

REPRESENTACIONES Y FUNCIONES CULTURALES DEL WAMANI ANTAPI- LLO ENTRE LOS QUECHUAS DEL SUR DE AYACUCHO, FAJARDO, HUALLA

Mario Maldonado Valenzuela
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga
mario.maldonado@unsch.edu.pe

Recibido: 04/04/2020
Aceptado: 15/05/2020

COMO CITAR/CITATION

Maldonado, M. (2020). "Representaciones y funciones culturales del wamani Antapillo entre los quechuas del sur de Ayacucho, Fajardo, Hualla". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos* (10), 207–235.

Resumen. El trabajo explica las representaciones y funciones culturales del *wamani Antapillo* a partir de los mitos quechuas acopiados en sur de Ayacucho. Los mitos reproducen y reacomodan simbólicamente la representación humana, geográfica y zoológica del *wamani*. Este ser espiritual, como parte de sus funciones culturales, articula sentidos comunitarios de la generosidades, complementariedades y correspondencias recíprocas en la vida cotidiana de los habitantes que constituyen una comunidad que comparten estas tradiciones.

Palabras claves: Wamani. Mito. Representación. Función cultural.

REPRESENTATIONS AND CULTURAL FUNCTIONS OF THE WAMANI ANTAPI- LLO AMONG THE QUECHUA OF SOUTHERN AYACUCHO, FAJARDO, HUALLA

Abstract: The work explains the representations and cultural functions of the Antapillo wamani from the Quechua myths collected in southern Ayacucho. Myths symbolically reproduce and rearrange the human, geographical, and zoological representation of the Wamani. This spiritual being, as part of its cultural functions, articulates community senses of generosities, complementarities and reciprocal correspondences in the daily life of the inhabitants who constitute a community that shares these traditions.

Keywords: Wamani. Myth. Representation. Cultural function.

Introducción

El trabajo expone las representaciones imaginarias y funciones culturales del *wamani Antapillo* en la comunidad quechua de Hualla. En el mito, el *wamani* es representado con características humanas, geográficas y zoológicas. En la primera aparece como

“*misti-gringo* y foráneo”, camina y enamora a las pastoras, cabalga un caballo blanco, viste con elegancia, recorre su entorno y protege a la flora y fauna. Míticamente aparece como un ser dominante y asimétrico. Entabla relaciones de sentido familiar con otros *wamanis* micro y macro regionales. Como humano, *Antapillo* viajó a Lima en más de una ocasión para conversar con el representante del gobierno. Asimismo, el *wamani* es una montaña objetiva, visible, imponente y majestuoso, considerada por los pobladores como el cerro mayor (*hatun urqu*) y también es *tayta* (padre o señor), hermano mayor de *Waqramarca*, *Hatun Kanrara*, *Yllawasi*, *Pikchumarka* y *Uylluqma* en la cuenca del río Pampas y menor del *Rasuwillka* y *Qarwarasu*. También, puede estar representado zoológicamente como un halcón (*waman*) y un cóndor (*vultur gryphus*).

El trabajo describe también la función cultural de *Antapillo* que, en términos de territorio social diacrónico e histórico, articula a la familia, la integra y genera relaciones armoniosas; sin embargo, puede manifestarse de manera agresiva. Igualmente articula a las comunidades cercanas y lejanas. Según el registro realizado, el *wamani* aparece interactuando como un ser que teje redes parentelas como hermano mayor y menor. Finalmente, *Antapillo* es autoridad y operador político fortaleciendo la organización sociopolítica comunal. Además, el *wamani* representa a la *sallqa* por estar ubicado en la parte alta del territorio comunal rodeado de otras montañas. De esta forma es guardián de la fauna, la flora y los recursos minerales. Ante la depredación e intento de explorar los recursos por los forasteros, el *wamani* se opone y lo protege. A los intrusos se les parece en los sueños pidiendo el tributo de “cantidades” inalcanzables como dos tinajas (*maqmas*) de mostaza (metafóricamente cada granito de mostaza es una persona), en caso contrario, no los permitirá el ingreso a sus dominios.

Para este trabajo se ha recurrido a estudios de Arroyo (2008), Taípe (2019), Fuenzalida (1980), García M. (1998), Valderrama y Escalante (1988) que, entre otros, han abordado el tema de estos espíritus tutelares en diferentes épocas y espacios, haciendo una gran contribución a los estudios etnográficos andinos.

El estudio fue problematizado cuando escuché decir a algunos académicos universitarios: “El relato mítico es ficción, es pensamiento atrasado que no contribuye a resolver problemas de salud, educación, hambre y desnutrición”. Sin embargo, dichos académicos son grandes creyentes católicos, como que el cristianismo no estará construido sobre el pensamiento mítico-religioso. Es un error decir que las fiestas, los ritos y otras expresiones culturales de los pueblos quechuas sean expresiones de un atraso cultural. Todo lo contrario, desde la antropología es posible estudiar, comprender y reflexionar el valor social y cultural de las costumbres y tradiciones que los pueblos manifiestan en su sentir individual y social.

Mi contribución es aclarar la imaginación y el consumo cultural de las representaciones y funciones culturales del *wamani Antapillo* en la sociedad rural actual. La denominación a la montaña *Antapillo* es múltiple, le refieren como el señor *Antapillo*, *Tayta urqu*, *Hatun urqu*, *Apu Antapillo* y *Wamani*. Sin embargo, en este artículo utilizaré la denominación de *wamani* porque la investigación comprende la zona centro-sur peruano (Huancavelica, Ayacucho y Apurímac) donde los asentados consumen, recrean, reproducen y reacomodan a su modo el nombre de manera afectuosa.

Las preguntas que guiaron la investigación fueron ¿cuáles son las representaciones del *wamani Antapillo* entre los quechuas de Hualla? y ¿cuáles son las funciones culturales que los huallinos adscriben a *Antapillo*? Los objetivos fueron, primero, exponer las representaciones que adopta el *wamani Antapillo* entre los quechuas de

Hualla y, segundo, explicar las funciones culturales de este espíritu tutelar adscritos por los huallinos.

La metodología aplicada fue etnográfica e histórica. Por tanto, la información fue sometida a análisis antropológico. La información fue acopiada en quechua y castellano a través de entrevistas semiestructuradas.

La exposición está organizada en dos partes, primera, la representación simbólica del *wamani Antapillo* donde se describe el contexto inter ecológico del mito y los espacios sagrados; la representación humana, geográfica y ornitológica del *wamani*; segunda, las funciones culturales que cumple *Antapillo* articulando la relación eco social en base a la vida comunitaria, recíproca y solidaria.

1. Antecedentes: Ecología y sentido religioso de la geografía social en Hualla

1.1. Espacio inter ecológico del *wamani Antapillo*

La comunidad de Hualla está ubicada en la provincia de Fajardo, Ayacucho, a 171 kilómetros de la capital regional, a una altitud de 3431 m.s.n.m. (*llaqta*) a más de 4000 msnm es la puna (*urqu-sallqa*) y por debajo de 2700 msnm está la quebrada (*qichwa-uku*). Tiene 3245 habitantes¹ y está vinculada con acceso asfáltica (Hualla–Ayacucho), trocha carrozable por Pampa Galeras–Nazca–Lima (la última asfaltado) y trocha carrozable afirmada Sucre–Pampachiri–Andahuaylas.



Fotografía 1: Comunidad campesina de Hualla rodeada de sembríos de maíz y otros productos que sustentan la vida comunal (Mario Maldonado, 2017).

El espacio sociocultural de la comunidad está relacionado con una topografía variada, diversa y caprichosa entre una zona de pastores y de agricultores. En este escenario, los huallinos del pasado y presente organizaron y continúan criando la vida comunitaria con sembríos múltiples (maíz, papa, haba, oca, olluco, mashua y hortalizas),

¹ INEI: Sistema Estadístico Nacional. Ayacucho compendio estadístico 2017. El distrito cuenta con dos comunidades campesinas, Hualla y Tiquihua.

pastoreando animales domésticos (vaca, ovino, cabras, llamas, alpacas, caballos y otros) y tejiendo toda una dinámica de relaciones y lazos entre los miembros comunales e intercomunales, con clima, agua y tierra que la naturaleza dispone y varía según las estaciones del año (secano-*chiraw*/lluvioso-*puquy*). En la puna crían y pastorean animales porque las condiciones climáticas son apropiadas al existir riachuelos, puquiales, lagunas, pastos naturales, mientras que las lagunas y los riachuelos albergan truchas. Estas punas fueron abandonadas en las últimas décadas voluntariamente por sus descendientes por parecerles no rentables económicamente; sin embargo, actualmente son aprovechadas por algunas empresas privadas con fines comerciales².

En la parte central (*chawpi*) del territorio está el pueblo (*llaqta*) donde la gente (*runas*) vive, siente y experimenta la vida rutinaria, desplazándose activamente a las partes altas y bajas para acceder a climas diferentes. El pueblo está acompañado por una iglesia católica y otras protestantes, la primera simboliza el patrimonio de los santos cristianos, las otras representan a los pentecostales, testigos de Jehová y los nuevos pactos universales-israelitas. Las fiestas católicas tienen su representación en el festejo de San Pedro, patrón del pueblo, organizado temporal y espacialmente de manera voluntaria por algún integrante de los barrios de la comunidad (San Pedro, San Pablo, San Cristóbal y San Miguel³, más la asociación de los Licenciados). Alrededor de la única plaza está el local comunal, municipal y subprefectural, como también los de salud, las escuelas y el colegio secundario, más allá del centro.

En la quebrada (*qichwa-uku*) crían cuyes y siembran el maíz y tubérculos. En el valle algunos pobladores emprendieron experiencias productivas, distintas a lo tradicional, con las plantaciones de frutales (paltos, duraznos, por ejemplo).

En la tríada ecológica los comuneros reproducen sentidos colectivos de convivencia que sintoniza y armoniza la vida cotidiana con música y el canto, con las fiestas tradicionales y patronales, con los matrimonios, los rituales del agua y las herranzas de ganados que mantiene vigente la vida social de habla quechua, con valores y normas de comportamiento según la costumbre familiar y comunal.

1.2. Sentido religioso en la geografía social de Hualla

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras profano y sagrado traducen bastante bien (Durkheim, 1982, pág. 33).

En el territorio histórico de Hualla hay lugares consagrados, animados y “especiales” donde el poblador les habla a los cerros, a las lagunas, a los sitios arqueológicos, a las *paqchas* (cataratas), a las apachetas, a las cuevas, etc. Quizá prima el sentido de culto religioso andino, es decir, “no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquiera cosa puede ser sagrada” (Durkheim, 1982, pág. 33). En realidad, son sitios donde el poblador los

² Corporación EVA S.A.C. Hualla, Empresa de Servicios Agrícolas y Ganaderas, disponible en: <https://www.facebook.com/huallinos>.

³ Los nombres de santos cristianos reemplazaron a los cuatro ayllus tradicionales de la comunidad: *Kurma*, *Sanka*, *Tucta* y *Namqa*.

reconoce como lugares consagrados. Pareciera que allí viven los seres espirituales que representan a los *wamanis* con características humanas, animales o simplemente es un cerro que cumplen determinadas funciones simbólicas. En este sentido, los lugares “especiales” son espacios de culto, de respeto, confianza, temor y que despiertan sentimientos y actitudes sagradas. Aun hoy, los pobladores identifican a los cerros por sus jerarquías y son considerados como mayores y menores. Unos son más importantes que otros o simplemente son hermanos situados en la ecología y de pertenencia socio-cultural. No todas las montañas son importantes, tampoco son ignoradas, sino que unas por su majestuosidad espacial son emblemáticas, imaginariamente tejido con relatos orales que simbolizan las moradas de espíritus o héroes culturales con cualidades extraordinarias que caracteriza al *wamani* principal de la comunidad como *tayta Antapillo*⁴ o *apu wamani* con redes de parentesco con *wamanis* de mayores jerarquías como *Qarwarazu* y *Rasuwillka*.

En Hualla, algunos *wamanis* locales adquieren la figura de mujer y otros de varón. También las lagunas (*quchas*) toman características femeninas y pueden ser moradas del *amaru* y la sirena. Otros lagos son “encantados” como *Chinchika* y *Chiwanqucha* que se comunican por el subsuelo, dicen que esa comunicación fue comprobada echando un mate de quinua en *Chinchinka* y que apareció en *Chiwanqucha*. Ambas lagunas son consideradas morada de *Amaru* que la representan como un toro negro o gris, cuya presencia anuncia el daño con truenos y provoca granizo destruyendo la siembra en proceso de maduración. Algunas lagunas son el origen y el fin de ciertas generaciones humanas. Los pueblos Hualla y Tiquihua comparten estas mitologías⁵.

Los sitios arqueológicos son considerados como albergues de los gentiles y, según la tradición, están prohibidos pasar por ellos sin saludar y acercarse sin su licencia. En Hualla indican como *tiqsi raqaykuna*, *kurraikuna*, *machukunapa wasinkuna*⁶, de ahí la advertencia de los padres a los niños que deben saludar cuando pasan por esos lugares. Asimismo, los muertos de los tiempos antiguos, (“gentiles”) pueden proyectarse en los humanos contemporáneos haciéndolos “secar” y torciendo o haciendo emerger protuberancias en partes de sus cuerpos (Robin citado por Itier, 2013). Todo lugar arqueológico está tejido por una narrativa oral que explica la ocupación humana en un pasado lejano y desconocido, como testimonio dejaron vasijas y otros elementos destruidos al saber su desaparición. “Dios vino con otro castigo: hizo llover fuego e hizo salir dos soles. Enterándose de las intenciones de Dios, los gentiles empezaron a construir unos huecos, a cubrirse en las cuevas para salvarse. Llevando todas sus pertenencias, empezaron a protegerse en las cuevas cubriéndose con piedras. Como la lluvia de fuego no cesaba, todos murieron de hambre, se secaron. Así dicen que nuestro

⁴ Antapillo: proviene de dos voces quechua. Anta (cobre en castellano y en quechua Anta). Pillu, guirnalda de flores. Cuzco (titica *pillu*). Ayacucho (*huaita pillu*). *Pillu*, corona, Ayacucho, Cuzco. Vocabulario Políglota incaico, Cuzco, Ayacucho, Junín, Ancash y Ayamara (1905, págs. 246, 278, 502). Para Authorship variously attributed to: Ludovico Bertnonio, Francisco del Canto, Domingo de Santo Tomás, Diego González Holguín, Diego de Torres Rubio, and to Alfonso Bárcena (1586, págs. 4, 84). Anta: cobre, mina de cobre. Pillu: corona de indios rolliza, de lana que traen en la cabeza. Para González de Holguín; Anta: metal o cobre. Puca anta, el cobre simple. Cracrusca, o, hichhasca anta, Bronze el metal de las campanas. Pillu: Rodete rollizo de lana, o de aro de cedaco por llauto (págs. 28, 285).

⁵ Mito de origen de los pueblos de quechuas de Hualla y Tiquihua en el sur de Ayacucho, (Maldonado, 2019, págs. 79-109).

⁶ Como *Raqaraqaypata*, *Milley*, *Campanayuy*, *Muyumuyu*, *Qintilguitarra*, *Uchkuñy*, *Intihuatana*, *Cachipata*, *Chipiqa*, *Amayqa*, *Sombreruyuy*, *Muyumuyu* entre otras.

Dios castigó a esos hombres malos, a los gentiles” (Taipe, 2010, pág. 165). En realidad, los habitantes andinos creen que los espacios arqueológicos son habitados por seres espirituales benévolos (cuando piden licencia) y castiga cuando se trastoca sus espacios sin su permiso.

Las *paqchas* (cataratas) son consideradas albergues de las sirenas. En Hualla el lugar simbólico es *Pumaqanqa*. Un informante me dijo: “Una vez un grupo de jóvenes nos atrevimos entrar por un callejón de difícil acceso y encontramos en una piedra plana el grabado de la imagen del *supay* (diablo) con cuerno, ahí estaba sonriendo, al ver la imagen nos regresamos” (BMB, 78 años, 2010). Una pobladora dijo: “En *Pumaqanqa* observé una mañana a un danzante de tijeras que había tendido una soga en dirección a la *paqcha* y por ahí caminaba con sonido de arpa, violín y tijeras” (HVS, 72 años, 2010). También, escuché decir: “El violín, el arpa y las tijeras del danzante son serenados en las *paqchas* para armonizar sus melodías en la fiesta patronal de la comunidad”.

Los cerros, los ojos del agua, las apachetas y algunos santuarios comparten el sentido religioso andino/cristiano. No es raro escuchar decir *tayta wamani*, *apu Antapillo*, señor *Waqramarka*, *apu Pisqumarka*, San Cristóbal, San Isidro Labrador, San Marcos *vacayuq*, María Magdalena *yakuyuq* cuya imagen apareció en *Amayqa* y que aun hoy los pobladores la divisan. Cada lugar adquiere prestigio social y como lugar especial y está prohibido ingresar o manipular algunos elementos sin haber pedido la licencia o brindarle la coca, trago y flores como *pagu* para su aceptación, caso contrario la multa es sancionada con enfermedad a la vida humana, animal, dificultades en el viaje, el zorro (*atuq*) y algunas aves carroñeras (cóndor, águila) puede herir o comer a la crianza.

Por costumbre, las actividades cotidianas deben ser realizadas siempre saluando a los *wamanis* y santos cristianos. Para P. Duviols: “estamos enfrentados, pues, a una irreductible dualidad andina, a dos mundos (ecología, economía, sociedad, ritos, cosmovisión) a la vez opuestos y complementarios” (2016, pág. 127). En realidad, la ecología social está cargada de oposición dual con sentido complementario y de correspondencias recíprocas: sagrada/profana, frío/cálido, gusto/disgusto, reconocimiento/no reconocimiento, aceptado/rechazado, *hanan/urin*, *urqu/ qichwa*, etc.

Para algunos investigadores “la sociedad andina fue esencialmente religiosa, tanto en el periodo precolombino como en el virreinato, y lo continúa siendo aún hoy” (Santillana, 2012, pág. 26). Sin embargo, la sociedad andina colonizada recibió imposiciones ideológicas del cristianismo mesiánico en los mitos andinos, por ejemplo, una montaña es habitada por un “ser” misterioso, foráneo, *misti* de característica benevolente y violento, también dominante y usurpador. Pero, los habitantes imaginariamente representan y atribuyen funciones culturales al *wamani*, las mismas que fueron abordadas, como ya señalamos, por S. Arroyo, N. Taipe, F. Fuenzalida, J. J. García y R. Valderrama y C. Escalante, entre otros.

Como “humano tiene sus propias necesidades como hambre y sed que los campesinos sacian con los *pagapus* u ofrendas; necesitan divertirse y hacen *purikuy* (paseos) con tinyas y *lungur* y señalan a sus animales (por eso los campesinos imitan la fiesta y la herranza); tienen necesidad de reproducirse y seducen a mujeres y hombres jóvenes, quieren afecto y respeto, tienen sus propias jerarquías como *wamanis* regionales, interétnico, étnicos y locales; interactúan solidariamente o entablan relaciones de conflictos y unos son pacíficos mientras que otros son violentos y hasta tienen

características de guerrero” (Taípe, 2019). En realidad, el *wamani* adoptó distintas formas de sentir y percibir, por un lado, una ideología favorable para la cultura dominante, considerando a los mitos andinos/cristiano como una forma de control social. Asimismo, en los actuales contextos quedó grabado esta praxis sociocultural en la mente de los habitantes andinos quienes siguen consumiéndola.



Fotografía 2: *Wamani Antapillo, enamorado y novio de mama Uylluqma, en la comunidad de Hualla (Emilio Maldonado, 2019).*

2. Representación del *wamani* Antapillo

La teoría de las representaciones sociales da prioridad a la praxis y a las interacciones cotidianas o rutinarias asociadas a formas de concebir lo real, que sirve a su vez como el sustento de la acción y la existencia. Mientras, las teorías de lo imaginario enfatizan en la capacidad creativa de la imaginación, la que no solamente se vincula a la ficción o al arte sino a todas las actividades del quehacer humano, incluida la ciencia y la construcción de la realidad (Vergara, 2001, pág. 15).

Las representaciones sociales son los constructos imaginados de la realidad asociada al espacio social y el entorno natural. El *wamani* adopta, primero, una representación humana, como *misti*, con características judeocristianas, a la imagen y semejanza de un ser humano, segundo, otra representación geográfica (como la montaña física) que liminalmente conecta al mundo superficial (*hawa pacha*) y con el mundo sideral (*hanan pacha*) y, tercero, adopta también la representación zoológico-ornitológica asociada con el halcón (*waman*) y el cóndor (*kuntur*).

2.1. Representación humana del *wamani* Antapillo

El *wamani Antapillo* representa simbólicamente a un “humano”, míticamente aparece como un demiurgo de característica foráneo como “*misti*” o “*gringo*” que trasciende en la vida comunal tejiendo amoríos, historias, hazañas, episodio, triunfos, derrotas de

un héroe cultural. La relación de un *misti*, gringo, estaría asociado a un foráneo de característica español dominante que, en la actualidad, aún denominan *wiraquchas* a los foráneos, “termino aculturado que designaba a los españoles, Huiracocha, la deidad sureña asimilada por los incas y/o los españoles a los demás héroes culturales andinos, probablemente con fines de dominación espiritual” (Taylor, 2008, pág. 19). En este sentido el cerro *Antapillo* fue humanizado como un ser espiritual, en términos de Duviols “de disfraz cristiano que lo pusieron los misioneros y los cronistas” (2016, pág. 23). En realidad, el mito fue grabado en la mente de los asentados y reproducidos al lado de la evangelización cristiana usando la figura física y espiritual de un señor poderoso y *apu* con acciones sociales dominantes que construyeron sentidos de poder absoluto en la mente de los andinos. Con naturalidad, el *wamani* en el periodo colonial adoptó la imagen de un ser espiritual todopoderoso; es decir, de una relación eco-social del andino pasó a una relación santoral cristiana. Las características de la representación cultural del *wamani* son múltiples, según el contexto cultural donde se produce, reproduce y se consume esta tradición, en unos son de representación humana (anciano, pastor de cabras, *misti*-hombre blanco que cabalga un caballo blanco), como la imagen del santo patrón “Santiago Apóstol de Tiquihua” (comunidad del distrito de Hualla), también, es un viajero visitante, arriero, unos de vestimenta harapienta y otros vestidos de oro y plata, vive en su palacio. En efecto, es un hombre pobre y rico que enamora y rapta mujeres y quizá ¿aparece como un usurpador colonial que los naturales mentalizaron como un ser todopoderoso?

Por otro lado, en la concepción de los huallinos el *misti*/gringo se convirtió en *apu wamani* que vive como un ente social misterioso y emblemático en la ecología sociocultural. Imaginariamente, emerge un señor elegante distinto a los aldeanos, es un *apu* poderoso e imponente, ocupa la figura varonil (*qari-urqu*), seduce y rapta a las mujeres. Los mito-creencias 1 y 2 describen:

Mito-creencia 1: Mi abuela me contó que una señora pobre y su hija pequeña, pastaba sus animales en las laderas de *Antapillo*. Y cuando atardeció volvieron a casa dejando las vacas allí. Al día siguiente como siempre fueron al lugar donde pastaban y no estaban sus vacas. Preocupada miró a todas partes y no aparecían en ningún lugar. Dejando a su niña de siete años sentadita en su manta emprendió la búsqueda. No encontró a los animales. La sorpresa fue cuando regresó no estaba su niña donde la dejó y; desesperada, llorando, llamándole por su nombre empezó a correr en la ladera. Más allá se topó con un señor montado en caballo blanco, con poncho blanco y una bufanda roja. La señora pobre le preguntó: “¿Quizá has visto a mi hija?”. El señor respondió: “Yo soy el señor *Antapillo* y su hija está en mi poder”, le dijo y propuso a cambio de su hija darle unas cuantas vacas, además dijo que su hija la visitaría de vez en cuando. Y así fue. Cada vez la niña iba creciendo y decía que el cerro tiene todo, es puro oro. Obedeciendo a *Antapillo* la señora retornó al lugar indicado, allí encontró las vacas a cambio de su hija” (Hijidia Valenzuela, 68 años, 2004).

Mito-creencia 2: Dicen que una pastora buenamoza de dieciocho años de edad cantaba *qachwas*, mandaba besos y sonrisas a los *maqtikus* pastores (...) de las laderas de *Llulluchapata*, *Wamaqu* y *Waqramarca*, [quienes] disputaban en enamorarla a la buenamoza. Pero, ella se durmió en las cimas del *Antapillo*. En su sueño escuchó sonidos: “*Ran, ran, ramm*”. Al despertar estuvo sentada dentro de un palacio de oro brillante. De pronto se acercó un mozo vestido de blanco, con barbas rubias y grandes. La cortejó románticamente y la tomó de la mano, diciendo: “Bella mujer, aquí vivirás eternamente, serás inmortal y no te faltará nada. Te escogí inspirado en tu

belleza de tierno sentimiento. Serás mi esposa, de tus padres no debes preocuparte, pues ellos, vivirán en paz, porque los convenceré y en sus sueños diré que estén tranquilos y seguros”. El joven de pronto ofreció comida, bebidas, aretes de oro y anillo fino. Se sentó al lado de ella y aclamó un poema: “Mi existencia y mi riqueza tienen razón de ser, sólo contigo bella mujer nacida a las sombras del *apu* San Cristóbal (...), llegaste por el camino a mi palacio, desde ahora habrá paz en tu pueblo, las necesidades serán echadas para siempre. De tanto galanteo ella aceptó ser novia del *Apu* (Félix Alcántara, 2012).

En términos de López-Austin, el mito creencia “está formada, por representaciones; pero también por convicciones, sentimientos, valores, tendencias, hábitos, propósitos, preferencias que nos hacen enfrentarnos de manera particular a la naturaleza y a la sociedad, incluyéndonos nosotros mismos, como individuos, en una introspección que no puede menos que ubicarnos como sociales y naturales” (2003, pág. 112).

En el mito creencia, los huallinos, por su lado, conciben al cerro protector de su comunidad como representante humano, que cumple funciones de articulador como autoridad y anciano para unos y para otros como un joven elegante que anda montado en su caballo blanco y conversa con algunos pobladores en ciertas ocasiones, unas veces es un viajero que peregrina a Lima para conversar de persona a persona con el representante del gobierno en defensa de la flora, fauna y minerales.

Por otro lado, la vida cultural del *wamani Antapillo* en relación con los comuneros es asimétrica. El *wamani* es rico y poderoso, rapta a pastoras a su gusto y a cambio ofrece a los padres animales (vacas). Es decir ¿el valor de la vida se puede equiparar por el valor de las vacas? Como vemos el dominante es siempre el foráneo (*misti/gringo*) con poder, riqueza y mando a la usanza de un usurpador que transita en la vida sociocultural de los habitantes mostrando su elegancia, patrimonio y poder, unas veces aparece como un señor generoso, benevolente y también violento y engañador. El héroe cultural a la mujer raptada periódicamente limita visitar a sus padres y a cambio de ella, habrá paz en la comunidad.

En realidad, la aceptación de la madre de la niña, los ofrecimientos en vacunos se inscriben dentro del intercambio desigual, es como un chantaje de deuda y servidumbre ¿Quién vale más, la vaca o la hija? Me recuerda el pasaje bíblico donde el señor de las barbas blancas pide sacrificar a Abraham su único hijo (Isaac). *Antapillo* en la realidad objetiva es un cerro, según el mito actúa como humano y entabla relaciones sociales desiguales con el común *runa* logrando beneficios negociados a su favor. Asimismo, el mito retrata una forma de control social, para que las mamás siempre recuerden “no dejar a sus hijas solas”. Entonces, parece que el señor de caballo blanco de barbas rubias no sería el *apu Antapillo*, sino el extraño abusador que vivía y se adueñaba territorios de la montaña.

El *Apu Antapillo* es toda la montaña, con su cualidad de cerro y hombre, pero que escucha y habla. En este episodio está presente la actitud y comportamiento humano, provoca un encuentro desigual, existe el diálogo, negociación y acuerdos entre el espíritu tutelar y la madre aludida, necesitamos saber ¿por qué habría sucedido el rapto, como vivían antes del rapto? Las interrogantes quedan ahí, por ahora.

Otra forma imaginada de la característica humana del *wamani Antapillo* está en la interpretación de su aspecto físico de la montaña. El señor *Antapillo* se ubica al lado de la planicie *Llulluchapata*, ahí está imponente, observando el entorno social y natural, por ejemplo, el espacio anterior a la cima del cerro (cuello) es un color rojizo

(*anta*-cobre) que los comuneros dicen es su bufanda, el caballo y el poncho blanco o *uqi* (plomo) es la roca ploma con escasa vegetación, mientras que el poncho blanco es la neblina que siempre está en las temporadas de lluvia (*puqy pacha*).

En el mito dos aparece una hermosa pastora no mayor de dieciocho años de edad, canta una *qachwa* de su pueblo para llamar la atención de los *maqtikus* pastores de *Llulluchapata*, *Wamaqu* y *Waqramarca* que disputan para hacerla suya. En este cortejo, ella se quedó dormida en la cima del cerro *Antapillo* y cuando escuchó en sus sueños el abrir de la puerta, ella se despertó dentro de un palacio rodeado de oro brillante, al lado de un joven vestido de blanco y barbas rubias quien cortejó delicadamente con voz romántica para que sea su esposa y negociar con sus padres de manera armoniosa. Desde luego, vivieron juntos, las contradicciones de pobreza/abundancia, tristeza/llanto, pérdida/recuperación, revelación/sueño, encuentro/distanciamiento, diálogo y compromisos fueron sintonizados por sus cualidades humanas de valores generosos y benevolentes, trajo paz, armonía y abundancia para la comunidad, como humano enamora y logra su deseo de que él sea el primero en tener la aceptación de la doncella,⁷ el interior de la montaña es lugar del discurso amoroso y conquista, tal como lo haría un joven en la comunidad en etapas de formar pareja con las mismas prácticas y dones/contra dones entre la familia de los novios con pasajes rituales de armonía, paz y bienestar entre los parientes. No todos los cerros adquieren las cualidades especiales, pues, unos son considerados sagrados y de menor jerarquía, pero igual merecen respeto.

En los mitos quechuas, por ejemplo, los pobladores se imaginan la existencia de un palacio del señor *Antapillo* similar al palacio del supremo gobierno, donde reside el *wamani* con características de una ciudad hermosa, el interior de la montaña simbólicamente dibujado, construida, recreada y reproducida por los habitantes. En realidad, es como la ciudad ideal de Tomás Moro a lo andino, donde no falta nada, lleno de riqueza y todo es una felicidad y abundancia. Cuentan que la puerta de *Antapillo* "se abre durante las estaciones de lluvia, precisamente cuando las nubes la cubren".

2.2. Representante geográfico: Montaña, Tayta urqu, Hatun urqu

El *wamani Antapillo* es un elemento geográfico natural en los Andes, la particularidad es su forma imponente, majestuoso y emblemática en la parte alta del pueblo de Hualla y del micro cuenca Pampas. Es considerado también *Tayta urqu*: el padre que protege de ciertas calamidades climáticas, pero también castiga violentamente a los transgresores de las normas de convivencia humana, natural y cósmica. Cuando dicen montaña grandiosa (*Hatun urqu*) lo hacen por considerarla como el cerro de mayor jerarquía y con naturalidad adoptó el respeto y afecto a diferencia de otros *wamanis* del entorno comunal con menor rango. Asimismo, creen y lo conciben como un cerro generoso, protector de los recursos naturales con quien conversan la gente en su vivir diario como parte de la costumbre, además, es poseedor de *quri/qullqi* (oro/plata), de la vicuña (para el transporte), del zorro (*atuq*), del agua (*yakuyuq*) y de otros elementos.

⁷ Había una vez una mujer llamada *Cahuillaca* que también era huaca. Esta *Cahuillaca* era todavía doncella. Como era muy hermosa, todos los huacas y huillcas deseaban acostarse con ella. Pero ella siempre los rechazaba. Sucedió que esta mujer, que nunca se había dejado tocar por un hombre, estaba tejiendo debajo de un lúcumo. *Cuniraya*, gracias a su astucia, se convirtió en pájaro y subió al árbol. Como había allí una lúcumo madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer, ella, sin vacilar, muy contenta, se la comió. Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella (Taylor, 2003, pág. 30).

Obviamente, el cerro es la naturaleza en conjunto donde vive la fauna, la flora y están los recursos minerales. También el hombre andino interactúa aprovechando y criando la vida social a diferencia de los foráneos que intentan explorar solo con fines mercantiles. En este contexto emergieron mitos de sentidos múltiples. Para Efigenia Paniagua (1982) “el *wamani* vive y su poder es grande. Si él quiere reproducen los animales y las chacras, porque él quiere estamos bien comidos, sino quiere no hay nada. Sus *yllas* pueden venir de noche y ocultar el ganado”. En este caso, la frase “si él quiere”, porta sentidos de intercambio recíproco y de dones negativas, más bien es como una amenaza de un *misti* mandón foráneo y de caballo blanco, en vez del *tayta urqu* o padre cerro.

Sin embargo, los asentados saludan cordialmente al *tayta urqu* o *Antapillo*. Esta montaña forma parte de su identidad y pertenencia cultural de los comuneros por estar asociado a relatos orales de múltiples sentidos. Con naturalidad, está ahí, observando imponentemente su entorno inter-ecológico, tanto el valle (*qichwa*), el pueblo (*llaqta*) y la puna (*sallqa-urqu*).



Fotografía 3: Una señora observando los bio-indicadores de la naturaleza en la comunidad de Hualla (Mario Maldonado, 2019).

La figura física de la montaña está en la puna de la comunidad, al lado de la planicie *Llulluchapata*, rodeada de otros *wamanis* menores como *Waqramarca*, *Hatun Kanrara*, *Yllawasi*, *Pikchumarka*, *Uylluqma* entre otros. Desde sus cumbres brotan puciales formando riachuelos que tributan a ríos menores que alimenta al *Hatunmayu* o *Pampasmayu*. El territorio comunal está conectado por caminos diversos, del *hatun ñan* parten ramales que conducen a distintos lugares y estancias de los comuneros,

estos espacios de la geografía natural tienen nombre toponímico y no hay lugar que no esté designado. Los lugares referidos pueden ser observados desde el camino. El caminante atraviesa cerros, pampas, lagunas, manantes, riachuelos, pastos e *ichus*, observa aves, vizcachas, lagartijas y otros elementos de la naturaleza. Algunos lugares son de descanso obligatoria de los viajeros (*Samana kuchu*, *Samana* pampa, *Samana qata*), para beber agua y *chakchar* coca, comer el fiambre y si hay un poco de bebida sorber y brindar con el *hatun urqu*. Todo está sintonizado con la crianza de la vida humana y natural. Por ejemplo, al lado de *Antapillo* está el camino (*hatun ñan*) y la cruz cristiana en el abra rodeada de piedras del santuario andino/cristiano, el lugar es la salida y entrada al pueblo. Félix Alcántara (2012) dijo: “Cuando uno viaja por la carretera Hualla–Anoccara, y al llegar a *LLulluchapampa* se divisa un espacio panorámico misterioso. Allí se dividen dos caminos, uno que va por el valle *Qinhuamayo* a *Viscacha urqu* y *Huanacopampa*, y otro camino a *Anoccara* y *Aqokunka*; por cualquiera [lugar] se llega a *Kachipata* [fuente de sal líquida]”.

También, en el camino los pobladores reconocen y suelen identificar elementos de la naturaleza, por ejemplo, tomar agüita del puquial significa relacionarse con la ecología natural de múltiples sentidos como la agüita fortalece y vincula con el entorno o simplemente es parte de su espacio cultural que anima, conecta y sintoniza al hombre con la naturaleza, en términos de Durkheim, “para unos el animismo sería la religión primitiva de la que el naturismo no sería más que una forma secundaria y derivada. Para otros, por el contrario, sería el culto a la naturaleza lo que habría estado en el punto de partida de la evolución religiosa; el culto de los espíritus no sería más que un caso particular suyo” (1982, pág. 44). Ya que, al reconocer el lugar, el hombre, siente el gusto y disfrutan lo dulce y frío del manante (*misky*, *misky* y *chiri*, *chiri yaku-cha*). Es así que, “se trata (...) de un espacio lleno y repleto de significación, que existe y donde es posible existir; un espacio humanizado y hecho real por el tratamiento lingüístico, con el cual es posible ahora tener una relación real” (Martínez, 1989, pág. 23). Es decir, cada lugar genera sentidos de respeto, afecto y tratamiento especial, unos le saludan afectuosamente, y otros levantan la mano que corte la distancia para llegar prontamente a su destino, son diversas formas de manifestar a la montaña y a los lugares reconocidos por sus cualidades adscritas por el hombre. Jorge Valenzuela (2018), integrante del Centro Cultural *apu Antapillo*, dijo: “*Antapillo* es un cerro (...) en Hualla, un cerro rico en minería (...). *Antapillo* es (...) un cerro representativo del pueblo de Hualla, por eso llevamos el nombre [del] cerro sagrado”.

Por otro lado, la representación geográfica y limnológica del *wamani* está asociado con el cerro (*urqu*) y laguna (*qucha*). Obviamente, “el *wamani* es también representado como una gran montaña o como una laguna, aunque realmente estas no sean más que los habitáculos del espíritu tutelar” (Taipe, 2019).

Es más, el *wamani* es “señor de las montañas. Espíritu benévolo que cuida a los animales silvestres y prodiga fertilidad a los animales domésticos. Es una deidad pastoril y al lado de la *Pachamama*, son las dos creencias de mayor arraigo y vigorosa persistencia en la ideología de los campesinos” (N. Matayoshi citado por García, 1998, pág. 54).

2.3. Representación del elemento zoológico

2.3.1. *Wamani* / *Waman* / *Halcón*

Los estudios lingüísticos y etnohistóricos señalan que “*Guaman*” es un vocablo polisémico. Como anotó C. Aranibar, “el componente huaman en topónimos [...] Vilcas huaman, [...] Tayacaja huaman no alude al ave rapaz” (citado por Taipe, 2020, pág. 77). Además, “un guaman” es el tramo que un peón caminaba en un día lo que se haría en siete días. Entonces entre “*Cuzco – Bilcas*”, “*Bilcas – Taya Caxa*” y “*Taya Caxa – Anchi Cocha*” hay tres guamanes y entre “*Anchi Cocha – Ciudad de Los Reyes*” hay medio guaman” (Riva Agüero y Cieza de León citados por Taipe, 2020, pág. 77). *Waman* (...) es también una provincia, región de 10,000 ayllu o 400,00 unidades (Yaranga, 2003, pág. 372).

Pero, el *waman* que reconocen los pobladores es al halcón andino, que habita en las altas montañas y también en los valles interandinos. Esta ave representa simbólicamente al *wamani*, los comuneros lo consideran como el espíritu del cerro tutelar. En efecto, escuché y observé a la gente al notar el vuelo de un halcón/*waman* y al cernícalo (*falco tinnunculus*) lo saludan con alegría y respeto, porque su presencia es señal de buena suerte y buen día. Esta representación del *wamani* con el elemento zoológico se debe a que ambos conectan lo superficial con lo sideral. Es decir, la representación ornitológica, es la asociación del *wamani* con el *waman*. En realidad, “el *waman* es un ave sagrada. Augura la buena suerte a los viajeros y protege o anuncia los peligros a los pastores” (Taipe, 2019). Además, en la comunidad de Hualla, algunos pobladores tienen apellidos de *Waman* (Huamán) y *Wamani* (Huamaní) quizá sea en reconocimiento al espíritu del cerro tutelar desde las épocas prehispánicas como parte de la identidad cultural. Sin embargo, *Huaman/Guaman* es: “(...) *huaman cuntur hina pahuaq*” es el hombre “suelto o ligero” (Anónimo, 1586); “*huaman ricracuna*” es el “hombre ligero gran caminador”, “*huaman huayralla*” es el “ligero, veloz, ágil, diligentísimo”, “*huaman runa*” es “ligero” y “*huamanlla*” es “ligero en saltar” (González Holguín, 1952 [1608]); por último, “*huaman ricra runa*” refiere al “hombre gran andador” (Tschudi, citado por Taipe, 2020, pág. 77). En este caso, *waman/guaman* o los *wamanis* fueron reconocidos como espacios territoriales históricos delimitados por una unidad política y, los hombres jóvenes que recorrían como mensajeros de la sociedad tawantinsuyana cumpliendo funciones específicas de la región y el gobierno. Entonces los apellidos *waman* y *wamani*, quizá estuvieron incorporados en Hualla y otros lugares a “*guaman* como jornada, según González Holguín (1952 [1608]) y Tschuidi (1853), “*huc huamani*” o “*huc huaman*” equivale a un camino de diez días” (Taipe N. , 2020, pág. 77).

En este sentido, Vilcas Huamán fue también la unidad política muy poderoso de la región, “una parte de un inmenso territorio de carácter altamente sagrado, que configuró representaciones políticas singulares” (Santillana, 2012, pág. 77). Entonces “*Guaman*” junto a “*wamani*”, significaría una unidad de medida equivalente lo que un hombre ligero hace en un día lo que otro normal hace en siete días.

Finalmente, *waman/wamani* como categoría espacio y socio temporal ha ido cambiando de espacio, de unidad política o provincia a nombres de sentido mucho más polisémico. Por ejemplo, en los manuscritos de Huarochirí, *Cuniraya Huiracocha* la seguía a distancia a *Cahuillaca* y preguntaba a los animales con el que se topaba en el camino, en eso se encontró con el halcón y le preguntó por *Cahuillaca* “... el halcón le aseguro que *Cahuillaca* andaba todavía muy cerca y que ya casi estaba por alcanzarla, *Cuniraya* le prometió; [al halcón] “Tendrás mucha suerte y, cuando comas, primero almorzaras picaflores y después otros pájaros; el hombre que te mate, hará que

se llore tu muerte, sacrificándote una llama, y bailara, poniéndote sobre su cabeza para que resplandezcas allí” (Taylor, 2008, pág. 26). En los carnavales ayacuchanos se observa a los integrantes de la comparsa rural llevar plumajes de halcones disecados en la cabeza de manera imponente en señal de prestigio, respeto y pertenencia cultural.

2.3.2. *Wamani /cóndor*

El cóndor simboliza al *hatun wamani* como quedó constatado cuando participe en un ritual de *pagapu* a la *Pachamama*, organizado por las autoridades comunales de Hualla allá por el año 2015. Cuando se efectuaba el ritual, los presentes vimos el vuelo del cóndor. Un poblador dijo:

“Los cóndores vinieron a ver al pueblo”.

La gente levantó la mano, unos para saludarlo, otros para pedirle bendiciones, los terceros para agradecer al cóndor. Dijeron

“El *apu* nos ha visitado. Va ser un buen año”.

Todos se miraban con alegría y emoción por la visita del ave.

Edgar Chocña (2015) dijo:

“Nuestros incas practicaban [...] el pago a la tierra y a los cerros; porque ellos viven, son como nosotros y nosotros somos la criatura de la naturaleza. Cuando las aves nos visitan, como ven uno vino aquí y el otro pasó de frente al pueblo, cuando el cóndor se dirige por donde sale el sol, va ser buen año para nuestro pueblo. Así fue ahora. Entonces no hay porque preocuparnos. Pero si el cóndor se dirige hacia donde se esconde el sol, eso sí es tristeza. Ahora estamos viendo el cóndor se fue en dirección por donde sale el sol (*intipa lluqsimunan*)”.

Los discursos precedentes nos demuestran que los asistentes al ritual asociaron al cóndor con el espíritu de la montaña. Esta asociación data de tiempos antiguos que ya fueron registrados por la etnografía. Arguedas, García, Arroyo y otros resaltaron esta asociación y la sacralización del ave. Una de las razones de dicha asociación es la simbología tanto de la montaña como del ave como articulador del *hawa pacha* con el *hanan pacha*.

La dirección este del vuelo de los cóndores es indicador de épocas abundantes, por tanto, felicidad para los *runas* de Hualla. La dirección oeste del vuelo de las aves es indicador de épocas de escasez, por tanto, tristeza para los pobladores. En realidad, estamos ante los indicadores biológicos de régimen hídrico. Una dirección indica la abundancia de lluvias, por tanto, de producción estable de la actividad agropecuario. La otra dirección indica la escasez de lluvias, por tanto, de producción agropecuaria escasa.

Entonces, los quechuas de Hualla son conscientes del equilibrio entre ellos, los seres tutelares y la naturaleza, de ahí su intervención con ritos de propiciación que en el medio se conoce como “pago” o “*pagapu*” que en otros contextos adopta el nombre de “*pampaku*” (porque se entierra las ofrendas) para agradecer o rogar la presencia de lluvias.

Por último, el “*wamani* es un cóndor que es diferente a Dios que no tiene influencia, no se mete en las cosas de los hombres” (Arguedas citado por García, 1998, pág. 57).

3. Funciones culturales de wamani Antapillo

Llegué ensayar después de escuchar a los pobladores de Hualla que el *wamani Antapillo* cumple múltiples funciones culturales en diferentes ámbitos territoriales. Por un lado, condiciona la praxis social de las familias de los sentidos colectivos, generosos y recíprocos; también teje relaciones socioculturales entre una y otra zona ecológica, reproduciendo la complementariedad y correspondencias recíprocas. Asimismo, conecta identidades étnicas entre pueblos vecinos y lejanos actuando simbólicamente como autoridad comunal y operador político. Además, es un *wamani* negociador que conversa con el presidente de la república en su función de proteger la flora, fauna, la familia y la comunidad.

3.1. Articulador de la unidad familiar y comunal

Como articulador social el *wamani Antapillo*, por un lado, es el referente cohesionador de la familia y de la comunidad. En las actividades de la vida cotidiana, los pobladores manifiestan desde su interioridad sentimientos colectivos por las cualidades y atributos físicos y dones del *wamani* en relación con la vida humana. Además, para el común *runa* es un ser poderoso, viajero, moralizador, seductor, conversa con el presidente de la república, sintoniza el buen vivir y como reconocimiento algunas instituciones sociales de la comunidad estampan su identidad con el *apu Antapillo*⁸. Sin embargo, esta lógica del mito es esencialmente colonial y cristiano sobre la base del pensamiento prehispánico los colonizadores organizaron y estamparon la vida de un ser espiritual misterioso, todopoderoso, ético en la mente de los habitantes que hasta hoy reproducen y consumen, asociado a la figura del cerro *Antapillo* quien se manifiesta como un ser bíblico como Abraham, Moisés y Jesús que enseña el buen vivir y los valores sociales que llama la atención a los pobladores, al admitir que los cerros, lagunas, ríos y otros elementos naturales tienen vida y entonces ¿son los espíritus de la naturaleza quienes viven dentro de la *Pachamama*?

Como es natural, el *wamani* es parte de la identidad comunal y “está comprendida por la existencia material o no material de elementos que caracterizan a un ser y lo diferencian de otros. Estos elementos constituyen el universo simbólico que comparte estructural o coyunturalmente un grupo humano para auto reconocerse como tal y, también diferenciarse de los otros” (García M. J., 2015, pág. 177). Muchas veces, “el *wamani* está relacionado con la fertilidad y la fecundidad humana”, como el *wamani Tambrayku* (en Huancavelica), al cual acuden las parejas que no pueden tener hijos y le piden un vástago, realizando rituales y otorgando ofrendas de coca, aguardiente y otros elementos (Taípe N., 2019).

3.1.1. Wamani Antapillo y mama Uylluqma

La información registrada precisa la relación dual de dos *wamanis* ubicados en dos zonas ecológicas (*hanan/urin*) que se articulan y son interdependientes reproduciendo sentidos familiares en la figura física del *wamani Antapillo* y *mama Uylluqma*. Ambos actúan como arquetipos de la praxis social como es ilustrado seguidamente:

Mito-creencia 3: *Uylluqma* es cerro mujer, casi siempre se envían cosas con el señor *Antapillo*. *Mama Uylluqma* le envía frutas, el señor *Antapillo* le envía dinero

⁸ Centro Cultural *Apu Antapillo* Hualla, Fajardo, Ayacucho presente en el concurso del carnaval rural en Ayacucho, 2019 y 2020.

(Paniagua, 1982, pág. 82).

Mito-creencia 4: *Mama Uylluqma* es su novia de *Apu Antapillo* y ella está al frente del río Pampas, en sus cumbres están las chacras del inca, ambos se miran frente a frente. La vicuña es su animalito que lleva la carga de oro y plata, se regalan con *Mama Uylluqma*. Esta la devuelve frutas del valle. También, el *tayta Antapillo* como *apu* rico y poderoso siempre envía regalos a *Mama Uylluqma*, pues se observa como las vicuñas bajan por *Chimpapampa* y se dirigen a *Mama Uylluqma* ¿pues qué harían en esta zona las vicuñas? unas veces bajando y otras veces subiendo” (BMB, 75 años, 2012).

El mito-creencia 3 refiere la reconstrucción social de una pareja familiar de característica humana, ambos se intercambian regalos (dones/con-tradones) en la ecología local se complementan, se corresponden e intercambian recursos en una oposición dialéctica de continuidad de la vida, entre el *hanay* y *uku*. En realidad, es un intercambio de igual a igual según la lógica andina. Sin embargo, aparece una relación desigual adaptado al territorio ecológico donde el rico y poderoso envía oro y la *mama Uylluqma* la devuelve a cambio frutas del valle. Por ejemplo, en *hanan* está el *urqu-macho* (*sallqa/puna*) territorio del *wamani Antapillo* (masculino) identificado con los pastores y el *uray* o *uku* es *qichwa/valle* dominio de *mama Uylluqma* (mujer) asociado a la agricultura, en la parte intermedia está el pueblo (*llaqta*) rodeado de la agricultura policultivo y nudo de las relaciones complementarias interdependientes. Pero, parece que los pobladores alto-andinos dominan el valle. Escuché decir a los comuneros que viven en el pueblo y con estancias de ganado en la puna referirse que los *qichwarunas* no saben hacer nada y por consiguiente se ven como pobres y, tampoco el territorio del valle es aprovechado como la zona intermedia y la puna. El mito reproduce intercambios desiguales entre el oro y la fruta, pero si ambos productos no estarían valorados mercantilmente habría equilibrio.



Fotografía 4: Mama Uylluqma, novia del señor Antapillo, en la comunidad de Accomarca (Mario Maldonado, 2019).

El mito-creencia 4 narra la vida de *wamani Antapillo* y *Mama Uylluqma* ambos son pareja (marido/mujer-*yanantin*) y, reproduce estilos de vida social humanitario, simbólicamente se corresponden, se complementan y comparten la unidad social y comunal. Subjetivamente alimenta sentidos comunitarios, pues así está estructurada en la mente de los pobladores. Para Arroyo (2008, pág. 141) “todas las terminologías aluden al espíritu masculino, [se refiere al epíteto *apu*, *wamani* y otras denominaciones]”. Sin embargo, también “hay divinidades femeninas en las montañas, adecuadas al término genérico de lo alto como concepto a fin de lo macho en el sentido de reproductor, fecundizador, semillero como repontencializador, protector, dador de agua, poder y dominio, en oposición y complementariedad al concepto de lo bajo como la *Pachamama*: madre nutricia, fecunda, fuente de vida, reproductora, protectora, poseedora de la tierra o *chakra* de cultivo”. Por tanto, “es un sistema dual elemental, profundo, permanente y universal como la propia vida y esta imagen es el modelo básico para la organización social y reproducción mental compleja de los pueblos y culturas andinas” (Arroyo, 2008, pág. 141).

El argumento de Arroyo, especifica que el *wamani* de altas punas es divino ¿Es un Dios la montaña? Más bien la montaña es la morada de un ser espiritual o de un héroe cultural que es pro-tagonista de hazañas y episodios, que vive amoríos con las pastoras y teje relaciones sociales simétricas y asimétricas con los humanos.

Antes que una relación de dominio/subordinación, existe una relación metafórica de la dualidad complementaria entre una y otra zona de vida permitiendo la circulación de los recursos disponibles que interrelaciona a los ayllus de zonas ecológicas diferentes (*puna-urqu/uku-qichwa*). Si bien *Uylluqma* simboliza la feminidad y es identificada con la parte baja *urin* y el *apu Antapillo* con lo masculino por estar asentada en la parte alta (*hanan*) asociado con los recursos naturales de la *sallqa* y con la sociedad pastoril, compartiendo e intercambiando intereses socio culturales, realizando los mismos arquetipos de convivencia y complementariedad económica y social. Es decir, los pobladores de una y otra forma aseguran recursos productos, bienes y servicios tejiendo lazos sociales y económicas recurriendo a la producción agrícola/ganadera, en ambas zonas unos son para intercambiar entre los miembros comunales, otros para comercializar y algunas familias para compartir con el sentido de *mallichiy*⁹, reproduciendo relaciones familiares como patrón cotidiano de la organización social andina. Muchas veces, estas relaciones ocurren en el pueblo, en la parte intermedia, de ahí los pobladores se desplazan a criar la vida en la quebrada/valle y también en la puna.

Por estas consideraciones, los mito-creencias 3 y 4 confirman que “la diada *Huari-Libiac* que dominaba el panteón andino (...) tenía su equivalente cusqueño en la pareja *Viracocha-Illapa*: el primero era dios de los agricultores de quebrada –los incas– y de las aguas subterráneas, mientras que el segundo protegía a los habitantes de las punas y personificaba los fenómenos celestiales, así como un principio de sequedad. Este dualismo religioso reflejaba una peculiar organización socioeconómica a

⁹ *Mallichy*. Viene de *mally*, probar. Regalo ceremonial para compartir con parientes y vecinos algún bien comestible: los primeros frutos de los cultivos, algún bien conseguido de modo extraordinario (caza, por ejemplo), o producto traído o llevado de algún viaje largo (García, 2015, pág. 77).

la vez que tenía por matriz la idea más general de una bipolaridad del mundo” (Itier, 2013, págs. 63-64).

En realidad, *Antapillo* articula y organiza simbólicamente la vida familiar y comunal, relaciona las actividades cotidianas de los pobladores que se dedican a la agricultura en el valle y a los que crían y pastorean animales en la puna, quienes sienten respeto y afecto con rituales que realizan para este y otros espíritus tutelares.

De esta manera, el “mito es un relato (mito–narración) pero también se le concibe como un complejo de creencias (mito creencia), como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso. Cuando se refiere como mito relato, su forma predominante es la del texto oral y anónimo” (López Austin citado por Taipe, 2018, pág. 14). En este sentido, el mito–relato y el mito creencia están fundamentados en el texto oral interiorizado en la estructura mental de los pobladores, concibiendo que el *wamani* “es padre, Señor y amo que une el mundo material con el mundo espiritual, protege al hombre, sus cultivos y sus animales, hace que sus chacras produzcan y sus animales se multipliquen, a cambio del respeto y agradecimiento” (Arroyo citado por Delgado, 1984, pág. 52). Para Arroyo, los *wamanis* son jerarquizados verticalmente y, cuando los subordinados del mundo material no corresponden los requerimientos de los espíritus tutelares, simplemente sufre crisis social, producto de una relación inadecuada entre el mundo material y espiritual. Si cumple los requerimientos habrá armonía y paz social, caso contrario ocurrirá múltiples dificultades.

Por otro lado, el consumo colectivo del pensamiento mítico y ritual se evidencia en las actividades cotidianas en el que viven (*yachay*), conocen (*yuyay*), hacen (*ruray*), trabajan (*llamkay*) y juegan (*pukllay*) como pilares fundamentales de la cohesión social en concomitancia con los santos cristianos/andinos. También los mitos transfieren el ordenamiento comunal con normas colmadas de valores sociales y, retrospectivamente, vincula con la vida social de las generaciones anteriores (*ñaupá runa*) y las generaciones venideras (*qipa runa*), pues los mitos son fuente de transmisión de contenidos y procesos. Félix Alcántara (2012, huallino), cuenta lo que dijo su compañero de viaje:

Estando en *Itunqa* pata, Alejandro sacó de su equipaje la hoja de coca y su *huaqaycholo* (aguardiente), antes de *chakchar* y beber, extendió sus brazos [y] pronunció sumisamente: “*Apu suyo Qarwarazo*”, “*Rasuwillca*”, “*San Cristóbal*”, “*Waqramarka*”, “*Antapillo*”, “*Wamaqo*” *ratullama chayarusaq Churmihuayquman, ñanta uchuyca-chinki*”, al pronunciar estas palabras, con los dedos de la mano derecha centelleó a cada uno de los nombrados el aguardiente y bebió tres copas, seguidamente, hizo lo mismo con las tres mejores hojas de coca en señal de ofrecimiento y agasajo.

La expresión espontánea del *runa* fue compartir el sentido recíproco vinculado con los espíritus tutelares redistribuyendo bebida y la coca, habitualmente, en los viajes, trabajos y otras actividades sociales, es de costumbre dirigirse primero al *wamani* para brindarle bebida al inicio de cada actividad. Sin el permiso y saludo o *tinkachi* es raro que inicien las actividades diarias, salvo que pertenezca a otro credo religioso. También al *tayta wamani* piden licencia en señal de respeto y confianza. El no efectuar el ritual de venia es signo de no reconocimiento la autoridad del *wamani* y desafiar el sentido del buen vivir. Por ejemplo, en el trabajo de campo presencié “a una señora que sembraba su chacra y, ella antes de brindar los *animus* a los *kuyaq* (los que cooperan) llevó y echó un vaso de chicha a un rincón de manera discreta con mucho cuidado

y sentimiento a la *Pachamama*, luego de este pasaje ritual retornó e inició servir recién a los *kuyaq*". Un informante me dijo: "No se paga por pagar, sino se le habla como a una persona indicando aquí está nuestra voluntad para que ustedes también coman, beban y compartan (*qankunapas malliykuychisya*)" (Benigno Maldonado, 78 años, 2010). Entonces los pobladores sienten a la *Pachamama*, como un ente que escucha, entiende, comparte, se resiente y también es caprichosa. El ritual es parte de la organización social que permite al hombre quechua actuar interdependientemente con los seres espirituales de su entorno inter-ecológico tejiendo redes de parentesco y unidad sociopolítica.

Al respecto, J. J. García escribió: "La relación del hombre con la naturaleza en la cultura andina es de respeto y convivencia. La naturaleza tiene vida, tiene condición terrena y humana, y como tal puede padecer los mismos fenómenos que el hombre: nace, crece, se desarrolla, se enferma, muere, etc., por lo tanto, necesita el cuidado del hombre" (1996: 40). Dicho de otro modo, existe una relación constante e interdependiente del hombre y los espíritus de la naturaleza. Los comuneros que viven cerca del *wamani*, dicen que al abrirse emite un sonido movido "*ran, ran, rammmmm, mmm*" (Félix Alcántara, 2012).

Asimismo, me contó Loil Tucta Valenzuela (43 años, 2018):

Al lado de *Antapillo* vivía la familia Saccatoma y estuvo de cargo [de mayordomía] en el pueblo y dejó a su hija buenamoza cuidando las ovejas y vacas. Cuando retornó a la estancia, ella había desaparecido. Al no encontrar a la hija el padre retorna al pueblo y avisa a su esposa, y ella dijo con cólera regresa y busca, hubo riñas entre parejas, por la desaparición misteriosa de su hija. Al no encontrar el padre, muy apenado, decide irse a la costa.

Por camino a *Uchku patarki* se encontró con un señor montado en un caballo blanco y le dice, ¿dónde va?, el padre de la muchacha le dijo, me voy porque mi mujer me votó de mi casa al saber la desaparición de mi hija, el caballero le dijo, ¿no te marches yo te daré trabajo? Diciendo hace regresar hasta la bajadita de *Llulluchapampa*, y la puerta del cerro se abrió y de pronto apareció dentro del palacio. Dice el interior del cerro está lleno de fruta, hay de todo, no falta nada y es una ciudad. En el interior del cerro trabajó el papá de la moza, dos días, pero no vio a su hija, pero él sentía que ella estaba ahí. Luego el *apu Antapillo* le dijo hasta aquí nomás trabajas, yo te daré vacas con crías y, también, le hizo su *kipi* y una vez que salió un poco más abajito vio vacas con cría y en encima de su *kipi* puso una silla, en el camino sintió el peso cada vez más, la vaca la dejó de arrear, en *Llulluchapampa* ya no pudo cargar más el *kipi* y en la bajada de *Ispaq pukyu* dejó el *kipi* y vino al pueblo pedir ayuda a la comunidad, quienes llevaron el *kipi* al pueblo y colocaron en una *maqma* y vieron *quri, qullqi* y la silla de oro.

El relato sintoniza con la realidad conocida y desconocida, mítica e imaginariamente que retrata un espacio social misterioso. Más allá de la realidad objetiva, el mito detalla a personas, lugares, animales y riquezas, también, existe diálogos, dones desiguales, tristezas, alegrías y sentidos comunitarios, tal como los pobladores se relacionan en su vida cotidiana. La linda pastora en edad de aparejarse (*yananchakuy*) es engañada por un ser espiritual de apariencia humana, con poderes y riquezas, al mismo tiempo es protector y ampara la paz, salud y prosperidad de las familias de la comunidad a la que pertenece su novia. Además, el rito de enamoramiento que practica el joven *wamani* y la muchacha reproduce costumbres de los asentados con canto, música y danza *qachwa* tal como se practica en la comunidad.

Además, el relato expresa una costumbre comunal en donde los jóvenes de ambos sexos en edad de aparejarse viven ritos y pasajes de enamoramiento y cortejo entre sus pares (*sipas/pasñas* vs *maqtas/maqtikus*). No es raro que en los alrededores del cerro *Antapillo* y en la misma comunidad ocurre disputas de enamoramiento entre los jóvenes al ritmo de la música *qachwa* y canto entre los pares de la misma edad. La siguiente canción dice:

Antapillullay yanay puyullay
Amaqina kaspá tapaykullaway
Huallinituytam apakullachkani
Tayta mamanmanta upallachalla
Huallinituytam pusakullachkani
Tayta mamanmanta upallachalla.¹⁰

En épocas anteriores los encuentros amorosos se consumían en un lugar fuera de la comunidad a donde iban caravana de jóvenes con instrumentos musicales y acémilas con el fin de traer sal para consumo del lugar *Kachipata*, sin embargo, fue sólo un pretexto, en el fondo ocurrían encuentros amorosos en *Amayqa wayqu*, al retorno, muchas veces, se oficializaba la formalidad y terminaba en boda.

Finalmente, el relato nos detalla el palacio y las riquezas que posee el *apu*, como el oro y plata, la apariencia del señor *Antapillo* es un joven mestizo, vestido de blanco. El mito, también, nos precisa la experiencia del padre más allá de la realidad conocida, lo que vivió al interior de la morada del *apu* quien admite y promete prosperidad, bonanza sin necesidad, regala una silla de oro para la comunidad. Según los comuneros esta silla de oro estaría en el palacio de gobierno de Lima.

3.2. Articulador de la identidad étnica

El *wamani Antapillo* y *mama Uylluqma*, ubicados en el micro cuenca del río Pampas, modula espiritualmente espacios socioculturales de comunidades vecinas con sentidos de relación familiar, interfamiliar y comunal. Estas montañas tutelares vinculan e involucran espacios territoriales pobladas por comunidades asentadas en ecologías mixtas. Sin embargo, desde épocas prehispánicas, los habitantes han tenido relación social con la costa (Nazca, Palpa, Pisco, Cañete y Lima), En aquellas épocas esta zona era un paso obligado para los viajeros en dirección de la costa.

Las zonas indicadas intercambiaron también productos del valle (naranja, chirimoya, tuna y achira) con maíz, papa, carne y queso. Además, probablemente muchas comunidades de la provincia de Vilcas Huamán consumían la sal que está en el territorio de Hualla, hasta que el Ministerio de Salud prohibió su intercambio y comercialización.

La constante interrelación entre las dos zonas se metaforizó en los mitos como una relación entre *Antapillo* y *Uylluqma*. Cada *wamani* tiene su particularidad que el poblador reconoce al decir: “En el cerro *Uylluqma* está la chacra del Inca. Ahí está clarito su chacra barbechado y listo para sembrar”. Cuando uno observa se nota un espacio pequeño de forma rectangular y de color rojizo, quizá indicaría que *mama Uylluqma* sería referente agrícola por estar en la zona *qichwa (urin/uku)* y estaría simbolizando la fertilidad.

¹⁰ Esta canción la interpretan varios grupos musicales de Hualla, pero la identidad institucional es de: “Centro Cultural *Apu Antapillo* de Hualla”.

En mis entrevistas me dijeron que: “Ambos cerros son esposos (*yanantin*)”. El razonamiento indicaría, aún más, la integración y vinculación constante de los grupos étnicos en la micro cuenca de río Pampas. En realidad, “las regiones de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica fueron ocupados por macroetnias denominadas Soras, Lucanas, Angaraes, Chocorbos, Chankas y Guanyacóndores” (Galdo citado por Quichua, 2017, pág. 58). Asimismo, “los Lucanas controlaban el sur de la actual Región Ayacucho, desde la cuenca del río Pampas hasta las cabezadas de la costa de la moderna Región Ica” (Quichua, 2017, pág. 58). También los mitimaes “en Vilcas Huamán, la zona más alterada, establecieron a los Pabres, Hanan Chillques, Urin Chillques, Condes, Huanados, Xauxas, Huancas, Yauyos, Quichuas, Aymaras, Guanchos, Quispillaqtas de Canas, Cañaris y quitos” (Galdo citado por Quichua, 2017, pág. 60). En la actualidad, las comunidades aún continúan tejiendo relaciones sociales armoniosas (matrimonios) o conflictivas por la delimitación territorial, minería y otros recursos. En todo caso, una y otra montaña son reconocidas por su prestigio y hazaña cultural.

Antapillo es varón (esposo) y *Uylluqma* es mujer (esposa). Esta relación es el referente familiar “*yanatin*” en la praxis comunal. Otro informante (natural de Vilcas Huamán) dijo: “Yo soy de apellido Valenzuela. Mis abuelos son de Hualla, porque Hualla es el paso obligado para ir a la costa y quizá por eso trajimos el apellido aquí”. Pienso que los comuneros se ven como espejos en la naturaleza, en las montañas, en los *Apus*. La lógica de los campesinos es ver la naturaleza como *ayllu* entre las comunidades cercanas y vecinas. Por ejemplo, los apellidos de una y otra comunidad integra a diversos linajes como en el caso de los Ipurre que se puede encontrar en Cayara, Tiquihua y Hualla; los Oré en Canaria, Hualla y Huancapi; Huamán, Huamaní, Quisque casi en todas las comunidades, etc.

Asimismo, Mauro Tucta (2018) dijo en Hualla hace años: “Había cuatro *ayllus*: *Kurma*, *Sanka*, *Tucta* y *Ñamqa*, tres *ayllus* han desaparecido sólo queda *Tucta*, pero dice el *ayllu Sanka* se fue a Ica y algunos a Querobamba (Sucre)”. La versión anterior confirma la relación parental entre las familias de un pueblo y otro. En este contexto, la figura física de *Antapillo* (masculino) y *Uylluqma* (femenino) se mira frente a frente. Al respecto, R. Valderrama describió: “Los *apus* son localizados, manejan un determinado espacio geográfico”. Por ejemplo, “en *Yanque* hay dos *apus*, ambos son los cerros más elevados en cada una de las márgenes del río Colca, y ambos nevados son fuentes de los dos principales canales de riego: el *Mismi* y el *Waranqante*; ambos rigen en este espacio”. Es decir, “ambos tienen a su vez familia, sus mujeres, sus hijos” (1988, págs. 96-97). En Hualla el señor *Antapillo* y mama *Uylluqma* no son ajenos a esta construcción sociocultural, pues, de manera interdependiente se relacionan, intercambian y tejen la unidad social. De este modo, comparten espacios inter-ecológicos, pactan compromisos, se protegen y vigilan en la ecología social, unas veces aparece como una autoridad y otras veces es sencillo como cualquier comunero, por sus atributos especiales son considerados como un señor o señora, más allá de la vida humana, es la existencia de lo extrahumano que moldea los valores sociales. También, *Antapillo* se articula con otras zonas, por ejemplo, en el sur de Ayacucho con el *wamani Qarwarasu* y en el norte con *Razuhuilka*. Los comuneros objetivan con los rituales de *challapu/tinkachi* dirigiéndose siempre a los *wamanis* mayores y menores en señal de respeto y reconocimiento. En realidad, se necesitan unos a otros, por ejemplo, de la morada del señor *Antapillo* se puede comer ricas papas, habas, ganados; y de mama *Uylluqma* chirimoyas, duraznos, tunas, etc. En este sentido, el territorio es el espacio

histórico y cuna de los grupos sociales adscritos a la vida de la *Pachamama*. Donde los hombres no siempre viven en armonía, existen peleas, riñas, hacen brujería y restringen recursos y, si siguen peleando, quizá los *wamanis* y santos cristianos se molesten, por tanto, será necesario volver al *allin kawsay*.

3.2.1. *Wamani Antapillo: autoridad y operador político*

El *wamani Antapillo* representa a la autoridad del pueblo. Adopta la forma humana y es revitalizador de la vida familiar y comunal. Los asentados le guardan respeto, le ofrendan hojas de coca y mates de chicha, le tratan con afecto, reconocen su autoridad y saben que deben estar congraciados para su buen vivir. Según los pobladores, *Antapillo* es poderoso y rico. Desde su posición jerárquica teje, opera y entabla sentidos de buen gobierno y toma acuerdos en favor de la organización comunal andina e induce a la resistencia cultural oponiéndose a la intervención foránea que altera los valores sociales comunitarios. El *wamani Antapillo* es un operador político-ecológico que se interrelaciona con otros *wamanis* menores y mayores para conservar la flora, fauna y los recursos minerales existentes en sus territorios y con lógicas contrarias a los fines del mercado.

En el trabajo de campo registré algunos testimonios que dan cuenta de los viajes de *Antapillo* a la capital del Perú a platicar y negociar con los representantes del gobierno central:

Mito-creencia 5: *El señor Antapillo es de terno plomo y corbata de oro, dice que poseía todas las vicuñas que los dejaba al cuidado del cerro Llamocca (camino de herradura a Palpa). Él conversaba con los señores presidentes para que los cazadores no exterminen a las vicuñas. Ya fue el presidente Morales quien entregó los pastizales y las vicuñas a los alemanes¹¹ (Paniagua, 1978).*

En efecto, la concesión del gobierno a los alemanes provocó un conflicto con los comuneros debido a que fue restringido al acceso a los pastizales de los echaderos comunales. Inclusive aquella vez se empezó a matar a los équidos argumentando que competía en el consumo de forrajes con las vicuñas. Los comuneros destruyeron los campamentos, capturaron y expulsaron a dos cuidadores. Como podrá notarse, la concesión fue causa de un movimiento social desde el sentido comunal para defender los intereses colectivos trastocados por los foráneos quienes habían alterado la vida comunal, la tenencia y el uso de la tierra. Probablemente, redactaron diversos documentos para el Estado, quizá sin respuesta alguna o simplemente fue un Estado mudo, que no habló y si es que pronunció algo fue a favor de los foráneos. Sin embargo, la acción social se metaforiza en la plática de reclamo de *Antapillo* ante el Presidente de la República.

Mito-creencia 6: *Mi tío hizo el servicio militar en Palacio de Gobierno en Lima. Desde antes decían que Antapillo visitaba al presidente de la república. Mi tío oyó decir al señor presidente: "Señor Antapillo. Señor Antapillo". Al escuchar el nombre de Antapillo, mi tío Santos se puso pensativo: "¿Cómo el señor Antapillo va venir al palacio de gobierno?". Pero era cierto, porque también escuchó que, en Lima, el Señor Antapillo caminaba montado en un caballo blanco, era una persona de tez blanca y con poncho*

¹¹ Los años setenta del siglo XX, autorizó el gobierno del Perú a los alemanes el cuidado de las vicuñas en Hualla, ellos exterminaron animales domésticos (caballo, mulas y burros) aduciendo que quita comida a las vicuñas, situación que provocó conflicto con los foráneos.

rojo. Lo que escuchó al presidente Sánchez, confirmó que Antapillo había venido de Hualla. Mi tío estuvo pensando cómo Antapillo en persona ha llegado, pero que trajo un regalo. Obsequió al presidente una silla que hasta ahora está en el Palacio de Gobierno... (Benigno Maldonado, 73 años, 2005).

El texto anterior nos ubica temporalmente por los años 30s del siglo pasado. Apenas alude la visita de Antapillo al Presidente Sánchez Cerro y el regalo que aquel hizo a este. Sin embargo, debemos reconstruir que la época estuvo marcada por la acción de los yanacunas de la hacienda de Chincheros que viajaron a Lima a poner en conocimiento los abusos del que eran víctima de parte del hacendado. Este episodio fue publicado en un periódico limeño "Sierra" (de un fajardino-cayarino, Moisés A. Vizcarra, 1936), y dice: "El gamonalismo en la provincia extorsiona a nuestros indios y atenta la propiedad colectiva" (Huamaní, 2010, pág. 134).

Así encontramos que un episodio histórico se metaforiza en un viaje y plática de Antapillo con Sánchez Cerro. Se podría inferir que Antapillo representó y negoció la protección de la comunidad. Lo anterior es coherente con las creencias que los recursos naturales (flora, fauna y mineral) pertenecen al *wamani*, pero que está para el disfrute de sus creyentes siempre en cuando haya una relación armoniosa de reciprocidad objetivada con diversos rituales.

Cuando esa reciprocidad se quiebra entonces castiga a los que ponen en riesgo el equilibrio ecológico, puede hacer llover torrencialmente, puede provocar derrumbes de carreteras y minas, puede trasladar sus aguas y privar a los humanos de este elemento y puede reubicar sus riquezas. En estos traslados, las vicuñas cumplen el rol de animales de carga; sin embargo, en los mitos de otras áreas, también las vizcachas, las mofetas y los venados fungen de cargadores. Se cree que las vicuñas cargan el oro de Antapillo hacia Rasuwilka, es decir, desde las alturas de Fajardo hacia las alturas de Huanta.

Como representante humano, su función, es conversar y contactarse con otros *wamanis* de la región. En efecto, es un operador político, que aprovecha su jerarquía para visitar al supremo gobierno, con quien conversó en dos ocasiones durante el siglo pasado. En realidad, "el *wamani* mora en el cerro (...) en su interior existen ciudades con hermosas casas, huertas y lagunas que pertenecen al *wamani*. También le pertenece las hierbas de puna y los claveles (...), el *wamani* entra en frecuente relación con los hombres y la figura que asume en esas ocasiones es la de un gringo alto. Bajo forma semejante y vestido con túnica blanca, puede mostrarse en sueños. Es enamorado, puede elegir a una pastora y entonces el cerro se abrirá para dejarle paso a la ciudad del interior, en donde será guardado durante cierto tiempo" (Fuenzalida, 1980, pág. 161). Finalmente, "la naturaleza es su fuente de vida", donde "el hombre entabla diálogo con la naturaleza mediante las prácticas de rituales al agua, a los cerros, a los nevados y a la tierra; busca renovar sus lazos de reciprocidad" (Valderrama, R. y Escalante, C., 1988, págs. 95, 129). Existe mucha mezcla en los mitos, pero también pervive los sentidos tradicionales sin aislarse de la modernidad ambos conectados en el tiempo y espacio, "la parte medular puede ser considerado como un núcleo duro que es matriz de los actos mentales. La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos" (López Austin, 2012, pág. 7). Asimismo, "los mitos de una determinada población sólo pueden ser entendidos en el marco de la cultura de esa misma población" (Lévi-Strauss, 1977, pág. 55).

3.2.2. Conspiración hacia Antapillo

Mito–creencia 7: Dice, el apu Antapillo tenía programado una visita de cumbre cerca a Bolivia, pero esta vez no viajó con su novia, la dejó sola en el palacio, para que cuide y arregle la sala de reuniones, dejó las llaves inclusive de la puerta principal que comunica con el mundo exterior. El apu no pensó ni sospechó la infidelidad [de la novia]. Al notar la ausencia del apu Antapillo, llegó un poderoso apu del norte del Perú, podría haber sido de Cajamarca y tocó la puerta y, ella abrió. Una vez dentro, ella se hizo enamorar con el visitante y resultó infiel con su príncipe. Para evitar que sean descubiertos planearon huir al norte, pero no tuvo suerte. El apu Antapillo llegó cuando salían de su palacio y echó maldición. El apu norteño desapareció, pero la pastora al lado del apu quedó petrificada. Desde allí hubo peligros en el pueblo de Hualla (Félix Alcántara, 2012).

El *wamani Antapillo* vive rodeado de conspiraciones y peligros, fidelidades e infidelidades, traiciones y castigos que el mito recrea, reacomoda y reproduce. Hay romances y disputas que marcan las hazañas y episodios del héroe cultural *Antapillo* en relación con su novia. El mito pormenoriza reuniones, tertulias y cortejos. La discusión política de interés macro étnico realiza en el palacio de *Antapillo*, al cual concurre el señor *Qarwarasu* como *apu* influyente de la región. En realidad, el mito estructura los sentidos de organización, participación, coordinación y compromisos como si fuera la política del Estado, pero al mismo tiempo aparece sentidos de lealtad y deslealtad en su entorno familiar provocado por *apu* intruso que dificulta la interacción social de los *wamanis* involucrados. Se constata hechos prohibidos que desvanece la lealtad de las convivencias armoniosas emergiendo conflictos que distancia el buen vivir con la comunidad, apareciendo peligros por la voluntad del señor poderoso en relación con los comuneros subordinados.

La traición quiebra un orden y genera caos trastocando las normas y valores sociales instituidos. Como las creencias presentan a las muchachas campesinas por parejas de los *wamanis*. Entonces la traición de esta provoca no solo su petrificación como castigo, sino que por ella pagan la colectividad. Lo que significa que las responsabilidades más allá de lo individual alcanzan a niveles colectivos. Sólo así se explica que la represalia alcance al pueblo de Hualla. Esta represalia se materializa como rayos, truenos, granizadas, inundaciones y heladas que ponen en riesgo a la supervivencia de la comunidad.

3.2.3. Antapillo guardián de recursos naturales

Como cerro protector de la comunidad, *Antapillo* es vista y admitida como vigilante celoso de los recursos naturales que él posee en el entorno geográfico de su dominio, en asociación con otras montañas. En este contexto, la función cultural de *Antapillo* adscrita por él es el de protector de la flora, la fauna y los recursos minerales. En cuanto a la flora son diversas las plantas nativas de la geo–ecología, unas son plantas rituales, otras son medicinales. Las plantas rituales son el *quri waylla*¹², *sura waylla*, *waylla ichu*, etc., el primero simboliza la identidad huallina y el adorno de los sombreros. Las demás plantas como el *quri waylla* acompaña a la herranza de ganado, en el ritual de agua se coloca en la fuente principal en forma de cruz; también los *varayuq*

¹² Waylla: Variedad de *ichu* (paja de altura) bastante alta y lozana. Hay dos clases: el de la puna y el de partes cálidas. No es el *ichu* propiamente dicho, es mayor y buen pasto. Lo llaman también *waylla ichu*, *qori ichu*, *chiwi waylla*, *qori waylla* (Yaranga, 2003, pág. 385).

llevaban cruces amarradas con *ichus* a la cima de los cerros para que cuiden los sembríos que está en proceso de maduración y que no dañe la helada, granizada y los vientos. Mientras, las plantas medicinales son distintas y algunas de ellas habitan en las altas montañas o al borde de las lagunas. Como medicinales tenemos la *wamanripa* (*senecio violaeifolius*), *kunuka* (*werneria dactylophylla*), *sallika* (hierba aromática que sirve para sahumar) y las flores silvestres que cogen las mujeres para adornar los sombreros. Finalmente, las algas naturales que aparecen sólo en los meses de lluvia (*puquy pacha*) como el *llachuq* (*alga*), *llullucha* (*kushuru*) y los hongos comestibles. Esta última sólo aparece en los corrales de ganados cuando hay tormentas con relámpagos.

Antapillo aparece como guardián de la fauna silvestre y los recursos minerales. En realidad, el *wamani* visitó en más de una oportunidad al presidente de la república del Perú, primero visitó a Sánchez Cerro y luego a Morales Bermúdez, con quienes conversó acerca de la fauna silvestre, la vicuña (*vicugna*), venado (*odocoileus virginianus*), llama (*lama glama*), vizcacha (*lagidium viscacia*), las aves como el *waman*, cernícalo, el cóndor, perdiz (*lectoris rofa*), patos silvestres, *wachwas* (*chloephaga melanoptera*) y *liqlis* (gaviotas) entre otros. En las visitas que hizo dejó constancia para que no exterminen sus *uywas*, pidió protección de recursos minerales que está en las entrañas de la montaña. Exhortó para que los foráneos no accedan a su territorio con fines de explotación. Si tratan de apoderarse de sus recursos, él anuncia en los sueños pidiendo sacrificios humanos metaforizados como semillas de mostaza. O simplemente, el que intenta subir a la montaña es golpeado por fuerte viento o es cubierto por una densa neblina, lluvia, granizo o rayos. Un informante dijo: “Cuando por curiosidad intenté subir un viento empezó azotarme. Fue un viento fuerte y raro. Me asusté y bajé” (EMV, 53 años, 2019). Otra pobladora dijo: “Ese *tayta Antapillo* es *piña-piña*, cuando intentas subir se cubre de nube y te pierdes o sino el granizo te termina” (EVS, 78 años, 2018). Otro comunero dijo: “Dice un ingeniero minero quería subir, ya estaba en Hualla durmiendo para ir al día siguiente a explorar mina en el cerro *Antapillo*, pero en su sueño reveló: si quieres sacar mis tesoros tienes que pagarme tres *maqmas* de mostaza, eso dice era gente, quería que pague en gente, pagar eso sería como toda la gente del Perú, y una vez que se despertó su cabeza estaba doliendo” (BMB, 79 años). Además, “el *wamani*, en su rol armonizador, puede identificar a los agentes desarmonizadores, por eso puede defenderse de los ingenieros para evitar le hieran su corazón” (García M., 1998, pág. 56).

Como dijo J. J. García, se concluye que el señor *Antapillo* protege los recursos naturales (flora, fauna y minerales). Bajo este marco sociocultural, *Antapillo* es un *wamani* protector bondadoso, generoso, recíproco, pero también caprichoso y dominante. En el fondo esta forma de concebir quizá está traducida de acuerdo “a las reglas de la razón y de la moral cristiana” (Duviols P., 1977, pág. 19). Sin embargo, en las últimas décadas de este siglo lo prohibido y lo prescrito, lo sagrado y lo profano, lo positivo y negativo están siendo alterados por la población joven y el aumento de la población evangélica, a lo cual se suma los nuevos roles que tienen la TV y los dispositivos de comunicación.

Finalmente, la acción y la voz del héroe cultural *Antapillo* termina siendo mítica como un pastor de rebaños ante los peligros naturales y humanos. Intermedia y conecta al *runa* andino con el representante del Estado, para que la naturaleza sea protegida y no exterminados por cazadores y exploradores foráneos con fines mercantiles.

3.2.4. Antapillo protector de la salud del pueblo



Fotografía 5: Cruz cristiana en la Abra de Llulluchapata, al lado del wamani Antapillo protegiendo la salud comunal y natural (Emilio Maldonado, 2018).

Antapillo no aparece específicamente como protector de la salud comunal. Sin embargo, en la vida cotidiana los pobladores para realizar actividades diversas se dirigen al *wamani* mayor y menor del entorno ecológico para que no les pase nada y estén bajo su protección, tal como escuché en un *pagapu*, en Hualla, cuando el oficiante dijo: “Nuestros abuelos pagaban a la *Pachamama*, igual nosotros seguimos esta costumbre para que llueva, no llegue granizada y auguramos un buen año. Con el permiso de ustedes hermanos y hermanas juntos llamaremos a nuestros *apu suyus*, primero pediremos para nuestros animales, *uywanchiskunapaq*, míranos *allpa pacha*, *apu suyu* a ustedes enviamos este *challapu* tus hijos y te pedimos: *Wamaqu*, *Pumaranra*, *Antapillo*, *Waqramarka*, *Wachwaqasa* y *Qanwa* a ustedes enviamos de la parte arriba”. Y los de la parte intermedia [agricultura]: “*Yllawasi*, San Cristóbal que nos mira y cuida día y noche. También *Kusñi*, *Wayllapata* y *Chuqa Killa*”. De la quebrada: “*Testiza*, *Qullqi Kuchu* y *Marpa*, ustedes, también, recíbannos sin amargarse”. De la misma forma, se dirigió a los *Wamanis* regionales: “*Apu Rasuwillka*, *Apu Qarwarasu* y *Apu Uylluqma* ustedes también dialoguen, reúnanse y cuídennos” (discurso del señor Mizare, oficiante, 2015).

En la concepción de los huallinos, congraciarse con los *wamanis* es parte de su vida cotidiana para que protejan y cuiden los sembríos y animales según su ubicación y dominio ecológico en los espacios territoriales guiando el buen vivir del pueblo y la salud. Asimismo, la ofrenda está dirigido a las montañas que ellos reconocen en los tres espacios: en la puna (*hanan-urqu*), el pueblo y los alrededores (*llaqta*), y la quebrada (*uku-uray-qichwa*), todos marcados por los cerros y lugares protectores que

los vigila en cada zona, de manera interrelacionada en bien de la vida natural y comunal. Por esta razón, los rituales propician la vida en armonía y prosperidad. Además, los pobladores en distintas actividades cotidianas de la comunidad se dirigen y brindan con el *wamani*, como parte del principio de interacción y relación social entre la vida natural con las familias comunales. Es decir, “en vastas áreas de los Andes, el *wamani* cumple un rol protector de los pueblos, de grupos y personas individuales” (Taípe N. , 2019, pág. 8). Del mismo modo, los espacios venerados por la comunidad están representados simbólicamente por las montañas mayores y menores, lagunas, ruinas arqueológicas, peñas, rocas y otros espacios donde moran espíritus culturales cumpliendo funciones de vigilantes y guías de la vida humana en concordancia con la diversidad eco-climática acorde a las estaciones: *chiraw*/secano y *puquy* pacha/lluvia. En los tiempos señalados el *wamani Antapillo* y otros hermanos menores tiene la función de regular el tiempo concordante con las actividades socioculturales. Por ello, los pobladores tratan con afecto, entienden, conocen sus requerimientos y se orientan según su corazón. El comportamiento con el entorno es de estrecha relación, a quien congratulan, piden protección, seguridad, prosperidad, evitando las rupturas del buen vivir. Para Blas Valera:

Los naturales eran cielos, elementos, mar, tierra, montes, quebradas, ríos caudalosos, fuentes o manantiales, lagos o lagunas hondas, cuevas, peñas vivas tajadas, cumbreras de montes; toda las cuales cosas fueron por ellos reverenciados, no por entender que allí había alguna divinidad o virtud del cielo, o que fuese cosa viva, sino crían que el gran Dios *Illa Tecce* había criado y puesto allí. Para que sirviese de lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados (1945, págs. 8,9).

Esta concepción religiosa mítica y ritual está interiorizada en el imaginario de los huallinos quienes brindan y comparten con el entorno natural, es decir, los requerimientos son atendidos pensando en las necesidades de sus espíritus tutelares, a cambio esperan los contra-dones en forma de lluvia, producción y reproducción de los animales y se alegra con la acción del ritual acompañado de ofrendas, melodías musicales, cantos, danzas, potajes y fiestas.

Conclusiones

1. El *wamani Antapillo*, en el imaginario de los huallinos, adopta las siguientes representaciones: como humano es *misti* o “gringo” barbado. Como espacio geográfico es una montaña imponente y majestuosa. Como ave es *waman* o cóndor. Como héroe cultural habla, camina, escucha, conversa, pide, guía y también es violento con los que se desvían de los sentidos comunitarios.
2. El *wamani Antapillo* cumple funciones culturales de autoridad, cohesionador familiar, comunal e intercomunal. Asimismo, es un operador simbólico en los ámbitos políticos y ecológicos. También es operador simbólico de los sentidos colectivos, generosos y recíprocos, tejiendo relaciones parentales entre zonas ecológicas con principios de complementariedad y de correspondencias recíprocas en el entorno de su dominio (micro y macro espacio).
3. Decir que “el relato mítico es ficción, es pensamiento atrasado que no contribuye a resolver problemas de salud, educación, hambre y desnutrición” es un error;

porque su rechazo excluye de la comprensión de las metáforas existentes detrás de cada mito. Más bien lo que se trata es de comprender las lógicas del pensamiento, los mensajes profundos para la praxis social, también, pueden ser manipulados para mantener ciertos *status quos*, pero hay que entender que hay mitos liberadores, cohesionadores, creadores de identidades en diversos niveles sociales.

Bibliografía

- Arroyo, S. (2008). *Culto a los hermanos cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los Andes*. Lima: UNMSM.
- Blas, V. (1945). *Las costumbres antiguas del Perú*. Lima: Domingo Miranda.
- Delgado, H. (1984). *Ideología andina: el pagapu en Ayacucho*. Ayacucho: UNSCH.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: AKAL.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas*. México: UNAM.
- Duviols, P. (2016). *Escritos de Historia Andina, Tomo I*. Lima: IFEA.
- Fuenzalida, F. (1980). "Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya". *Debates en Antropología*(5), 155–188.
- García, J.J. (1998). "Los santuarios de los Andes centrales". *Senri Ethnological reports*, 51–85.
- García, J. J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima: UCH.
- Gavilán, L. (2019). "Los mensajeros de la muerte". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónico*(9), 67–80.
- González Holguin, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1956). *La nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Cultura.
- Huamaní, A. (2010). *Fajardo, su historia en 54 relatos*. Lima: Gráfica phasa.
- Itier, C. (2013). *Viracochoa o el océano*. Lima: IEP.
- Kessel, J. v. (2015). *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago: Vivarium.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- López Austin, A. (2003). *Los mitos del tlacuache*. México: UNAM.
- López Austin, A. (2012). *Cosmovisión y pensamiento indígena*. México: UNAM.
- Maldonado, M. (2019). "Mito de origen de los pueblos de quechuas de Hualla y Tiquihua en el sur de Ayacucho". En N. Taipei, *Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura* (págs. 79–109). Ayacucho: Pres.
- Martínez, G. (1989). *Espacio y pensamiento. Andes meridionales*. La Paz: Hisbol.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Paniagua, I. (1982). *Algunos aspectos de la concepción del mundo en la comunidad de Hualla*. Ayacucho: UNSCH.
- Quichua, C. (2017). "Macroetnias y mitimaes prehispánicos en la región de Ayacucho: territorio, población y religión". *Historia y región*(5), 55–69.
- Santa Cruz Pachacuti, J. (1995). *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. México: FCE.
- Santillana, J. (2012). *Paisaje sagrado e ideología inca*. Lima: PUCP.
- Stern, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza.

- Taibe, N. (2018). *Socializaciones en el centro-sur andino*. Ayacucho: Pres.
- Taibe, N. (2010). *Dos soles y lluvia de fuego: estudio de los valores sociales en los mitos andinos*. Lima: PDF.
- Taibe, N. (2018). "El mito en el debate interdisciplinario". *Alteritas. Revista de estudios socioculturales Andino Amazónico* (8), 7-46.
- Taibe, N. (2019). "Arquetipos, rituales y danzas en el culto al wamani en el centro-sur andino peruano". (Inédito), 1-30.
- Taibe, N. (2020). *Historias y tradiciones orales en el devenir cultural de los kichwas del centro-sur andino peruano*. Lima: PRES.
- Taylor, G. (2003). *Ritos y tradiciones*. Lima: Lluvia.
- Taylor, G. (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. (G. Taylor, Ed.) Lima: IEP.
- Tucta Crisante, M. (2009). "*Willaku Qorillaqta*". *Pueblo de San Pedro de Hualla*. Lima: Ritisa.
- Valderrama, R. y C. Escalante. (1988). *Del Tata mallku a la mama pacha. Riego, sociedad y ritos en los andes peruanos*. Lima: DESCO.
- Vergara, A. (2001). *Imaginario: horizontes plurales*. México: Romero Hernández.
- Yaranga, A. (2003). *Diccionario quechua-Español Runa Simi- Español*. Lima: BNP.