anocheceres, altas horas nocturnas y luna nueva; arrastrándose en la superficie de las aguas lacustres, cual guardianes que cuidan estos dominios de los intrusos, para luego sumergirse en el fondo de las *quchas*. El momento en que hace su aparición no refiere al tiempo histórico y profano, sino al sagrado. En opinión de Eliade: “este tiempo es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente. (...) consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, ‘al comienzo’” (1998, pág. 53). En nuestro caso, podría reactualizar la emersión y la inmersión de los *uywakuna*, así como de los ancestros humanos; sin embargo, por la presencia misma del *amaru*, un ser sagrado, el tiempo también se vuelve sacro.



Fotografía 8: Laguna Qasaqucha, según los pobladores es morada del amaru con forma de toro (Roly Najarro, 2019).

Además del tiempo, está el lugar donde habita y se desplaza el *amaru*, que es *qucha*, tanto la superficie como las profundidades. En oposición al espacio sagrado, esta es un espacio aún no consagrado mediante un ritual, salvo que haya sido “amanzado” o cosmizado, por tanto, perteneciente al ámbito cultural. Por consiguiente, es prudente que los pobladores tengan miedo, eviten acercarse de noche, prohíban jugar a los niños en los alrededores de una *qucha* y realicen el *pagapu* para que les permita pescar o laborar en sus aguas; de lo contrario, corren riesgo de sufrir daños, males y muerte.

El *amaru* tiene el poder de controlar el agua de las *quchas*, “él dice que sujeta el agua”, como lo expresó Rosalía Pacotaípe. Por lo que puede causar tanto daños como beneficios. A juicio de Boelens (2014), muestra su peligrosidad y castiga a las personas mediante inundaciones, deslizamientos de tierra, erosión y pérdida de cultivos; también, negando el agua, tan necesaria para cultivar, producir pasturas y sobrevivir. Algunos autores (Taípe, 2010; Boelens, 2014) hallan una relación de iconicidad entre el *amaru* (serpiente) y el recorrido de las *lluqllas* (aluviones), que se desplazan sinuosos por los *wayqus* (quebradas), desde las montañas y *quchas* hacia zonas bajas, arrasando todo a su paso: casas, pastizales, animales, cultivos y hasta las mismas personas. Si bien puede acarrear catástrofes, daños, enfermedades y muerte, también contribuye prosperidad y beneficios a los hombres, llevando sus aguas para fertilizar la tierra, permitiendo el rebrote de pastos y abasteciendo a los manantes para el consumo humano (Boelens, 2014).

No obstante, mis interlocutores apuntaron que, en la actualidad, estas *quchas* ya no son tan “bravas”, “ahora se han vuelto mansas, normal ya caminamos, ya no aparece nada, antes dice era eso”, dijo Lorenzo Tacuri; es decir, han perdido o disminuido su carácter salvaje, debido a que están siendo culturizadas por varios medios. Habría que decir, también, la posibilidad de que el *amaru* haya abandonado su morada habitual

para trasladarse a otras *quchas* y posicionarse allí; así, por ejemplo, Rosalía Pacotaibe señaló que el *amaru* de Yanaqucha, salió y “se fue a vivir a Piñaqucha o a la Represa Cuchoquesera”, en Quispillaccta, motivado quizá por la desatención y falta de reciprocidad de los pobladores hacia los seres espirituales.

En síntesis, el *amaru* es un ser mítico grandioso, poderoso, de color oscuro; habita algunas *quchas* (*paqarinas*) de Guitarrachayocc, Ancocoya, Pitupata y Chaquiccocha; toma la apariencia de diferentes animales, asociados al agua, a excepción del toro, por lo que representa a esta sustancia vital. El *amaru* emerge desde las profundidades de la *qucha*, por las noches y momentos especiales, para cuidar los espacios lacustres y sus especies, siendo muy peligroso para la gente; además, como tiene poder sobre las aguas, puede ocasionar daños y bienestar en los humanos.

2.1.2. *Illas*

En el imaginario de los habitantes, existen otros seres vinculados al agua, conocidos como *illas*. Jorge Flores describió a estos entes como pequeñas esculturas, naturales o esculpidas, de alpacas, llamas u ovejas, generalmente de rocas de cuarcita, basalto, granito u otras piedras de grano fino; también, a su juicio, las “*illas* representan a los animales mejor dotados, los buscados para que procreen el rebaño” (1974, pág. 253). Es decir, las *illas* poseen un poder fecundador y reproductivo. Al respecto, un habitante de Chaquiccocha dijo:

En Yanaqucha, dice hay toro [amaru], dice eso sale. También, hay illas en los alrededores de esa laguna; en los peñascos y acantilados, salen de las quchas. Al hacer la herrañza, llevábamos ofrenda, cantando y dando vueltas; entonces, te dan su illa, es una piedrita en forma de vaquita u ovejita. Esa illa te traes, eso te da el cerro, llevas y pones en tu lliklla, ahí lo tienes; cuando haces herrañza cada año, tienes que adorarla, como a vaca lo atiendes, lo pones su cinta, pones su llampu; eso tiene poder, con esto tu animal aumenta rapidito. Si tienes illa, no hay ni robo, el cerro cuida. Ahora, ya no hago, porque soy hermano [evangélico], solo confío en Dios (Eugenio Cayllahua).

El mito de Wiracocha dice que hizo a los hombres animales y les ordenó que se dirijan por el subsuelo y salieran por las *paqarinas* a lugares que los asignaba. Es por esta razón que las *illas* salieron del *ukupacha* o de las entrañas de la *pachamama*, a través de las *quchas*, como Yanaqucha, para luego establecerse en peñascos y acantilados, dominios de los *wamanis*, quienes habrían finalmente concedido a los pastores, a cambio de devociones y atenciones con las *illas*, así como recibir ceremonias y ofrendas anuales, en una lógica de reciprocidad. Si tal condición se cumple, entonces los poseedores de las *illas* verán incrementar sus ganados, así como gozar de una protección infalible. “No hay ni robo, el cerro cuida”, sostuvo Eugenio. De lo contrario, los animales pueden disminuir y extinguirse, sea por regresión, muerte, robo o enfermedad, convirtiendo a los humanos en *mana uywayuq*.

Flores (1974) sustentó que, en las *illas*, se encuentra el “*enqa*”, que viene a ser el principio generador y vital, fuente y origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia; a esto correspondería su poder fecundador y reproductivo. Según Ansión, el *wamani* también “está siempre asociado a la reproducción de ganado que pasta en sus lomas (reproducción en sentido masculino)” (1987, pág. 142). Por tanto, es posible que estos seres espirituales participen de su principio vital a las *illas*, los que adoptan, al igual

que el *wamani*, un rol fertilizador masculino. A este respecto, una pobladora apuntó: “Las *illas* salen de noche, balan, hacen ruido, maltratan a los machos y separan a las hembras para engendrarlas; nosotros solo escuchamos, pero no salimos para ver, es peligroso” (Margarita Huamaní, de Chaquiccocha). En este testimonio, se revela el carácter mítico y masculino de las *illas*; no obstante, pueden ser “asexuales, o tal vez bisexuales, porque pueden ser machos como hembras; aunque no simultáneamente” (Flores J., 1974, pág. 142).

En una conversación que tuve con la señora Ricardina Martínez, de la comunidad de Colpapampa, en la provincia de Vilcas Huamán, supe que las *illas* se guardan en el corral de los ganados, nunca dentro de la casa; en un altar adornado con *waylla ichu*, entre otros follajes y elementos. Además, refirió que estos seres salen por las noches (desde sus recintos y habitáculos) para procrear con las hembras animales. En la actualidad, pese a los beneficios y bienestar que brindan, muchos pobladores de Chaquiccocha, Guitarrachayoc, Anccoaya y Pitupata han suspendido las devociones y atenciones hacia las *illas*, así como ritos (herranzas) y ofrendas orientadas a los *wamanis* y la *pachamama*. “Ahora, ya no hago, porque soy hermano [evangélico], solo confío en Dios”, señaló con cierta cautela Eugenio Cayllahua, mientras dirigía su mirada hacia las montañas.

En síntesis, las *illas* son pequeñas esculturas de piedra con aspectos de animales de la zona (vacas, ovejas, alpacas o llamas). Contienen en su interior un principio generador y vital que les da atributos reproductores y protectores para multiplicar el ganado de todo aquel pastor que los posea, a cambio de recibir devoción y atenciones; también, a condición de realizar ritos y entregar ofrendas a la *pachamama* y los *wamanis*.

2.2. Seres míticos fluviales: Sirenas

De acuerdo con Taipe, las sirenas son seres míticos que corresponden a la tradición europea, siendo asociadas a los medios marinos y registradas como sirenas-pájaros (vinculadas con la lujuria) y sirenas-peces (coligadas con símbolos diabólicos); empero, arribaron al Nuevo Mundo con los primeros invasores europeos. Al llegar: “(...) rebasaron el habitáculo marino y ‘colonizaron’ los ríos, caños, y cochas amazónicas; ríos costeros y andinos; determinadas cataratas y rápidos, lagunas y lagos andinos” (2017, pág. 31). En lugares donde se ha realizado el presente estudio, estos seres habitan espacios acuáticos altoandinos, tienen diversas cualidades y cumplen roles culturales, así me lo hicieron saber cuatro pobladores:

Hay sirena en ese riachuelo [Ritipata]. Canta, toca la tinya, camina con música, canta como nosotros. Su música es con cornetas. Eso pasa cuando hay bastante agua; si hay poquito, no va. En tiempo de lluvia, este riachuelo se llena de agua, eso pasa de noche (Luciana Tacuri, de Anccoaya).

Creo que hay sirenas. Dice, antes, cantaba de noche. Antiguamente, la gente tomaba trago, había cantinas; cuando regresaban a su casa, la sirena se los llevaba. La sirena camina de un riachuelo a otro, un mes está en uno y luego pasa al otro, así está (Lorenzo Tacuri, de Anccoaya).

Sí hay sirena, canta y toca guitarra en Romerokuchu. En esa cascadita, toca guitarra, de noche, se escucha. Eso pasa en luna nueva o llena. Yo no vi ni me encontré nunca,

solo escuché; pero, quizá, te lleve, eso dicen que es burla; o sea, te puede llevar incluso al acantilado y ahí te puedes caer. Vive en los riachuelos, pero permanece más en Ukutomaylla y en Paqchapata. En la parte baja, hay dos grandes cascadas; desde allí, camina por las quebradas; desde las partes bajas, suben hacia estas partes, hacia las cascaditas de arriba. Eso pasa de noche. Una vez, a mi mamá, se le apareció; era dice un hombre blanco. La sirena adquiere diferentes formas, eso pasó cuando se levantó de noche para ir al baño, cuando se puso a ver bien. Dice, se fue rápidamente hacia la cascadita. Aquí no caminamos hasta altas horas de la noche, excepcionalmente hasta las nueve, porque así asusta, nos levantamos y caminamos a partir de las cuatro de la mañana; si caminas a la medianoche, escuchas el canto y sonido de su guitarra, también llama como persona. Dice: "Auuu, Auuu", como si estuviera cantando harawi. La sirena abunda en Ritipata, Silvaco [qucha], Ukutomaylla, Paqchapata, Supaymayu y Negromachay (Godofredo Tacuri, de Anccoya).

En Paqchapata, hay diablo, encanto, sirena; o sea, cualquier cosa te aparece y te asusta. Allá hay sirena; si caminas solo en la noche, ahí te aparece cualquier cosa. Por ejemplo, el pisqitu [ave parecida al pato andino], la oveja o el gato; eso te asusta. La sirena dice canta. Antes, decían que hasta sus hijos lloraban, lavaba su ropa, eso habría visto mis finadas madre y abuelita; de eso nomás mi abuelita se habría enfermado, ya que le apareció ese pisqitu, rodeándola y cruzando entre sus pies. Luego de eso, empezó a dolerle su rodilla; al día siguiente, inició a encogerse; ella creía que le había afectado el frío y se había frotado con ortiga; pero se encogió por completo, se convirtió en suchu [inválida]. Mi abuelita ya no caminaba. No se sabe con exactitud el lugar de donde venía la sirena, quizá de ese lago o de más arriba, donde hay paqchis [cascadas]; con eso se habría encontrado mi mamá, en la esquina de arriba. La sirena, dice, es pequeña, chatita, de color verde entero; ella dice estaba borracha [su mamá] y, en ese estado, es lo que mi mamá habría conversado. Hasta ahora, se mantiene eso; siempre viene por las noches, alumbrándose con su walur [lamparín]; siempre viene esa luz, pero nosotros no nos acercamos, tenemos miedo, desaparece en Aqnupuquio, más arriba de donde vivo, no sé de dónde viene; solo vemos que viene, no lo que regresa; pero los paqchis son las casas de las sirenas, seguro de ahí vienen (Gregorio Ccorahua, de Guirrachayoc).

Si hay sirenas. Eso es sataná, tiene cabeza de persona, con cola de pescado. Dice que, por las noches, canta como mujer, llama a los hombres, los atrae; será para que lo vean pues. Si te llama haciéndose pasar por chica y tú vas, entonces te vuelve loco, te puede tentar (Margarita Huamaní, de Chaquiccocha).

De modo que las sirenas son seres femeninos, aunque pueden tomar diferentes formas, como la de un hombre blanco, ave, ovejas u tipo de animales; entre sus rasgos físicos está el de poseer una pequeña estatura, cabeza de persona, cola de pescado y piel verde; tienen como principal habitáculo a los arroyos y *paqchas* (cascadas); también, pueden vivir en lagos, manantiales y cavernas (como Negromachay). Se desplazan de un lugar a otro, de las cascadas de partes bajas hacia las altas y de un riachuelo a otro, guiándose con su farol y siguiendo las quebradas; del mismo modo, hacen su aparición por las noches, en luna nueva o llena, y el *puquy* (época lluviosa, de enero a marzo), cuando los torrentes llegan a tener un máximo caudal, donde las aguas se tornan bulliciosas y peligrosas.

Los pobladores atribuyeron como típicas cualidades de la sirena el canto y

manejo de instrumentos musicales; de ahí que consiga cantar ritmos como el *harawi*, así como manejar la tinya y corneta¹⁹. Al ser consultados si las sirenas enseñan a cantar y tocar los instrumentos, los pobladores alegaron un desconocimiento; sin embargo, en opinión de Taipe, sí llegan a transmitir dichas cualidades a los hombres y sus instrumentos musicales, cumpliendo un rol benefactor, bajo una lógica de dones y contradones; al mismo tiempo, estos atributos “(...) representan la lujuria, el engaño y la muerte de quienes son seducidos por sus encantadores cantos. El encanto de las sirenas, aun cuando sean benefactoras, de la música, del canto y la danza, metamorfozan la lujuria y la muerte” (2017, pág. 48).



Ilustración 1: Representación de sirenas en las tablas de Sarhua, Ayacucho (kachkahniraqmii.blogspot.com).

De ahí que, según los testimonios, el papel malhechor de estos seres se traduzca en el engaño y la seducción; ya que “se burla de la gente”, “atrae” y “llama a los hombres”, haciéndose “pasar por una chica”; asimismo, en el rapto, las enfermedades mentales y físicas, así como la muerte; pues, “a la gente borracha se lo lleva” e incluso a uno mismo “te lleva” y “te vuelve loco”, causa *suchu* o invalidez permanente y “te puede llevar incluso al acantilado [*qaqa*] y ahí te puedes caer”. Taipe (2017) hizo notar que, al llevarse a los varones, las sirenas los convierten en sus parejas y tienen sexo con ellos, los mantiene vivos y cautivos dentro del río; al respecto, uno de los entrevistados señaló que las sirenas tienen hijos y estos lloran como los bebés humanos.

Habría que señalar, también, otro rol importante de las sirenas, así como de los demás seres míticos acuáticos, ser protectores de las aguas de arroyos y otras fuentes,

¹⁹ El *harawi* o *yaraví*, es un género musical andino cuyas melodías transmiten sentimientos de tristeza y añoranza. La tinya o *wankar* o *wankara* es un instrumento andino de percusión similar a un tambor. La corneta o *waqrapku* es una corneta de forma espiral construida con trozos de cuerno de toro.

así como de las especies que habitan dentro de ellas. Para contrarrestar los influjos negativos de la sirena, es necesario tener cuidado, evitando salir de noche, alejarse de las cascadas, acantilados o los ríos con máximo caudal; también, rehuir de la venta y consumo de alcohol a altas horas de la noche, porque los problemas conexos con la ebriedad y sus consecuencias ocurren en ese horario.

En síntesis, las sirenas son seres míticos de aspectos femenino y humano-pezo, aunque pueden adoptar diversas formas, tanto de animales como humanos; habitan en arroyos, cascadas y otras fuentes; poseen cualidades de cantantes y músicos, con lo que atraen, atrapan y secuestran, especialmente a los varones; se trasladan de noche, en luna llena o nueva y épocas de lluvias. Si una persona tiene la mala fortuna de toparse con ellas, puede llegar incluso a enfermarse y morir; por lo que es preciso evitarlas; también, pueden cumplir roles benefactores, como cuidar y preservar las aguas, especies y fuentes de agua.

2.3. Seres míticos puquiales: Wari

Cuando recorrí los espacios altoandinos durante el trabajo de campo, me topé con numerosos *pukyukuna* (puquiales), los que distan de ser uniformes; por el contrario, son diversos, los mismos que fueron clasificados localmente como: *mana chakiq* (de aguas permanentes), *chakiq* (de aguas estacionales), *hatun* (grande), *uchuy* (pequeño), *runapa tomanan* (de aguas aptas para el consumo humano), *mana runapa tomanan* (con aguas no aptas para el consumo humano), *piña* (peligroso) y *mana piña* (inofensivo). Al conversar sobre estas fuentes de agua, algunos pobladores alegaron tener miedo, recelo y un cuidado personal; al consultar del porqué, me brindaron algunos datos interesantes:

Porque nos puede dar el mal del pukyu. Si te acercas y bebes directamente de sus aguas, te puede hacer daño; por eso tenemos miedo... Así nomás no podemos acercarnos, hay un miedo. El pukyu de este lado [al norte de sus chozas] es feo, ahí se para el arco iris, las lagunas son igual, así nomás no puedes entrar. Si tú fastidias, de repente mueves su piedra o haces algo, ellos se molestan, ya te agarra; no se debe tocar así nomás... Nosotros tenemos más miedo y recelo a Anquyapuquio, Wamanipuquio y Tororumipuquio; esos son más bravos; si les fastidias, siempre te afecta, te enfermas. Por ejemplo, de la nada, te duele la cabeza, tus pies y manos, así pues (Godofredo Tacuri, de Anccoya).

Son bravos, peor es para los niñitos; les puede afectar el estómago o cualquier parte de su cuerpo, le puede agarrar; entonces, le hacemos su pagapu y recién le suelta. Eso hace los que saben, los yachaaq; pero ahora ya han muerto, ya no tenemos ahora. Es una preocupación grande (Lorenzo Tacuri, de Anccoya).

Tienen encanto, waspikunsi [dice evapora] en feas horas, a mi hermano lo ha enfermado el puquio de abajo, era feo; ahora, ya pues, se ha normalizado, era para tener miedo, era pantanoso (Rosalía Pacotaípe, de Chaquiccocha).

Son feos, los pukyus existen; porque, si haces cualquier cosa, entonces te aparece como granos en tu cuerpo, te da comezones; luego, te aparece sarna y chaymantaqa ismupakuytaña qallaykunki [luego, empiezas a podrirte], revienta el pus. Eso es el waspi. Además, si te entra como humo o vapor a tu cuerpo; entonces, en tu interior, aparece algo maligno, de repente como el tumor o cristaliyarun yawarniki [se congela tu sangre]. Eso no detecta el doctor, para eso no hay médico, solo es el hampiq (Gregorio Tacuri,

de Guitarrachayoc).

De lo dicho, se deduce que los *pukyukuna* son espacios sagrados²⁰, diferenciados de los cotidianos o profanos. Por eso son “feos”, “bravos”, donde emergen y “se paran arco iris” (*chirapa*); poseen “encanto”, sus aguas hacen daño y toda cosa que está allí “no se debe tocar así nomás”; además, tienen una personalidad propia, al igual que una persona, “existen” y “se molestan”; “si tú fastidias, de repente mueves su piedra o haces algo, ellos se molestan, ya te agarra, no se debe tocar así nomás”; si por algún motivo urge ingresar a estos lugares, se debe proceder con rituales de sacralización (Taipe, 2020). “Así nomás no podemos acercarnos”, aclaró uno de ellos. Mis interlocutores señalaron que tal condición se hace más fuerte y temible en algunos momentos del día, llamados usualmente como “feas horas” (salida del sol, al medio día y anocheceres); en esos horarios, está prohibido acercarse.

Habría que decir también que la sacralidad de los *pukyukuna* se asocia con ciertos seres espirituales, sirviendo de habitáculos. Al respecto, Marina Palomino, de Guitarrachayoc, apuntó en *kichwa*: “*Pukyukupiqa warikunam kan, chaykunapiqa a la vista llaman azulwan chirapa color yakukuna llusin. Wasiyqa waklawnin waqtan pukyupim wariqa kachkan*” (En los puquiales, existen *waris*; de esos lugares, a la vista, salen aguas de color azul y del arco iris. Hay *wari* en el puquial que está al costado de mi casa). Motivado con esta información, consulté a otra pobladora del mismo lugar, quien me dijo: “De haber, hay *wari*, pero decimos *warirumi* a esas piedras oxidadas que hay en la pampa de Ancoya²¹. Estas te evaporan, te causan escozores, es como el *pukyu*; si caminas sin zapato, es peor” (Testimonio de Basilia Ccorahua).

Examinando a *wari*, como referencia a un espíritu, Taipe escribió: “*Wari* significa asimismo espíritu maligno, dañino y funesto, que puede enfermar y provocar la muerte de animales y personas que profanan los tiempos, espacios y objetos” (2020, pág. 12). Este ser, sigue el autor, tiene como hábitat a las aguas (*waripukyu*), las rocas (*warirumi*)²², entre otros espacios. Precisamente, en palabras de mis interlocutoras, el *wari* habita en puquiales y rocas (*warirumi*), que se hallan en los mismos *pukyukuna* o zonas próximas a estos; además, tanto *wari* como el *pukyu*, tienen el poder de enfermar y matar a las personas: provocan el “mal de *pukyu*” o *waspi* (vapor del *pukyu*), que se manifiesta con dolores de cabeza, en los pies y las manos; brotes de sarpullido en el cuerpo; incesantes comezones; formación de heridas; erupción del pus y pudrimiento del cuerpo.

Asimismo, los *wari* tienen la capacidad de penetrar al interior del cuerpo humano por medio de vapores, generando tumores y falsos embarazos (en mujeres), adoptando formas masculinas, como señaló Taipe (2020). A este respecto, la pobladora Marina Palomino dijo: “*Warmi kaptikiqa, wariqa usturusunkimanmi, hinaptinqa wiksayuq hinaña rikurirunki, chaywanqa warmikunaqa wañunmi*” (Si eres mujer, el *wari* te puede penetrar y quedas como embarazada, con eso las mujeres llegan a morir). Igualmente, genera otro mal peligroso llamado *hapisqa* (“agarrado”) ²³. En relación a lo que

²⁰ Según Sherbondy (1998), en las culturas andinas, los puquiales, al igual que otras fuentes de agua, son consideradas como *paqarinas*, por lo que son sagradas para cada comunidad.

²¹ La pampa de Ancoya es un extenso bofedal, en cuyo extremo este se halla varios puquiales, de donde brotan aguas rojizas para discurrir hacia el noreste.

²² De acuerdo con Taipe (2020), el *warirumi* es una piedra ríspida con coloraciones oxidadas.

²³ El *hapisqa* o “agarrado” es una enfermedad que consiste en la captura del ánima del ser humano por parte del espíritu del *wamani* o de la *pachamama* (ver Ansión, 1987).

se viene señalando, Taípe (2020) sostuvo: “El *wari*, tanto en el sentido de objetos como en el de espíritus, enferma a las personas, les provoca ‘daño’, llagas, sarpullidos, ‘alcanzo’ y ‘chaplá’” (pág. 12).

En opinión de los pobladores, los enfermos no pueden ser curados con la medicina occidental. “Los médicos no pueden hacer nada”, afirmó Gregorio Ccorahua. Si llegan a intervenir, solo empeoran e incluso aceleran la muerte. Para ello, es ineludible la intervención de los *yachaq* o *hampiq* (especialistas o médicos andinos) o familiares de mayor edad con los conocimientos básicos; quienes, “mirando” la hoja de coca, precisan la enfermedad, “dialogan” con los *wamanis* y se enteran de sus peticiones a cambio de curar el cuerpo o devolver el espíritu cautivo de los enfermos; luego, realizan *pagapu* (el ritual de entrega de ofrendas). Solo entonces los enfermos llegan a curarse. Los siguientes testimonios retratan el “mal de *pukyu*”, su curación mediante el *pagapu* y otras prácticas:

*Mi hermano se estancó, su pie empezó a hacerse herida, no podíamos curarlo. Las medicinas solo detenían. Mi mamá se esmeraba en curar con cualquier cosa; pero, cuando se disponía a llover, reaviva con fuertes comezones, hasta volverse herida, lacerada, no se curaba. En eso, a mi mamá le habían dicho, seguro que se ha empantanado por ahí, allí ponlo sal, la caca de un chancho negro y la ruda, no sé qué cosas más nos ha hecho poner. Mi papá tostó la sal de piedra; luego, cavó muy profundo y lo enterró. Desde ese momento, el *pukyu* desapareció. Era temible, pantanoso, incluso los animales se empantanaban. Mi hermano se sanó, hasta ahora su pie está sano* (Rosalía Pacotaípe, de Chaquiccocha).

Los puquios te evaporan. Hay horas, en las mañanitas, cuando sale el sol. Esa hora yo fui a sacar agua. El puquio estaba cerrado con piedra, para que los animales no tomen; pero, cuando abrí, estaba evaporando como la olla al calentar el agua; saqué el agua, pero después en mi mano apareció como pus y heridas; luego, empezó a darme comezones y dolores, ya no podía, era insoportable. Mi esposo dijo que traería flor y pagaría. Lo hizo y me alivié (Margarita Huamaní, de Chaquiccocha).

Pese a la gran importancia de los *yachaq* o *hampiq*, los pobladores afirmaron que, en la actualidad, ya no queda casi ninguno de ellos; las nuevas generaciones no han heredado sus conocimientos y prácticas de sanación, por lo que “la preocupación es grande”. Así me lo hizo saber un poblador: “Esas cosas curaban los *yachaq*, ahora se han muerto; nosotros no aprendimos, no tomamos interés. De *hapisqa* también curaban los *yachaq*, el último que quedaba vivo acaba de morir” (Godofredo Tacuri, de Ancocoya). Por otra parte, la mayoría de los *pukyukuna*, ahora, se han vuelto *mana piña* (inofensivos, “mansos” o se han “normalizado”); es decir, sufrieron un proceso de desacralización (Eliade, 1998) o culturización por parte de los humanos, mediante el uso algunos elementos.

En síntesis, algunos puquiales de los lugares de estudio son considerados por los pobladores como espacios sacros, peligrosos y habitáculos de ciertos seres espirituales conocidos como *waris*, que irrumpen en determinados momentos del día; ocasionando, en las personas que llegan a tener algún tipo de contacto con él, enfermedades (“mal de *pukyu*”, “agarrado”, tumores y falsos embarazos); que, al no ser curados por los *hampiq* o *yachaq*, llegan a ser mortíferos; por consiguiente, alegan tener miedo, recelo y cuidado especial.

3. Percepciones y respuestas frente a la actual situación del agua

En esta sección, se aborda las percepciones de los pobladores en torno a la actual situación del agua (sobre todo la cantidad), en un escenario mundial de calentamiento global y cambio climático; es decir, las modificaciones o no que experimentan en comparación al pasado, y cómo estas eventualidades son interpretadas en sus propios términos (Cometti, 2020); posteriormente, veremos algunas praxis locales para afrontar estas contingencias.

3.1. Percepciones sobre la actual situación del agua

De acuerdo con Paerregaard (2018), los problemas hídricos, como la escasez de agua, se han presentado históricamente en las sociedades andinas, tanto prehispánicas como hispánicas; no obstante, en la actualidad, debido al calentamiento global y el cambio climático, vienen atravesando por una acentuación de esas dificultades, enfrentándose a una verdadera “crisis del agua”. En el Valle del Colca, Stensrud (2016) registró la preocupación de los pobladores sobre la progresiva disminución del abastecimiento de agua, debido a fenómenos conexos al deshielo de los glaciares, el secado de manantiales y las lluvias irregulares. Durante el trabajo de campo, noté similares inquietudes en los cuatro lugares estudiados, por lo que conversé con algunos pobladores, registrando lo siguiente:

Antes venía normal [el agua] porque había nieve; ahora no hay nieve en los cerros, había nieve bastante con el centro azul, en cualquier parte. Ahora, no hay nieve. En los cerros, la nieve se congelaba con la helada, de ahí se derretía; ahora no. El tiempo habrá cambiado pues (Luciana Tacuri, de Ancocoya).

Ha disminuido notablemente. Es muy grave lo que está pasado actualmente. Anteriormente, no era así, había bastante, suficiente; pero ahora ha disminuido, cada año disminuye más. La lluvia también ya no es como antes; llueve, pero solo es lluvia nomás, antes había nevada. Ahora, con el cambio climático que dicen, cae nieve acumulándose unos tres o cinco centímetros, pero se derrite rápidamente y ya no hay, es que la tierra también se ha calentado, con eso ya no aguanta, hay solo lluvia. Las quchas también se llenan apenas, eso también mediante los canales que hemos cavado ya. Antes, se llenaba solo y aguantaba más tiempo; por eso había suficiente. Asimismo, la helada lo congelaba a la nieve en los cerros, en las hondonadas y detrás de las tayas; por eso las quchas también estaban llenas hasta julio y agosto. Pero, ahora, ya no. A pesar que han hecho la represa, cada vez es acentuadamente menos, cada año es menos, en el futuro será peor (Gregorio Tacuri, de Guitarrachayoc).

En estos años está disminuyendo el agua. Antiguamente, había bastante, inclusive en agosto, como estás viendo en ese riachuelo [Ritipata]; también, había ranas; ahora, no hay; antes abundaba, por eso capturábamos en estas pampas [pampa de Ancocoya], pelábamos con arena y eso hacíamos caldo, eso hacíamos con mi hermano Godofredo y Marcelo. El sapo también ha desaparecido. Esto será pues con el calor, hay mucho calor, no hay ni nieve, así no era. Antes era mejor. El agua se derretía de las nieves y llenaba a estas lagunas y los ríos; ahora, ya no hay nieve; por eso el agua también disminuyó en las quchas, ríos y puquiales; también, no hay pastos, recién están retoñando con las lluviecitas. Cómo será más adelante (Lorenzo Tacuri, de Ancocoya).

Cuando era pequeño, la lluvia era más. En los cerros, había nieves, había más, llovía en su tiempo. Ahora, el clima ha cambiado totalmente, ya no hay ni siquiera nevados; en los cerros, hay sobrepastoreo, ya no hay ni ichus, tampoco hay forestación. Por eso, el caudal baja rápidamente en épocas secas; antes, llovía casi cada mes, en las fiestas llovía, empezaba desde el 24 de agosto, inclusive desde junio; porque, para el 24 de junio, día de San Juan, nevaba y en los cerros la helada lo congelaba y ahí se quedaba la nieve; de esos cerros se derretía el agua, la humedad se mantenía. Los cerros permanecían blancos; ahora, ya no es así, porque ya no nieva, no se congela, hace más calor y desaparece rápidamente (Eugenio Cayllahua, de Chaquiccocha).

El agua aparece con la lluvia; si deja de llover, desaparece. Con la lluvia nomás hay agua. Pero la lluvia ya no es como antes. Antes, llovía normal, en su tiempo; en noviembre y diciembre, ya llovía normal; ahora, de llover llueve, pero como loco ya, inmediatamente deja de llover. La helada entra, cae granizada; ya no es en su término, como antes. A los cultivos, los malogran demasiado (Rosalía Pacotaípe, de Chaquiccocha).

Los testimoniantes coincidieron en que el suministro de agua en sus territorios ha sufrido grandes cambios, ya no es “como antes”. En sus propias palabras, antes²⁴, el agua “era normal”, “había suficiente”, “había bastante”, “llenaba a lagunas, los ríos”, “aguantaba más tiempo” y “la humedad se mantenía”; porque “los cerros permanecían blancos”, “había nieve” y glaciares o neveros; de donde “el agua se derretía” y colmaba lagunas, arroyos, puquiales y bofedales; pero, también, “la lluvia era más”, “llovía casi cada mes” y sobre todo “llovía en su tiempo” (en “noviembre y diciembre, ya llovía normal”). Dicho de otro modo, en el pasado, el clima/tiempo “era mejor”, “normal”, regular y predecible; no había un serio problema de carestía de agua, incluso en meses secos como julio y agosto; pues, se contaba con neveros en Ritipata y Portuguesa, las nieves y lluvias regulares y en su tiempo, que proveían de agua a las diferentes fuentes.

Opuestamente, en épocas actuales, el agua “ha disminuido notablemente”; las lagunas y otras fuentes “se llenan apenas”, “cada año disminuye más” o “cada vez es acentuadamente menos” y “el caudal baja rápidamente en épocas secas”; ya que “no hay nieve en los cerros”, tampoco hay glaciares que se derritan; las nieves se acumulan en delgadas capas para luego licuarse rápidamente (“ya no aguanta”); “la lluvia ya no es en su término”, “la lluvia (...) ya no es como antes” y “de llover llueve, pero como loco ya, inmediatamente deja de llover, la helada entra, cae granizada”. Es decir, en los tiempos actuales, hay una progresiva disminución de agua, debido a la desaparición de glaciares, la insolencia de nieves, las lluvias a destiempo y la presencia recurrente de intempestivas heladas y granizadas. Ahora, todo es más irregular, difícil e impredecible (Stensrud, 2019).

Durante mis visitas iniciales a Guitarrachayoc, Ancocoya y Pitupata, en setiembre y noviembre del año 2019, pude observar que algunas *quchas* estaban semivacías y otras secas; la mayoría de bofedales y pasturas en desecación; los arroyos con escaso caudal; los pequeños puquiales sin nada de agua y las montañas Ritipata y Portuguesa sin nieve ni hielo. Estos últimos, además, mostraban un aspecto rocoso y de color gris-rojizo. En sus trabajos de campo, en el Valle del Colca, Stensrud (2019) reconoció las preocupaciones de la población local en relación a sus montañas; pues estas, antaño depósitos permanentes de hielo y siempre cubiertas de nieve, se habían convertido,

²⁴ El tiempo pasado, al cual refieren los pobladores, implica retroceder como mínimo unos 30 años, ya que ese tiempo es el estimado para que ocurra cambios en el clima.

en los tiempos actuales, como efectos del cambio climático, en “puras rocas”. Panoramas y preocupaciones similares se presentan en los lugares del estudio y sus habitantes.

Los pobladores atribuyeron estos hechos a los cambios en el actual clima terrestre (“ahora, el clima ha cambiado totalmente”, “el tiempo habrá cambiado pues”), percibidos como incrementos de temperatura ambiental (“la tierra también se ha calentado”, “esto será pues con el calor, hay mucho calor”, “hace más calor”) y un clima cada vez más impredecible. Las causas para estas modificaciones climáticas no son claramente identificadas por los pobladores; algunos expresaron simplemente un desconocimiento; mientras que otros se animaron a dar algún tipo de explicación, tal como se muestra a continuación:

No sé qué ocurre. Otros dicen que este mundo da vueltas y, al llegar al punto donde llueve más, por eso hay bastante lluvia en esos años; en cambio, si en su desplazamiento llega al punto donde ya no llueve, entonces hay sequía. Otros dicen que es por la contaminación, claro, en esta vida hay demasiada contaminación con plásticos, porongos, fierros y otras cosas descartables; nosotros también, a veces, botamos en el campo, con todo eso ha empeorado. En otro momento de la conversación dijo: Es que nos hemos acostumbrado a la basura, ya sea en el campo, la ciudad o en donde nos encontremos, hay una contaminación total; eso ocurre tantos años; con eso, como el humo, se esparce y con todo eso las nieves también se derriten, no es cómo debe ser ya. O sea, las personas no podemos vivir en una casa apestosa, similarmente ellos [wamanis], también viven como contaminados ya, no pueden aguantar. Nosotros también fracasamos con eso, más y más fracaso. Antes, valoran a los cerros, hacían pagapu y otras cosas; entonces, había agua suficiente; en cambio, ahora, no se recuerdan, no los valoran, sea lo que sea, aunque comas pan, terminas y lo botas, tomas gaseosas, terminas y botas (Gregorio Tacuri, de Guitarrachayocc).

Nosotros estamos contaminando mucho, más que nada en las ciudades, en las minas, hay mucha fábrica. Aquí es poco. Todo eso está contaminando, a pesar que estamos plantando, conservando. Al final, está ocurriendo en todo sitio (Eugenio Cayllahua, de Chaquiccocha).

De acuerdo a los testimonios, las alteraciones climáticas obedecerían a la variabilidad natural del tiempo geológico y climático; como tal, es natural y propio de las dinámicas cósmica y climática de nuestro planeta; pero, también, a la excesiva y permanente contaminación ambiental, de origen antrópico, reflejada en el acopio de basuras o residuos sólidos (“plásticos, porongos, fierros y otras cosas descartables”) en los suelos; que, al degradarse, “como el humo, se esparce[n]” hacia la atmósfera; también en la polución de sustancias desde las ciudades, fábricas, minas, entre otros lugares. Puede que las personas de estas zonas no conozcan de cerca o estén poco habituados con la contaminación de las urbes y otras zonas alejadas; pero, es indudable la proximidad con la basura.

Según los pobladores, una parte de la basura es generada por ellos mismos, como consecuencia del consumo de productos alimenticios con envases, envolturas, frascos, latas, entre otros; pero, la otra fracción es producida por el personal responsable de

los trabajos, en recarga hídrica lacustre, como parte del programa Fondo Sierra Azul²⁵, dejándose pasivos ambientales. Pude notar esta contaminación en las proximidades e interiores de Guitarraqucha y Yanaqucha, en donde flotaban bolsas de cemento, plásticos, pedazos de tecnopor, segmentos de tubo y otros materiales; igualmente, tropecé con algunos de restos al cruzar los bofedales de Anccoaya y Guitarrachayoc.

Si bien las explicaciones de contaminación ambiental se enmarcan dentro del discurso global sobre el cambio climático, en el vocabulario local, adquieren connotaciones y significados propios, por haber sido forjadas desde experiencias y concepciones culturales particulares (Paerregaard, 2019). Así, por ejemplo, Gregorio Ccorahua apuntó que la polución ha afectado la residencia de los *wamani*, volviéndola infecta y apestosa; en tales condiciones, no pueden vivir tranquilamente, ya que ellos son también “como nosotros”, personas; es decir, tienen personalidad y agencia, no pueden soportar la pestilencia, se molestan e incomodan frente al mal comportamiento de los habitantes, que no respetan sus espacios y moradas; por lo que resuelven sancionar con el calentamiento global y cambio climático y sus efectos en el agua, afectando gravemente a los humanos y sus actividades.

Las sanciones responderían también a la actual ingratitud y falta de reciprocidad de los humanos hacia los *wamani* y otros seres espirituales, expresadas en las desatenciones y el incumplimiento del *pagapu*, así como de otros ritos. Esto es relevante porque, en el pensamiento andino, los *wamani* y la *pachamama* son proveedores de agua, pastos, ganados y bienestar (Arguedas, 1987; Ansión, 1987; Boelens, 2014; Sherbondy, 2017). Al respecto, Gregorio Ccorahua dijo: “Antes valoraban a los *wamani*, hacían *pagapu* y otras cosas; entonces, había agua suficiente. En cambio, ahora no se recuerdan, no los valoran”. Estos agravios se explican por el abandono de la religión oriunda-católica y la adopción del cristianismo evangélico por los habitantes, como señaló el mismo poblador: “Todo esto ha cambiado con la religión evangélica, hay varios evangélicos; por eso las cosas ya no son como antes, lo han dejado; piden al Dios padre, con eso nomás ya. Ahora, ya no se recuerdan de los cerros”²⁶.

A juicio de Ansión (1987), las relaciones de reciprocidad entre hombres y el *wamani*, agregaríamos con la *pachamama* y otros seres espirituales, adquieren un carácter obligatorio; sin embargo, la conversión a otras religiones de una parte de la población, el abandono de la masticación de la hoja de coca, el abandono de ofrendas, la suspensión de rituales colectivos o efectuarlas con menos rigor, así como una menor participación de la gente generaron una distorsión o degradación en tales relaciones recíprocas (Cometti, 2020; Boelens, 2014), conocidas también como “deuda de ofrenda” (Rösing, 1994) o “suspensión del don” (Flores A., 2014), acarreando efectos negativos como la ocurrencia del cambio climático y efectos (Cometti, 2020), principalmente en correlación al abastecimiento de agua.

Me gustaría dejar claro que estas relaciones se fundan en una combinación de ontologías animista y analogista (Descola, 2003; Descola, 2011), ya que el *wamani*, la *pachamama* y los lugares sagrados están dotados de la misma subjetividad que los humanos; sin embargo, no se trata de vínculos igualitarios, sino jerárquicos (Stensrud, 2010), debido a que tales seres son *munayniyuq* (dotados de “poder absoluto”):

²⁵ El Fondo Sierra Azul es un programa del Ministerio de Agricultura y Riego (MINAGRI), que financia estudios y ejecución de obras de riego en beneficio de las familias en pobreza y pobreza extremas en la sierra del país.

²⁶ Contrariamente, los evangélicos arrogaron posturas apocalípticas, moralistas o/y conformismo.

habilitadores de la vida, del agua, el suelo y la vitalidad, a cambio exigen dones de los humanos (cultivos, animales, alimentos y aliento humano); al mismo tiempo, su orden es inevitable y arbitrario, su *munay* (poder y voluntad) obliga y no obedece a ninguna razón; además, su accionar es impredecible y caprichoso en la forma cómo afectan con eventos negativos (de la Cadena, 2015). Durante mi visita en enero del 2020 a las zonas de estudio, llegué a apreciar este “poder” dispensero de los *wamanis* Ritipata y Portuguesa; ya que, de sus nubosas, nevosas y elevadas cimas, nacen las aguas, discurren por sus empinadas faldas y por abruptos cauces de arroyuelos para abastecer más abajo a las diversas fuentes hídricas.

Los efectos de la progresiva disminución de agua son reales y algunas saltan a la vista. Así, por ejemplo, es notoria la falta de pasto y desecación de bofedales, que ocasionan problemas de alimentación en los ganados (alpacas, llamas, ovejas y otros) e incluso la muerte, sobre todo de las crías; las dificultades en la producción agrícola, principalmente en Chaquiccocha, donde las escasas e irregulares lluvias, así como la poca disponibilidad en las fuentes, estropean los cultivos; también, la desaparición de animales asociados al agua, como son la *karia* (rana) y *hampatu* (sapo); estos animales cumplían roles predictivos del tiempo y clima. En consecuencia, ahora, la economía, el bienestar y la seguridad alimentaria de los pobladores se encuentran en constante riesgo; por lo que viven preocupados, ansiosos y con permanente incertidumbre (“cómo será más adelante”). Habría que decir también, en términos de Paerregaard (2018), que la escasez de agua no solo afecta a los lugares citados, las poblaciones del curso medio y la ciudad de Ayacucho vienen sintiendo los cortes, desabastecimientos y racionamientos de agua, aumentos de tarifas, entre otros.

En síntesis, los pobladores perciben una progresiva disminución del agua en las fuentes, en comparación al pasado, debida a la desaparición de glaciares de las montañas, la insolencia de nieves, las lluvias a destiempo y la presencia cada vez mayor de intempestivas heladas y granizadas. Estos fenómenos son atribuidos al calentamiento global y el cambio climático; a su vez, asociado a la variabilidad natural del clima, la contaminación ambiental, de origen antrópico y la “deuda de ofrenda” de los humanos hacia el *wamani* y otros seres espirituales, considerados proveedores de agua. Los efectos de esta escasez hídrica se experimentan en las actividades agropecuarias, así como en la parte emocional.

3.2. Respuestas frente la actual situación del agua

Respecto a la anterior problemática hídrica, históricamente, las poblaciones andinas han empleado diversas respuestas contra las amenazas y riesgos provenientes del cambio climático, gracias a sus conocimientos y tecnologías ancestrales; pero, también, enrolándose en nuevas iniciativas (Earls J. , 2008b). Por lo que “siempre están buscando soluciones” (Earls J. , 2008a, pág. 16). De manera similar, los pobladores de las zonas estudiadas han logrado, con apoyo del CEDAP y otras instituciones, una serie de respuestas culturales frente a la disminución progresiva del agua, las que se componen en un conjunto de prácticas tecnológicas asociadas a la estrategia de “manejo de agua” o “siembra y cosecha de agua”, que busca “almacenar el agua de las lluvias, incrementar su infiltración y aprovecharla en las épocas de estiaje” (FONCODES, 2015, pág. 11).

Entre las principales prácticas que se pudieron identificar están: captación y acopio de aguas de lluvia mediante *quchas*, amurallamiento de puquiales, siembra de

plantas “llamadoras de agua” en los manantes, manejo de pastos naturales, clausura de praderas, forestación y riego tecnificado. A continuación, veamos cada una de ellas:

1. *Captación y acopio de agua de lluvia mediante quchas*. Se trata de un importante componente de las ancestrales prácticas y tecnologías hídricas andinas (Earls J. , 2006). Consiste en captar y almacenar el agua en periodos de lluvia en las *quchas* o lagunas naturales, grandes o pequeñas; para lo cual fue necesaria la construcción de diques y válvulas de control en la parte más angosta de la salida natural del agua²⁷, así como de otros componentes, permitiendo mayor acopio y mejor manejo. Esta agua sirve para enfrentar las épocas secas, ya sea suministrando a los manantes, arroyos y bofedales, situados más abajo, o empleando en el riego de pasturas y cultivos en los fitotoldos.



Fotografía 9: Laguna Atupawachananqucha, en Pitupata, con dique en el lado superior izquierdo (Roly Najarro, 2019).

Los pobladores mencionaron que, antes del año 2003, estas prácticas eran exiguas y muy rudimentarias; sin embargo, a partir de esa fecha, acrecentaron y mejoraron con el apoyo técnico y financiero del CEDAP; llegando a acondicionarlos un total de 21 *quchas* en los ámbitos de Guitarrachayocc, Anccoya y Pitupata. En los meses de setiembre, noviembre y octubre, las pequeñas *quchas* llegan a secarse; pero las grandes, como Guitarraqucha, Anquyaqucha, Yanaqucha y Atupawachananqucha, siguen manteniendo sus aguas. En Chaquiccocha, hay tres *quchas* con este fin: Antaqaqaqucha, Artesaqucha y Botellachayuq. Actualmente, los pobladores realizan trabajos de limpieza y mantenimiento, pero también hay labores de recarga hídrica por parte del Fondo Sierra Azul, ampliando la capacidad

²⁷ El dique es un muro con la base ancha y la parte superior más angosta.

de reserva.

2. *Amurallamiento de puquiales*. Consiste en cercar o amurallar con piedras y otros materiales los manantes, especialmente los permanentes y proveedores de agua para el consumo humano. Los pobladores señalaron que lo han hecho para conservar y mantener limpia el agua, evitando el ingreso de animales; también respetarlos y cuidarlos. Recordemos que, en su cultura, estos espacios son *paqarinas*.



Fotografía 10: Puqial Anquya con amurallamiento y putaqa (Roly Najarro, 2020).

3. *Siembra de plantas "llamadoras de agua" en los manantes*. Tiene que ver con la plantación de algunas especies de vegetales, con capacidad de atraer o "llamar" el agua, en las cercanías de los manantes. La *putaqa* (*Rumex peruvianus*) viene a ser una de las especies con mayor aprobación y difusión; según los pobladores, esta planta tiene la capacidad de hacer brotar el agua, así como de incrementar el caudal y mantenerlo todo el año. Así apuntó un habitante: "Si plantas más *putaqa*, el agua aumenta más, llega a brotar de los costados, aparece en otros lugares; es increíble esta plantita. Pero tienes que plantar en los puquiales; si plantas en otros lugares, por más que riegues, se seca" (Eugenio Cayllahua, de Chaquiccocha).

La *putaqa*, pese a no ser oriunda de las zonas altoandinas, han logrado adaptarse con relativo éxito en Guitarrachayocc, Ancoya y Pitupata. Al caminar por estos espacios, los encontré en algunos puquiales; mientras que, en Chaquiccocha, hallé prosperas en casi todos los manantes. Los pobladores señalaron que las *putaqa*s han sido traídas con el apoyo del CEDAP, desde Chuschi. Otra planta

que cumple la misma función es el *uquru*; según los lugareños de las estancias, son naturales de la zona y fueron sembrados por sus antepasados; pero, ahora, se ha olvidado.

4. *Manejo de pastos naturales*. Consiste en conservar y mejorar las condiciones de los pajonales (Chaquiccocha), césped de puna y bofedales (Guitarrachayocc, Anccoaya y Pitupata), porque estas pasturas “tienen una relación directa con la conservación del suelo, incremento de la infiltración del agua y la disminución de la erosión” (Rivera, Barazorda, Pérez, Canales, & Bustinza, 2014, pág. 7). Esta práctica también evita el sobrepastoreo, al dividir los campos en pequeñas parcelas con malla ganadera y pastorear en orden a los ganados, permitiendo la recuperación de los pastos y la infiltración de aguas hacia las fuentes.
5. *Clausura de praderas*. Radica en cercar un área determinada de las pasturas, por dos a más años, empleando piedras, champas o malla ganadera. Esto permite la recuperación y crecimiento de los pajonales, así como la infiltración de agua en el suelo, la disminución de la velocidad de recorrido del agua y la recarga de los manantes. Esta práctica hídrica es más popular en Chaquiccocha que en las estancias de Paras.
6. *Forestación*. Los pobladores plantan especies forestales. Según me han referido, para proteger los suelos de la erosión pluvial y mejorar la infiltración del agua hacia los manantes. La especie forestal más empleada es la *qinwa* o queñua (*Polylepis*), en su variedad de siete folios; en menor proporción, al *kiswar* o quishuar (*Buddleja incana*), guindo (*Prunus cerasus*) y otras plantas. En Chaquiccocha, se han plantado y se siguen haciendo en los perímetros de las chacras, alrededores de las viviendas, bordes de la carretera y en zonas eriazas; mientras que, en las estancias, solo es posible hallar en *Ukutumaylla*, zona baja de Guitarrachayocc, en donde Gregorio Ccorahua, empezó a sembrar desde hace seis años.
7. *Riego tecnificado*. Para regar bofedales, pasturas, hortalizas en fitotoldos y cultivos de chacra; esta última en Chaquiccocha. Los habitantes emplean mangueras y aspersores, lo que les permite un mayor control sobre el agua, sin desperdiciarla. Los pobladores de Chaquiccocha mencionaron que, en el pasado, se regaba a los cultivos de manera tradicional o por inundación; en cambio, los habitantes de las estancias afirmaron la inexistencia del riego de siembras.

Además de estas prácticas tecnológicas, algunos pobladores mencionaron casos excepcionales de familias que aún realizan acciones mágico-religiosas como el *pagapu* en las lagunas y puquiales para que no les falte agua, pero sin especificar mayores detalles; sin embargo, en el pasado, era habitual. Así me lo hizo saber un poblador: “A lo que recuerdo, pagaban con flores, maíz o *qura* molida, *llampu*. Eso llevaba al ojo de agua y hacían el pago, esparciendo” (Godofredo Tacuri, de Anccoaya). Sobre la vigencia de estos ritos en los tiempos actuales, Tulia García, directora del CEDAP, mencionó haber presenciado un *pagapu* en la comunidad de Pampamarca, donde los miembros de una familia arribaron a un manantial; luego de chacchar, animarse con aguardiente y expresar oraciones, hicieron un orificio en la parte superior del ojo de agua. Allí, habrían depositado una botella de vino, galletas, hojas de coca, caramelos, entre otros.

En síntesis, las praxis locales para afrontar la actual situación del agua, que se

traduce en su progresiva disminución, están orientadas a cuidar, almacenar, conservar, incrementar, controlar y aprovechar mejor el agua de las diferentes fuentes; por lo que despliegan una serie de prácticas tecnológicas como captación y acopio de aguas de lluvia mediante *quchas*, amurallamiento de puquiales, siembra de plantas “llamadoras de agua” en los manantes, manejo de pastos naturales, clausura de praderas, forestación y riego tecnificado.

Conclusiones

1. En la visión de los pobladores, el agua tiene una importancia vital, tanto en su aspecto material como simbólico. En el primer caso, la vida animal, vegetal y humana dependen absolutamente del agua física; si faltara o habría un serio problema de desabastecimiento, como a veces sucede, sobrevienen consecuencias negativas, llegando a ser catastróficas e incluso mortales. En el segundo caso, la emersión de las aguas por medio de las *quchas* (*paqarinas*) simboliza el origen de las llamas, alpacas y posiblemente de los antepasados humanos desde el *ukupacha*; al mismo tiempo, representa la muerte, la extinción y la disolución de las condiciones presentes por inmersión o inundación, a causa del mal comportamiento de los seres humanos, entre sí, con los animales y seres espirituales.
2. En el imaginario de los pobladores, las fuentes de agua son habitáculos de seres míticos como el *amaru*, la *illa*, la sirena y el *wari*. El *amaru* reside en las *quchas*, toma la apariencia de serpiente y otros animales, sale en noches y momentos especiales, cuida los espacios lacustres, controla y provee de agua a los humanos; también, produce enfermedades y muerte. La *illa* no habita exactamente en las *quchas*, pero su origen sí se asocia a estas; por su principio generador y vital, cumple roles reproductivos y protectores sobre los ganados. Las sirenas habitan mayormente en arroyos y cascadas, tienen aspectos femeninos y humano-pep, ostentan cualidades cantoras, musicales y seductoras; si las personas, especialmente varones, tienen la mala fortuna de toparse, pueden sufrir burlas, enfermedades e incluso muerte, por lo que es preciso evitarlas y no transitar de noche. Finalmente, el *wari* habita los manantiales, sitios pantanosos y rocas, de donde irrumpen en algunos momentos para causar enfermedades como el “mal de *pukyu*”, “agarrado”, tumores y falsos embarazos en mujeres; estos, al no ser curados por los *hampiq* o *yachaq*, llegan a ser mortíferos, entonces es preciso tener miedo, recelo y cuidado personal.
3. Los pobladores perciben una progresiva disminución del agua en comparación al pasado, siendo atribuida al calentamiento global y el cambio climático; explicados, a su vez, por la variabilidad natural del clima, la contaminación ambiental de origen antrópico y la ruptura de las relaciones recíprocas entre hombres y los seres espirituales proveedores de agua, como el *wamani*. Esta situación hídrica ocasiona diversos efectos en las actividades agropecuarias, así como en la parte emocional de la gente. Para afrontar dicho escenario, los pobladores despliegan una serie de prácticas tecnológicas como la captación y acopio de aguas de lluvia mediante *quchas*, el amurallamiento de puquiales, la siembra de plantas “llamadoras de agua” en los manantes, el manejo de pastos naturales, la clausura de praderas, la forestación y el riego tecnificado.

5. Agradecimientos

A todos mis informantes de Guitarrachayoc, Anccoya, Pitupata y Chaquiccocha; de manera especial, a Gregorio Ccorahua, Basilia Corahua, Godofredo Tacuri, Lorenzo Tacuri, Telesforo Ichpas (+), Eugenio Cayllahua y Rosalía Pacotaípe. Asimismo, a Deisy Yaqueline Conde Ventura y Cledy Margot Pariona Tenorio, compañeras de prácticas preprofesionales, con quienes obtuve valiosos datos. También, a Joe Hugo Roca Najarro, quien elaboró el mapa mostrado inicialmente. Finalmente, al Centro de Desarrollo Agropecuario – CEDAP; mediante él, a la Ing.^a Tulia Demetria García León y demás miembros de la institución; sin su acogimiento, colaboración y acompañamiento, no hubiera sido posible este trabajo.

Bibliografía

- ALMQ. (2005). *Diccionario Quechua - Español - Quechua*. Cusco: GRC.
- Anónimo. (1614). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua española*. Los Reyes (Lima): Francisco del Canto.
- Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. Pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: GREDES.
- Arguedas, J. M. (1987). "Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local". En J. M. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana* (págs. 34-79). México: Siglo XXI.
- Arguedas, J. M. e Izquierdo, F. (2011). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Santillana.
- Arriaga, P. I. (1621). *Extirpación de la idolatría del Pirv*. Lima: Geronimo de Contreras.
- Bachelard, G. (2003). *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación y la materia*. México: FCE.
- Boelens, R. (2014). "Cultural politics and the hydrosocial cycle: Water, power and identity in the Andean highlands". *Geoforum*(57), 234–247. doi:10.1016.
- Cáceres, E. (2002). *EL JUICIO DEL AGUA – "UNU HUI SHU": Simbolismo y significado ecológico del agua en mitos andinos. "El milagro de la Laguna Salada" de Musuq Llaqta*. Quito: Abya-Yala.
- Camargo, A. y Camacho, J. (2019). "Convivir con el agua". *Revista Colombiana de Antropología*, LV(1), 7 - 25. doi:10.22380/2539472X.567
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Cometti, G. (Enero-marzo de 2020). "El Antropoceno puesto a prueba en el campo: cambio climático y crisis de las relaciones de reciprocidad entre los q'ero de los Andes peruanos". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*(38), 3-23. doi:10.7440/antipoda38.2020.01
- de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Descola, P. (2003). *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA, Lluvia.
- Descola, P. (2011). "Antropología de la naturaleza. Una entrevista a Philippe Descola". (L. Corra-dini entrevistador). Disponible en <https://nuevomundoradar.hypotheses.org/87959>.
- Earls, J. (2006). *La agricultura andina ante una globalización en desplome*. Lima: CISEPA-PUCP.

- Earls, J. (2008a). "Reflexión sobre los impactos del cambio climático en la vida de las comunidades campesinas y amazónicas". *Interquórum Nueva Generación*(6), 14-16.
- Earls, J. (2008b). "El conocimiento andino es clave para enfrentar el cambio climático". *La Revista Agraria*(94), 6,7.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones* (Vol. I). Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Flores, A. (2014). "La reciprocidad puesta a prueba. Hacia una fenomenología social del cambio climático en sociedades pastoriles del sur andino peruano". *Estudios de Filosofía, XIII*, 55-82.
- Flores, J. (1974). "Enqa, Enqaychu illa y Khuya Rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores". *Journal de la Sociéte des Américanistes*, 245-262, doi:10.3406/jsa.1974.2129.
- FONCODES. (2015). *Siembra y cosecha de agua*. Lima: FONCODES.
- García, J. (2018). *La Racionalidad de la Cosmovisión Andina*. Huancayo: UNCP.
- Gonzáles Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes: Francifco del Canto.
- Itier, C. (2012). *Viracocha o el Océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: IFEA, IEP.
- Landeo, P. (2010). *Categorías andinas para una aproximación al Willakuy Umallanchikpi Kaqkuna (seres imaginarios del mundo andino)*. Tesis de maestría, Lima: UNMSM.
- Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Orlove, B., & Caton, S. (Junio de 2010). "Water Sustainability: Anthropological Approaches and Prospects". *Annual Review of Anthropology, XXXIX*(1), 401-415. doi:10.1146/annurev.anthro.012809.105045.
- Paerregaard, K. (Marzo-abril de 2018). "Power in/of/as water: Revisiting the hydrologic cycle in the Peruvian Andes". *WIREs water, V*(2), e1270 (1-11). doi:10.1002/wat2.1270
- Paerregaard, K. (2019). "El Apu llora. Cómo el cambio climático y el derretimiento glacial transforman la ofrenda andina". En R. Albro, & J. Anicama (Ed.), *Montañas y paisajes sagrados. Mundos religiosos, cambio climático y las implicaciones del retiro de los glaciares* (págs. 101-131). Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, American University.
- Pulgar Vidal, J. (1987). *Geografía del Perú: las ocho regiones del Perú*. Lima: Novena.
- Rivera, J., Barazorda, J., Pérez, J., Canales, L., & Bustinza, V. (2014). *Manejo de pastos naturales altoandinos*. Lima: Programa de Adaptación al Cambio Climático - PACCPerú.
- Rösing, I. (Julio de 1994). "La Deuda de Ofrenda: Un concepto central de la religión andina". *Revista Andina*(1), 191-216.
- Sherbondy, J. (1998). "Andean Irrigation in History". En R. Boelens, & G. Dávila (Edits.), *Searching for Equity: Conceptions of Justice and Equity in Peasant Irrigation* (págs. 210-215). Assen: Van Gorcum.
- Sherbondy, J. (2017). *Agua, Riego y Árboles: Ancestros y Poder en el Cuzco de los Incas*. (Com. Domínguez, Ed.) Lima: Sociedad Geográfica de Lima.

- Spotswood, D. (2019). "El cambio climático afecta desde lo que comemos hasta lo que creemos". *Jisuitas*. Disponible en <https://jesuitas.lat/es/noticias/1516-el-cambio-climatico-afecta-desde-lo-que-comemos-hasta-lo-que-creemos>.
- Stensrud, A. (Diciembre de 2010). "Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas". *Anthropológica*(28), 39-65.
- Stensrud, A. (2016). "Climate change, water practices and relational worlds in the Andes". *Ethnos*, LXXXI(1), 75-98. doi:10.1080/00141844.2014.929597
- Stensrud, A. (Agosto de 2017). "Cosechando agua para el futuro. Reciprocidad y justicia ambiental en las políticas sobre el cambio climático en el Perú". *Latin American Perspectives*, I, 343-364.
- Stensrud, A. (27 de Junio de 2019). "Los glaciares antes eran permanentes y ahora son pura roca". (Y. Sierra, Entrevistador) Obtenido de <https://es.mongabay.com/2019/06/astrid-stensrud-glaciares-agua-peru/>.
- Strang, V. (Marzo de 2005). "Common Senses: Water, Sensory Experience and the Generation of Meaning". *Journal of Material Culture*, X(1), 92-120. doi:10.1177/1359183505050096
- Taipe, N. (2010). *Dos soles y lluvia de fuego: Estudio de los valores sociales en los mitos andinos* (Electrónica ed.). Lima.
- Taipe, N. (2017). "Los seres mitológicos en la tradición oral de los pueblos ribereños del Napo". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(7), 7-52.
- Taipe, N. (2018). "El mito en el debate interdisciplinario". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(8), 7-46.
- Taipe, N. (2020). "Wari: semántica, toponimia y mito-creencias en el centro-sur andino peruano". *Inédita*, 1-33.
- Trallero, S. (2019). "El simbolismo del elemento agua". *Magia y metafísica*. Disponible en https://pijamasurf.com/2019/07/el_simbolismo_del_elemento_agua/.
- Villanes, C. (2017). *Los Dioses Tutelares de los Wankas*. Huancayo: Biblioteca Municipal Alejandro O. Deustua.