

Representaciones y atribuciones culturales del wamani en el centro sur andino peruano

Representations and cultural attributions of wamani in the Peruvian Andean central-south region

Néstor Godofredo Taipe Campos
Universidad Nacional de San Cristóbal De Huamanga
nestor.taipe@unsch.edu.pe
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8194-7946>

Recibido: 10/07/2023

Aceptado: 03/9/2023

COMO CITAR/CITATION

Taipe, N. (2023). Representaciones y atribuciones culturales del wamani en el centro-sur andino peruano. *Alteritas*, (13), 1–23.

RESUMEN. Este trabajo abordó las representaciones y funciones adscritas al *wamani* por el imaginario de los quechuas contemporáneos del centro-sur andino peruano. **Objetivo.** Definir al *wamani*, sus representaciones y atribuciones culturales. **Metodología.** Fue una investigación etnográfica con interpretación semiótica y antropológica. **Resultados.** Se registró relatos míticos y testimonios quechuas que, para su análisis, fueron traducidos al español y que dieron lugar a la contrastación con la literatura etnográfica existente. **Conclusiones.** Se estable que el *wamani* es un espíritu tutelar que habita las montañas y lagunas altoandinas, es representado con formas humanas, de montañas, lagos y aves, las funciones atribuidas son la protección de los pueblos, grupos e individuos, del ganado y la fauna, se solidarizan con los pobres y es símbolo articulador de identidades locales y étnicas.

PALABRAS CLAVES: Wamani; representación; función cultural; mitos quechuas; centro-sur andino.

ABSTRACT. This work addressed the representations and functions ascribed to the *wamani* by the imaginary of the contemporary Quechuas of the central southern Peruvian Andean. **Objective.** Define the *wamani*, its representations and cultural

attributions. Methodology. It was an ethnographic investigation with semiotic and anthropological interpretation. Results. Mythical stories and Quechua testimonies were recorded which, for analysis, were translated into Spanish and which gave rise to the contrast with the existing ethnographic literature. Conclusions. It is established that the *wamani* is a guardian spirit that inhabits the high Andean mountains and lagoons, is represented with human forms, mountains, lakes and birds, the functions attributed are the protection of peoples, groups and individuals, livestock and fauna, they stand in solidarity with the poor and it is a symbol that articulates local and ethnic identities.

KEYWORDS: Wamani; representation; cultural function; Quechua myths; south central Andean.

INTRODUCCIÓN

El *wamani* es uno de los seres espirituales sagrados que ha persistido desde tiempos prehispánicos, a pesar del intento del invasor occidental de extirparlo. Además, su culto actual sigue teniendo plena vigencia en las culturas andinas contemporáneas en el centro-sur andino peruano.

Varios estudiosos han abordado este tema y han contribuido al mayor conocimiento del mismo. Entre ellos se encuentran Quijada (1977, 2014), Fuenzalida (1980), Ortiz (1982) y Arroyo (2008). Sin embargo, aunque no era su objetivo principal, los textos mencionados no presentan la complejidad ni el ordenamiento sistemático necesario para exponer adecuadamente qué es el *wamani*, cómo es representado y cuáles son las atribuciones adscritas a él.

En consecuencia, el objetivo de este trabajo es definir al *wamani* y determinar sus representaciones y atribuciones culturales. Con el fin de lograr esto, me respaldo en la interpretación semiótica y antropológica. Como objeto empírico de análisis, empleo los relatos y testimonios registrados en quechua, los cuales fueron traducidos posteriormente al castellano. Además, se integra la información obtenida de la literatura etnográfica existente.

La exposición se divide en tres partes. En la primera parte, se define qué es el *wamani*. La segunda parte expone las diversas formas en las que se representa, como humanos, montañas, lagos y aves. Por último, la tercera parte presenta las atribuciones del *wamani*, como protector de pueblos, grupos e individuos, del ganado y la fauna. También se aborda cómo premia y castiga a los seres humanos, las coaliciones que forma con las santas para ayudar a los pobres, cómo ayuda a ubicar animales extraviados o robados, y su papel como generador simbólico de identidades locales y étnicas.

1. EL WAMANI

García (2006, p. 79) anotó que el “*wamani* es un espíritu que mora las montañas más elevadas y protege la naturaleza y los pueblos de su entorno”. A

la descripción anterior hay que añadir, que los *wamanis* habitan también en el interior de las lagunas altoandinas (Ramos, 1992; Taípe, 1991). Evidencia semejante existe en el *Manuscrito de Huarochiri* que narra que un huaca (*waka*) llamado Collquiri vivía en la laguna Yansa y que luego con ayuda de Cuniraya encontró a Capiyana, la hizo su mujer y luego la llevó “al pueblo de la laguna Yansa” (Ávila, 2013; Taylor, 2015).

Además, algunos estudiosos –como Ramos (1992)– consideraron al *wamani* como el responsable de la fecundidad de los humanos, los animales y las plantas. Hay un conjunto de prácticas culturales que corroboran esa afirmación: la iniciación sexual de los jóvenes en la temporada de la fiesta del Santiago y los ritos al *wamani*, los juegos rituales de reproducción del ganado, e inclusive se considera que este espíritu es el dueño de las aguas sin las cuales no habría agricultura ni ganadería.

La denominación de *wamani* es propio del área wanka (Junín) y chanka (Huancavelica, Ayacucho y Apurímac septentrional), lugares donde le llaman también *Tayta Urqu*, *Tayta Wamani* y Señor *Wamani* (*Apu* es utilizado en la zona quechua del sur comprendida por Apurímac meridional, Cusco, Arequipa y Puno). En otros lugares, el *wamani* adopta los nombres de *Jirka*, *Achachi*, *Apu*, *Awki*, *Achachila*, *Apu Urqu*, *Apusuyu*, *Apu Roal*, *Awkillu*, *Awkikuna*, *Urqu Taytacha*, Señor, *Tayta Wamani*, Viejo y *Yaya* (García, 1998).

En resumen, el *wamani* es un espíritu que habita en las montañas más altas y protege la naturaleza y las comunidades a su alrededor. También se le encuentra en las lagunas altoandinas. Se le atribuye la responsabilidad de la fertilidad de los seres humanos, animales y plantas, y se relaciona con diversas prácticas culturales, como la iniciación sexual de los jóvenes y los rituales para promover la reproducción del ganado. El término *wamani* se utiliza en las áreas wanka y chanka, mientras que en otras regiones adopta diferentes nombres.

2. LA REPRESENTACIÓN DEL WAMANI EN EL IMAGINARIO ANDINO

Según el análisis realizado a los relatos míticos, la representación de los *wamanis* abarca diversas formas, entre las cuales se destacan los humanos blancos e indígenas, así como las montañas, las lagunas y las aves.

2.1. La representación humana

Para ilustrar esta representación, se puede citar la narración de don Feliciano Palomino, recopilada en 1987 en la comunidad Santa Cruz de Pueblo Libre, ubicada en el distrito de Salcahuasi, en Tayacaja, Huancavelica:

Un día una muchacha había ido a recolectar flores. Después, cuando estaba en la montaña con cielo despejado, repentinamente apareció una neblina

cubriendo a todo el cerro; se había oscurecido. Cuando esto pasó, las flores habían aparecido en abundancia según iba subiendo a las alturas. Cuando estaba recolectando las flores hubo bastante viento. La muchacha subió a un morro, y allí arreglaba su equipaje de flores para su retorno. Siendo así, para que vea, un viejito con su perrito estaba apacentando muchas cabras. Después se le acercó a la muchacha y le dijo: “¿Por qué recoges a mis flores?”. La chica respondió: “¡Qué van a ser tus flores! Yo vengo a propósito a este lugar”, diciendo le dio la espalda. Entonces, de repente, el cerro se convirtió en un pueblo muy bonito y el viejo apareció a su lado cabalgando un caballo blanco: era un *misti*, y la muchacha se sentía como en un sueño, era el *wamani*. En ese pueblo, a la muchacha la hizo pasar al interior de una casa, donde todo era de oro: las sillas, las mesas y las vajillas. Pero la chica no se acostumbraba a vivir allí. Mientras tanto, los familiares de la chica la buscaban por semanas y meses; después ya nadie se ocupó por ella. Un día pasaba un *qurpa* conduciendo una recua de llamas. Este vio a la muchacha pálida, muy pálida, paciendo muchas cabras. Esta dijo al hombre: “¿No podrías avisar a mis padres para que vengan a recogerme?”. El hombre le preguntó: “¿Por qué no retornas?”. “Me he quedado con *engaño*, por eso no puedo volver”, respondió. Solo en luna nueva o llena salía la muchacha. Al llegar al pueblo, el *qurpa* avisó el encargo a los padres. Ellos fueron a buscarla; pero la chica no reapareció más.

En este relato, el *wamani* se representa como un anciano pastor de cabras que posteriormente se transforma en un *misti*, un hombre blanco, montado en un caballo blanco similar a Santiago. Al analizar otros relatos míticos recopilados en comunidades quechuas de los distritos de Salcahuasi, Salcabamba, San Marcos de Rocchac y Colcabamba (Tayacaja), se observa que el *wamani* es simbolizado como *qurpa*, un término que significa “huésped” en quechua y aymara, utilizado por los tayacajeños para referirse a los llameros huancavelicanos.

En la cumbre de Puywan, ubicada en San Antonio, se relata la existencia de una laguna que, debido al irrespeto de los muchachos que la apedreaban, trasladó sus aguas hacia la laguna Atakalas en recuas de llamas arreadas por los *qurpas*, quienes eran los propios *wamanis*.

Igualmente, el *wamani* se representa de diversas formas según diferentes relatos. Puede aparecer como un viajero, ya sea como tropero o arriero, o incluso como un “gringo”¹ de tez blanca o rubia, como menciona Taipe (1991). En otros contextos, el *wamani* es personificado como Santiago, como en el caso de Wamanrasu en Huancavelica, según lo expuesto por Arroyo (2008)². Además,

¹ Con el término «gringo» refieren a toda persona blanca o rubia.

² «De *Wamanrasu* se dice que es un gran caballero blanco y barbudo que cabalga su brioso caballo blanco en la víspera de “Santiago” [...]» (Arroyo, 2008, p. 127).

se le describe como un jinete joven, un hombre con barba, cabello y vestimenta de oro y plata, y con aperos y montura también de oro. Asimismo, puede manifestarse como niños, mujeres, una pareja de ancianos, o incluso como un hombre de cabello rubio y rostro atractivo. En algunos relatos, se narra que las hijas del *wamani* pueden ser mujeres hermosas que viven en pueblos habitados solo por mujeres, mientras que, en otros casos, residen en el interior de las montañas o lagunas, como señalan Ramos (1992) y Taípe (1991).

Los *wamanis*, al igual que los seres humanos, experimentan necesidades básicas como el hambre y la sed, que los campesinos satisfacen a través de *pagapus* u ofrendas. También buscan divertirse y participan en los *purikuy* (*pasyus*/paseos) con el uso de *tinyas* y *lungur*, e incluso señalan a sus propios animales. Además, tienen la necesidad de reproducirse y pueden seducir tanto a mujeres como a hombres jóvenes, ya que existen *wamanis* de género masculino, femenino y bisexual.

Estos seres espirituales también anhelan afecto y respeto, y en caso de no ser respetados por los humanos, pueden tomar medidas como trasladar sus riquezas a otros lugares, privar de agua o dificultar la construcción de carreteras, entre otras acciones. Asimismo, los *wamanis* poseen jerarquías propias, que abarcan desde lo regional hasta lo étnico y lo local. Interactúan de manera solidaria, premiando o castigando a las personas, pero también pueden entablar relaciones conflictivas.

Un ejemplo de conflicto se encuentra en el juicio entre Waytapallana y Asapara, quienes disputan la riqueza. Como resultado, Waytapallana ha salido victorioso, lo cual se refleja en que Asapara ya no cuenta con nieve perpetua, sino solo durante el invierno de cada año, mientras que Waytapallana sigue siendo un nevado perenne. Además, algunos *wamanis* son pacíficos, mientras que otros poseen características guerreras, como es el caso de Waman Willka e Inka Pinku en Colcabamba.

Es importante destacar que el *wamani* se simboliza tanto como indígena (*qurpa*) como europeo (*misti*). La representación del *wamani* como *misti* se ejemplifica a través de la figura de Santiago montando un caballo blanco. En otro relato, se narra que el *wamani* notó la ausencia de algunos de sus animales mientras los contaba, por lo tanto:

A las tres de la mañana, montado en un caballo blanco, salió a buscarlos y encontró a los cazadores y les preguntó: “¿Dónde están mis animales?” Los cazadores no pudieron responder. Primero, a uno de ellos le hizo pisar con su caballo y luego lo apuñaló; el otro cazador tuvo suerte, no le pasó nada.³

Este fragmento del relato nos brinda un vistazo de las escenas de Santiago

³ Taípe (1991, p. 56).

Mataindios. Nos encontramos ante una situación sincrética en la cual el *wamani*, un espíritu andino, es representado tanto como el Apóstol como ocasionalmente como un indígena *qurpa*. Además, cuando se reproduce, el *wamani* engendra hijas hermosas que habitan en los rincones de lagunas y montañas, desde donde salen para seducir a los jóvenes.

2.2. La representación como montañas y lagunas

La asociación del wamani con las montañas y las lagunas

La asociación del *wamani* con las montañas y las lagunas es notable. Cuando se les pide a los niños que dibujen libremente al *wamani*, su representación incluye picos de cordilleras, aves volando sobre los cerros, una persona en la montaña e incluso una montaña con una cruz en la cima (Paniagua, 1983).

En cuanto a las denominaciones que los wankas, ayacuchanos y huancavelicanos atribuyen al espíritu tutelar, encontramos términos como *Tayta Urqu* (Padre o Señor Cerro), *Apu Urqu* (Cerro Poderoso) y *Urqu Taytacha* (Padrecito Cerro).

Los relatos orales también hacen referencia a la interacción de los cerros o las lagunas durante la noche, donde conversan, se llaman y llegan a acuerdos. Incluso, uno de los términos utilizados para describir a la persona que se comunica con estos espíritus es *urqu qayaq* (el que llama al cerro).

Estas descripciones, tanto de los dibujos infantiles como de las denominaciones dadas al espíritu y a la persona mediadora, conducen a afirmar que el *wamani* también es representado como una gran montaña o una laguna, aunque en realidad estas sean los lugares habitados por el espíritu tutelar.

2.3. La representación como aves

La asociación del wamani con el waman

Navarro del Águila (1983) dio a conocer un mito sobre el origen de la civilización wanka, ayacuchana-huancavelicana y apurimeña. Según este relato, tres héroes culturales surgieron de la laguna de Chocococha, ubicada en Castrovirreyna, Huancavelica. El primero se encargó de civilizar la región del Apurímac septentrional, el segundo la región de Ayacucho-Huancavelica y el tercero la región wanka. Con el tiempo, estos héroes se convirtieron en Apu Usqu, Apu Waman y Apu Atuq, y fueron venerados como tal. Existe una estrecha relación entre Waman y *wamani*, ya que el espíritu habita en las altas montañas o lagunas altoandinas, mientras que el ave pertenece al *hanan pacha*, el mundo de arriba. Cuando los especialistas convocan o interrogan al *wamani*, se escucha un sonido similar al vuelo de un ave antes de su respuesta.

Huamán (2001, p. 224), al analizar los símbolos en *Todas las sangres*,

escribió: “El gavián [*waman*], como enviado del Apu, “habla” con sus alas. En él viajan el cuerpo y el espíritu del Apu a los cabildos, donde cuestiona y demanda fuerza y determinación a los hombres...”. Sin embargo, esta asociación se hace más evidente cuando es convocado por los *pungus*, *paqus* y *hampiqs*, es decir, los curanderos o médicos andinos (Pariona, 2017).

El *waman*, término que se utiliza para denominar tanto al halcón como al cernícalo, es considerado un ave sagrada. Se cree que trae buena suerte a los viajeros y protege o advierte a los pastores sobre los peligros. En *Los ríos profundos*, esta ave se presenta explícitamente como símbolo de Apu Qarwarasu. Arguedas (2006, pp. 132-133) escribió:

El K'arwarasu es el Apu, el Dios regional de mi aldea nativa.⁴ Tiene tres cumbres nevadas que se levantan sobre una cadena de montañas de roca negra. Le rodean varios lagos en que viven garzas de plumaje rosado. *El cernícalo es el símbolo del K'arwarasu* [cursivas añadidas]. Los indios dicen que en los días de Cuaresma sale como ave de fuego, desde la cima más alta, y de caza a los cóndores, que les rompe el lomo, los hace gemir y los humilla. Vuela, brillando, relampagueando sobre los sembrados, por las estancias de ganado, y luego se hunde en la nieve.

Los indios invocan al K'arwarasu únicamente en los grandes peligros. Apenas pronuncian su nombre el temor a la muerte desaparece.

La asociación del wamani con el kuntur

En “Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca”, Arguedas (2012, p. 286) anotó:

El cóndor es un *wamani* dios, personificación del dios montaña, en la zona chanka y wanka y en la quechua del sur, aunque en esta última no lleva el nombre de *wamani*. Nuestro informante, Luis Gilberto Pérez, jura que en el momento en que se ofrece el corazón aún palpitante de un toro al *wamani*, durante la ceremonia de la marcación del ganado aparece un *oqe cóndor*, un cóndor de color gris, y baja hasta casi rozar la cabeza de los hombres. Recoge así, la montaña, la ofrenda de sus creyentes.

En la narrativa arguediana (Arguedas, 1973, 2013), cuando el *pungu* llama al *wamani*, este aparece como el cóndor (*kuntur*). Así está iconizado en *La agonía del Rasu Ñiti* y en *Yawar fiesta*. Arguedas (1977, p. 10) anotó que esta ave tiene un lugar preferencial (lo más alto) en los retablos ayacuchanos:⁵

⁴ Arguedas habla del *wamani* unas veces como de un Dios y en otras como los espíritus de las montañas. Creo que es conveniente reconocer en el *wamani* a un espíritu tutelar sagrado que vive en las montañas y lagunas cordilleranas.

⁵ Actualmente, los retablos ayacuchanos han incorporado otras temáticas como los nacimientos, escenas festivas y rituales, escenas de la vida cotidiana, de la violencia política y de la pandemia por COVID-19.

Debieron ser sin duda los imagineros (“escultor[es]”) mestizos quienes recogieron en este apartado símbolos de la religión indígena como el cóndor, que figura en el piso dedicado a los apóstoles, y sobre ellos, en lo alto, el cóndor representa a los *wamanis*, *Yayas* o *Auquis*, que son espíritus de las montañas. La audacia consentida de los mestizos no debió ya tener, después, otros límites que el de sus conocimientos del ritual indígena y el de su genio inventivo, para sincretizar en la composición clásica de los símbolos de una y otra religión.

En resumen, se pueden identificar tres formas de representación del *wamani*: Junto con la representación del *wamani* como el Mataindios, también se le representa como indígenas llameros (*qurpas*), niños, mujeres y parejas de ancianos. Además, el *wamani* se representa como montañas prominentes y lagunas altoandinas, aunque en realidad son considerados los lugares de residencia del espíritu tutelar. Finalmente, el *wamani* se representa ornitológicamente como halcón (*waman*), cernícalo (*killinchu*) y cóndor (*kuntur*).

3. LAS FUNCIONES CULTURALES ADSCRITAS AL WAMANI

3.1. El *wamani* es protector del pueblo, de grupos e individuos

Durante el movimiento mesiánico de Lircay de 1811, Pedro Alanya dijo ser profeta de Santiago, pregonó el retorno de los *wamanis* ofreciendo abundancia y que no habría más hambre (Lienhard, 1992). Pero también los registros del movimiento hacen ver que hay lazos de reciprocidad entre la comunidad y el espíritu tutelar. Actualmente hay pueblos cuyas colectividades participan en los rituales al *wamani*, por ejemplo, para hacer la limpieza de las acequias en los pueblos meridionales de Ayacucho.

Por otro lado, se han documentado registros etnográficos en los que el *wamani* interviene para proteger a sus hijos guerreros:

Nosotros –escribió García (2006, p. 59)– hemos registrado mitos y ritos relacionados con la defensa étnica de los pueblos Asháninka en la Amazonía que refieren cómo la naturaleza, a través de lluvias torrenciales, protege a su pueblo cuando, en 1947, luchaban contra la Peruvian Corporation que ilegalmente ocupaban sus tierras desde fines del siglo XIX. Similar texto registra Gow y Condori en el Cusco, cuando los indígenas quechuas organizados como guerrillas caceristas estaban rodeados por el ejército enemigo fueron “salvados” por el *Wamani Ausangate*, cuando mandó lluvias torrenciales a los emplazamientos y desplazamientos enemigos. Tanto los Asháninkas del Perené y los indígenas de Cusco fueron protegidos por el Centro Invariado y el de *Ausangate*, respectivamente, cuando éstos enviaron las lluvias.

Ayuque (2017) reportó que, a unos 15 km de la ciudad de Lircay, en Angaráes, Huancavelica, se encuentra el cerro Tambrayku, un imponente obelisco natural de granito que se eleva a unos 400 metros de altura. Este cerro es considerado el *wamani* protector de la etnia Anqara. En tiempos pasados, los habitantes solían realizar peregrinaciones y celebraciones en su honor.

Este *wamani* está vinculado con la fertilidad y la fecundidad humana. Las parejas que no pueden concebir hijos le solicitan descendencia, llevando a cabo rituales y ofreciéndole coca, aguardiente y otros objetos. La forma de la montaña, vista desde lejos, se asemeja a un órgano reproductor masculino erecto.

Además, las atribuciones de este *wamani* también están relacionadas con la protección de los combatientes durante la resistencia a la invasión chilena. Ayuque (2017, párr. 10) anotó:

Un lugareño me contó que el mismísimo Andrés Avelino Cáceres, durante la campaña de la Breña, se había acercado a este *Apu* para pedirle lo llene de energías a él y a su gente, haciendo el respectivo *pago* en las faldas de este inmenso cerro.

En algunos lugares, como en Huancayo, Waytapallana es visitado en ciertas épocas del año por personas involucradas en empresas de transporte interprovinciales, quienes acuden a tributarle con el fin de asegurar el éxito de sus negocios. También se observa la presencia de grupos más pequeños, como familias enteras, que realizan pagos con el propósito de obtener prosperidad y buena salud.

Durante las épocas electorales, se pueden encontrar pequeños grupos pertenecientes a partidos políticos o movimientos independientes regionales o locales que buscan los servicios de los *pungus*, *paqus* o *qayaqs*. Estos grupos se dirigen a las montañas durante la noche, consideradas como la morada del espíritu, para ofrecer sus ofrendas y pedir ser los ganadores de las elecciones regionales y locales.⁶

Como mencioné anteriormente, cuando una persona está enferma, se solicita la intervención de los *wamanis* para que recupere la salud. Según Pariona (2017), algunos *paqus* se refieren a Rasuwillka como el “Doctor *Wamani*”. En Colcabamba (Tayacaja), he escuchado el testimonio de un hablante de quechua que indica que los *wamanis* más poderosos de la región intercambian opiniones

⁶ En la feria de los puneños en el Campo de Marte (en Jesús María, Lima) se puede observar las fotografías de varios políticos que habrían sido atendidos por los «especialistas andinos». En el valle del Mantaro algunas autoridades locales y regionales tienen por consejeros a los *layas* (sacerdotes andinos). Varios políticos nacionales frecuentan a la laguna de las Huarinas buscando el éxito en sus carreras políticas. Todo esto no es extraño. Al contrario, parece que hay continuidad de cuando los caciques estaban acompañados siempre por los sacerdotes andinos que legitimaban místicamente el poder de los primeros.

para intervenir o aconsejar en la curación de las personas. En la comunidad de La Loma (en Salcahuasi, Tayacaja), me han informado que algunos *pungus* o *qayaqs* invocan al *wamani* para preguntar si una persona enferma sanará o no. En una ocasión, don Teodor Chuchón narró que:

Existen personas que llaman al *wamani* cuando ya no pueden curar a un enfermo. Primero va el *hampiq* [curador]. Después de masticar su coca, mira en maíz si le irá bien o no. Luego salen a la media noche. Al frente de ese cerro clarito le anuncia de cómo es la enfermedad. Cuando le preguntan si va morir o no, el cerro avisa clarito: “Sí, se va morir. Regresando ya no le alcanzarán con vida”, informa el cerro y pide su pago: maíz, cebada, vino, toda clase de comida.⁷

Además, hay otra relación que las personas tienen con el *wamani*, que se observa cuando, antes de consumir chicha o licor, dan unos capirotazos (*tinkay*) arrojando unas gotas en dirección a las montañas más prominentes, o cuando los caminantes atraviesan las altas montañas y colocan piedras en las *apachitas* como una solicitud para tener un buen viaje.

El *wamani* reside en las montañas y las lagunas, en cuyo interior se encuentran hermosas ciudades, a donde lleva a hombres y mujeres que conquista. Si los humanos, como parejas del espíritu, cumplen ciertas prescripciones, el ganado de sus familias aumenta y viven en abundancia. Sin embargo, si transgreden ciertos tabúes, el *wamani* puede hacer que el ganado de la familia disminuya hasta agotarse por completo. En casos graves, incluso puede causar la muerte de los transgresores (Taípe, 1991).

Arguedas (2012) registró una tradición oral sobre una bella mujer indígena que era amante del *wamani* “Soqolla” (*Suqulla*) en Lucanamarca. A petición del teniente gobernador, permitieron su matrimonio con un joven, pero al día siguiente de la boda amaneció muerta en la cámara nupcial.

Ramos (1992) registró un relato en el que la pareja femenina del *wamani* entabla una conversación con un joven, rompiendo así la promesa de no hablar con ningún hombre. Como resultado, el *wamani* la abandona y ella muere. Otro relato describe la convivencia de dos hombres pastores con dos mujeres que eran hijas del *wamani*. Cuando uno de los hombres maltrata a una mujer, estas regresan a la laguna de donde vinieron, y junto con ellas, todo el ganado que los hombres poseían también entra al agua. Existe también un relato que habla de la existencia de un pueblo habitado exclusivamente por mujeres (se dice que se encuentra en Huachocolpa, Tayacaja). Estas mujeres pueden tener huéspedes masculinos por un corto período de tiempo (seis días). Si se excede ese tiempo, el *wamani* los mata, al igual que a las mujeres que siguen a algún

⁷ Taípe (1991, pp. 125-126).

arriero o comerciante. Con estas mujeres, el *wamani* tiene una vida conyugal y se reproduce, pero si nacen varones, él los mata, solo permitiendo que las mujeres vivan (Ramos, 1992).

Según el relato narrado por Gregorio Condori, el “Awki Arequipa Maisisco” y el “Apu Cunurana” se prestan para ser padrinos en la boda de la hija del “Apu Ausangate” con un ganadero (Escalante y Valderrama, 1997). En el distrito de Tuti (Caylloma, Arequipa), Escalante y Valderrama (1997, p. 136) registraron un relato titulado “Los apus son nuestros padrinos” que relata lo siguiente:

[...] antiguamente los cerros hablaban. Cada hombre tenía su padrino, a un cerro. El mío también cuál de los cerros será mi padrino [...].

[...] A mí también mi madre me dijo que mi padrino podría ser el Mismi, y Chungara podría ser mi madrina. Chungara es mujer y el Mismi es hombre.

Las referencias anteriores refuerzan la consideración que, en vastas áreas de los Andes, el *wamani* cumple un rol protector de los pueblos, de grupos y personas individuales.

3.2. El *wamani* es protector del ganado y la fauna

Según los campesinos, el *wamani* tiene el poder de influir en el aumento o disminución de la crianza de animales. Por esta razón, realizan rituales propiciatorios en dos ocasiones durante el año. Aquellos que habitan en los valles y las quebradas llevan a cabo estos rituales en julio y agosto, conocidos como “Santiago”. Por otro lado, aquellos que residen en las partes altas de las cordilleras los realizan en febrero, durante el período de los carnavales, y los llaman “señal” o *siñalakuy*. Aunque se denomine “Santiago”, no se trata de un culto al Apóstol, sino de prácticas culturales dedicadas al *Tayta Urqu*.

En relación al castigo impuesto por el *wamani* a los cazadores, donde uno de ellos es asesinado y el otro se libera, el mito actúa como un equilibrador del ecosistema. Además de este relato, podemos agregar otro narrado por Juan Mendoza, registrado en Pongollo (Salcahuasi, Tayacaja) en 1987. En este relato, se cuenta la historia de un cazador que logra herir a un venado y comienza a perseguirlo siguiendo las gotas de sangre y las huellas de las pezuñas. Cuando la noche cae, el cazador encuentra refugio en una casa. Durante su sueño, un hombre mayor, aparentemente adinerado, le dice: “¿Por qué heriste a mi venado? Como castigo, tu corazón será devorado por mi ira”. Al despertar al día siguiente, el cazador se da cuenta de que no está en una casa, sino dentro de una cueva. Preocupado, el cazador comienza a regresar, pero en el camino muere. Fue castigado por el *wamani*, que es el dueño de los animales domésticos y silvestres que habitan y pastan en las montañas.

Existen otras narraciones que circulan en Tayacaja, en las cuales los cazadores, al seguir al animal herido, encuentran refugio en una casa o cueva donde son atendidos por una anciana. Dentro de la casa, escuchan quejidos lastimeros y preguntan si hay alguien enfermo, a lo que la anciana responde afirmativamente, diciendo que su esposo regresó enfermo. A medianoche, los “cerros” (los *wamanis*) llaman a la mujer y cuestionan la presencia de esos asesinos en su morada, exigiendo a la anciana que les entregue sus corazones. Sin embargo, ella argumenta que no puede hacerlo porque los cazadores ya han fumado varios cigarrillos y masticado hojas de coca. Al día siguiente, los cazadores se dan cuenta de que no estuvieron en una casa, sino en una cueva, y que la anciana era simplemente un montón de huesos del *hintil*. Además, los lamentos no provenían de una persona, sino del venado herido.

En Tayacaja, Acobamba y Huancayo, he recibido información de que los cazadores, antes de adentrarse en el monte, solicitan “permiso” al *wamani* para cazar venados y vizcachas, con el fin de evitar su ira, tal como se relató anteriormente. Si logran abatir a algún animal, realizan una ofrenda en el mismo lugar. De esta manera, un fragmento de un relato registrado en San Antonio (Salcahuasi) describe lo siguiente:

[...] Cuando cazan a su venado, tienen que pagarle al señor *wamani* con dos pares de *kuka kintu*; después, entierran las tripas y orejas en el lugar donde han cazado: es el *pago* que se le da por hacer morir a sus animales.⁸

Un cazador aficionado de Potrero (Salcahuasi) me comentó que además de hacer los rituales antes y después de la caza, si lograba alguna pieza, cortaba parte del venado (un muslo-pierna, por ejemplo) y llevaba a entregar al presidente comunal de La Loma, porque la caza lo había efectuado en espacio de dicha comunidad. Entonces, el cazador lograba la aprobación de la incursión en territorio que no era el suyo, pero por su intermedio estaba cumpliendo también el respeto al *Wamani Churya* en La Loma.

3.3. Los wamanis premian y castigan a los humanos

En Tayacaja he registrado relatos sobre los *wamanis* que se solidarizan con los pobres y premian su honestidad otorgándoles riqueza. Veamos el relato siguiente:⁹

Un día, un hombre se comprometió con la mayordomía de una fiesta. No tenía nada. En su casa, durmiendo con su mujercita, dijo: “¿Cómo vamos a estar así? Iré a trabajar y tú tejerás mantas aquí”. Después, por la madrugada,

⁸ Taípe (1991, p. 56).

⁹ Relato de don Eugenio Claros, registrado octubre de 1987 en la comunidad de Pongollo, en el distrito de Salcahuasi, Tayacaja, Huancavelica.

su mujer le alistó comida. Y llevándose a su hija, se fue por un camino lejano. Cuando iban caminando, se anochecieron debajo de un cerro. Arreglaron sus mantas y durmieron. El padre se despertó casi a la media noche. En eso dice que el “cerro” de un lado le llamaba al “cerro” de enfrente. El hombre dice que escuchaba. Los cerros conversaban: “¿Qué le vas a dar tú?”, le preguntaba uno; el otro respondió: “Yo le voy a dar oro”. Como el hombrecito estaba muy preocupado, el cansancio lo durmió. Cuando despertó, encontró a su lado dos costales llenos de oro. El hombre ya ni fue a buscar trabajo. Dice que hizo una buena fiesta; hasta se hizo una casa nueva. Por eso, su hermano que era un envidioso, también entró a la mayordomía. Igual se fue con su hija y durmió en el mismo lugar. Cuando despertó, los “cerros” se llamaban. El hombre se puso alegre. Creyó que también a él le darían oro. Cuando despertó, al amanecer, tenía cuernos, y de vergüenza ya no regresó. Luego se convirtió en venado. Ahora ya no se deja ver por la gente.

Esta narración podría considerarse una variante del origen del venado que se relata en el *Manuscrito de Huarochiri*. Durante una confrontación entre Huatyacuri y su concuñado, él dio un enorme grito que asustó a su pariente político, quien se transformó en venado y huyó. En ese momento, la esposa del concuñado dijo: “Voy a morir con mi esposo querido” y, así diciendo, siguió al venado. Precisamente, la confrontación surgió debido a que el héroe era considerado “pobre” y el concuñado era un gran “señor”. A petición de este último, ambos compitieron en varias pruebas con la finalidad de “humillar” a Huatyacuri. Al convertirse en venados, su población aumentó y tuvieron una reunión para determinar cómo debían alimentarse de los hombres. Sin embargo, una cría cometió un error y dijo: “¿Cómo nos han de comer los hombres?”. Al escuchar estas palabras, los venados sintieron temor y se dispersaron. Desde entonces, se convirtieron en comida humana” (Ávila, 2013, p. 43).

El relato despliega a dos tipos de hombres, uno rico y otro pobre. En otras versiones, estos son hermanos, o son ricos y pobres sin parentesco. En unas narraciones, el pobre se compromete a realizar la fiesta del pueblo, en otras no aparece este motivo. El pobre y su mujer acuerdan que ella se quedará a tejer mantas, mientras que él irá a trabajar. Acompañado de su hija, emprende un lejano camino.

El motivo de la ausencia del pobre está relacionado con la abnegación por cumplir con el compromiso de efectuar la fiesta de su comunidad. En algunas narraciones se encuentran relaciones de altruismo, en forma de solidaridad del hermano pobre en favor del hermano rico, ayudando a buscar al ganado de este. No obstante, existe una actitud invertida, de insolidaridad, por parte del rico con relación al pobre.

Ser mayordomo de la fiesta del pueblo es un compromiso que adquiere el

individuo frente a la colectividad. En algunas comunidades, las mayordomías son rotativas y todos los comuneros cumplen con esa obligación, ello les permite legitimar el acceso al uso de tierras, pastos, bosques, aguas y ocupar cargos comunales. Sin embargo, las condiciones económicas de los comuneros no son iguales, hay ricos y pobres. Cuando los ricos realizan las fiestas, existe una suerte de redistribución de la riqueza. Cuando los pobres se comprometen a realizar la fiesta, al no poder cubrir los gastos que demanda, se ven obligados a abandonar la comunidad temporalmente y buscar trabajo durante varios meses, para ahorrar y afrontar el compromiso.

La ausencia se repite en varias narraciones. En algunas ocasiones, el hombre viaja en busca de danzantes y músicos para la fiesta, en otras va en busca de trabajo, a cuidar las vacas del hermano rico, a cortar paja para techar su casa y preparar la fiesta.

Todos los hombres que se ausentan son sorprendidos por la noche en los cerros o cerca de las lagunas. Duermen en cuevas, a la intemperie o en chozas, mostrando su pobreza frente a los *wamanis*. Estas personas, al despertar a medianoche, escuchan cómo los cerros o las lagunas conversan y se refieren a ellos como “sus visitas”, llegando a un acuerdo sobre el regalo que les otorgarán.

Al despertar al día siguiente, el pobre encuentra a su lado dos costales llenos de oro, con los que organiza una gran fiesta y construye una nueva casa. Otro logra conseguir músicos y danzantes mediante trabajos realizados a cambio. En otros relatos, los hombres descubren entre sus pertenencias dos piedras: una de oro y otra de plata, con las que compran terneras y comienzan a criar su propio ganado. El último, con los tesoros otorgados, compra ropa para sus hijos, construye una casa y realiza una fiesta aún mejor que la de su hermano adinerado.

En los relatos analizados por Ansión (1982, 1987), el premio se otorga por cumplir los rituales que realiza el hombre. Sin embargo, en mi análisis, no se menciona ningún ritual previo. Aunque los hombres que pasan la noche en el cerro, una cueva, un bosque, una puna o cerca de una laguna no lo hacen de manera casual. Siempre mastican hojas de coca y fuman cigarrillos para evitar algún “daño”. El hombre clava un puñal en el lugar donde descansará para evitar ser devorado por la tierra, el cerro o la laguna. Entierra ligeramente algunas semillas y restos de coca, y derrama unas gotas de aguardiente en la tierra como ofrenda a los espíritus tutelares.

El cambio de condición de pobre a rico despierta la envidia de los hermanos o personas ricas. La envidia está asociada con el egoísmo. En uno de los relatos, el hombre rico calumnia al pobre acusándolo de ladrón y lo obliga a revelar el origen de su riqueza.

Los ricos, una vez que obtienen información sobre el origen de la riqueza del pobre, intentan repetir la misma hazaña. Un hermano envidioso asume la

mayordomía y hace lo mismo que el otro; es decir, pretende engañar activa y premeditadamente. Quiere hacer creer a los *wamanis* que también es pobre, pero ellos lo castigan. Al despertar, se encuentra con cuernos y avergonzado, ya no regresa y se convierte en venado, ocultándose de la gente.

En otras narraciones, los hermanos ricos decidieron pasar la noche junto a las lagunas, y en medio de la noche escucharon cómo Yanaqucha y Misaqucha llegaron a un acuerdo para brindarles un regalo. Al despertar al día siguiente, encontraron en sus mantas una gran cantidad de cuernos, pensando que era un obsequio para aumentar su ganado. Sin embargo, sus animales comenzaron a morir, mientras que el ganado de los hermanos pobres seguía prosperando. Los hermanos ricos intentaron hacer “brujería” a sus hermanos, pero el hechizo se volvió en su contra y murieron ellos mismos.

En otro relato, el hermano rico se vistió con ropas viejas y realizó la misma acción que el hermano pobre. Durante la noche, escuchó a dos “mujeres” (las “lagunas”) acordando sobre qué regalo darles. Una de ellas respondió: “Colas y cuernos”. Al despertar al día siguiente, se había transformado en un venado.

El premio o castigo surge según el tipo de relación de solidaridad o insolidaridad entre los miembros de la misma generación. Las condiciones de ruptura, como la envidia, el egoísmo, la calumnia y el engaño, son cualidades de los ricos y son los desencadenantes del castigo mítico, que implica el retorno metafórico del orden cultural a lo natural. Aquellos ricos que intentan engañar a los espíritus tutelares se convierten en venados. En el relato “*Lapia Huauki (Imanuiplash tarush yurimusha)*” o “El hermano codicioso (El origen del venado)” de Vienrich (1961), se presenta la transformación del codicioso en venado, y la particularidad de este relato es que los elementos que intervienen en el castigo al transgresor son la roca, la pampa y la puna: la roca le otorga cuernos, la pampa pelos y la puna rabos. Toro Montalvo (2016) también presenta otro relato en el que un anciano, dueño de todos los animales, ayuda al pobre (que busca cazar para alimentar a su familia) pidiéndole que no mate a sus animales del monte y dándole maíz que se convierte en oro y plata, y los cereales que arroja al corral se transforman en ganado. El hermano rico de ese relato, al intentar engañar al anciano, recibe un *chullu* (una gorra) y al llegar a su pueblo le crecen cuernos y patas, convirtiéndose en un venado.

La reciprocidad sigue siendo un elemento central en el funcionamiento de las sociedades andinas, y su ruptura es sancionada. La envidia y el egoísmo son formas de romper la solidaridad entre los hombres. Aquello que se busca o se hace únicamente por interés propio es considerado un antivalue social. La veracidad puede ser quebrantada a través del engaño. El engaño puede ser aceptable cuando el hombre se enfrenta a seres maléficos, como el diablo y el “condenado” (Monge, 1993), o cuando los animales protegen a los más débiles, como el cóndor que engaña a su perseguidora para salvar al niño oculto bajo

sus alas (Arguedas e Izquierdo, 2011). Sin embargo, el engaño entre los hombres es considerado negativo, especialmente cuando se trata de engañar a los *wamanis*. En consecuencia, los transgresores son excluidos de la cultura, lo que se refleja metafóricamente en su transformación de hombres en venados y de cultura en naturaleza.

3.4. Los wamanis y la Santa Patrona ayudan al pobre en su travesía por el infierno

En el nororiente de Tayacaja, en octubre de 1987, grabé un relato quechua muy similar a “La historia de Miguel Wayapa”, registrado en Marangani (Canchis, Cusco) por J. Lira y traducido por Arguedas en los años cuarenta del siglo pasado. La diferencia radica en que, en el relato de Tayacaja, no es Santiago Apóstol sino los *wamanis* y la Santa Patrona del pueblo quienes brindan ayuda al pobre en sus dificultades para llevar a cabo la fiesta comunal. A continuación, se presenta el texto del relato:¹⁰

En una fiesta de enero, donde hay danzantes [de tijeras], los más adinerados hicieron emborrachar a un hombre pobre. Este había dicho: “Yo también puedo hacer la fiesta”. Y así se comprometió hacer la fiesta del año próximo. Así pues, la fiesta debió realizarla el 1 de enero. Y el hombre se fue a contratar un arpista, un violinista y danzantes, a fin de pagar con su trabajo. Cuando el hombre iba a traerlos, se había anochecido en la cordillera y durmió en una cueva. A la media noche, los “cerros” se llamaban y el hombre ni cuenta se daba. “¿Qué busca ese hombre?”, preguntó uno de los *wamanis*. El otro respondió: “Dice que es mayordomo y es pobre, no tiene dinero y va a encontrarse con un hacendado en ese calvario. Vamos ayudarlo”, había dicho.

Cuando arribó al calvario, llegó un hombre cabalgando un caballo blanco. Y el pobre le dijo: “Quiero trabajar, y a cuenta necesito un adelanto”. El hombre del caballo respondió: “Yo te traigo a los músicos por seis días de trabajo”. Así pues, hicieron el trato. Los comuneros no creían que este hombre realizaría la fiesta. Los músicos y los danzantes de los otros mayordomos ya estaban en la plaza. El pobre estaba desesperado, estaba con su chicha fermentada y sus licores. Entonces escuchó que detrás de su casa afinaban un arpa y un violín. Cuando tocaron, hasta sus danzantes bailaron en el aire. Cuando les daban chicha y aguardiente, los danzantes se negaban a recibir diciendo: “Nosotros venimos con nuestra propia bebida”. Al llegar a la plaza les demostraron su superioridad a los músicos y danzantes de los otros mayordomos. La comunidad quedó admirada por la calidad de los músicos y danzantes.

Cuando terminó la fiesta, el hombre tenía que ir a trabajar por seis días.

¹⁰ Relato de doña Lucía Reyes, registrado en la comunidad quechua La Loma (en Salcahuasi, Tayacaja, Huancavelica) en 1987.

El patrón [el demonio] llegó y se lo llevó en la grupa de su caballo. Así le hizo llegar hasta la hacienda [el infierno].

El primer día le hizo pastar cuyes, pero ese día era un año. Con un tronador pastaba y a su vez tenía que golpear una ojota de acero hasta que la planta se haga hueco. El *wamani* le aconsejaba que debía de correr a una piedra, sino los cuyes se los comerían.

El segundo día cuidó gallos, con las dificultades anteriores.

El tercer día pació cabras, sucedió igual.

El cuarto día lo mandaron a juntar leña.

El quinto día fue a traer esa leña.

El sexto día dijo: “Ahora voy a cumplir con mi trabajo”. Le dieron una candelilla para que prenda la leña. No podía. Hasta que la Santa Patrona de su pueblo le dijo: “Moviendo esa candelilla arrójalo a la leña”. Y cuando hizo eso, recién se prendió. Las leñas estaban en un cilindro y al ser prendidas, de allí salieron los espíritus y el alma de un cura. Del cilindro volaron varias palomitas.

Después le dijo al patrón: “Ya cumplí con el trabajo”. El patrón le hizo cruzar un río. Después la Santa Patrona de su pueblo le dijo: “Cuando llegues al calvario vas a ver dos palomitas y va caer sus heces. Tú vas a tender tu manta para recogerla: Una de ellas te va dar color blanco y, la otra, color amarillo, a las que debes cargar sin abrir y las vas a guardar en unos cajones de tu casa”. Así llegó a su casa después de seis años. Su esposa había pensado que se había muerto y hasta sus hijos le habían desconocido. Al día siguiente, cuando vio los cajones donde había guardado las heces, estaban llenos de oro y plata. El pobre se volvió rico.

En este relato se presenta una oportunidad para el análisis simbólico. No solo Santiago Apóstol cabalga, sino también lo hace el demonio, representado por el hacendado. Es común la creencia en “pactos” con el demonio que, en el caso del relato que estamos comentando, le otorga al hombre pobre músicos y danzantes para la fiesta del niño Jesús.

Resulta curioso que el demonio “participe” en la celebración del niño Jesús. Esta paradoja se aclara al observar el panorama de la religiosidad popular peruana, donde los diablos danzan en honor a la Virgen Candelaria en el Altiplano, a la Virgen de la Purísima Concepción en Túcume, a la Virgen del Rosario en Cajabamba, a la Virgen de la Puerta en Otuzco, al Señor de la Caña en Chiclín, a los *sagrás* en honor a la Virgen del Carmen en Paucartambo, al son de los diablos de los afroperuanos en el Corpus Christi y en los carnavales de Lima y Callao.

En el caso del relato que estamos comentando, se trata de la participación de los danzantes de tijeras (*galas* o *dansaq*) en honor al niño Jesús. Según la tradición, se dice que estos danzantes tienen un “pacto” con el diablo, y sus nombres artísticos están relacionados con el demonio, los seres maléficos y el

infierno, como “Satán”, “*Qarqaria*” (Espíritu del incestuoso), “*Runa Mikuq*” (Come gente), “Lucifer”, “*Supay Mayu*” (Río del Diablo), “*Satán Piki*” (Pulga endemoniada), “Condenado”, “*Wañuy Unquy*” (Enfermedad de muerte), “*Waqris*” (Rayos), “*Supay Tusuchiq*” (Que hace bailar al diablo), “*Supay Diabla*” (Diablísima), “*Supay Venenosa*” (Diabla venenosa), entre otros. Estos danzantes también son los *pungus* de los *wamanis*, es decir, son los especialistas en los procedimientos rituales que los hombres realizan hacia los seres sagrados.

En el relato, el infierno es descrito como una hacienda donde el tiempo se hiperboliza, seis días equivalen a seis años. En este lugar, el hombre pobre debe cumplir ciertas tareas que conllevan peligros de ser devorado, o gastar unas ojotas de acero en dicho tiempo. Sin embargo, logra cumplir con éxito estas tareas con la ayuda de los *wamanis* y la Santa Patrona del pueblo. Precisamente por consejo de la Santa, logra encender la leña en un cilindro del cual emergen unos espíritus y el alma de un cura que estaban “condenados” en el infierno.

El hombre pobre es premiado cuando la Santa le indica que recoja las heces de unas palomas, las cuales se convertirán en riquezas. Este último aspecto parece ser una especie de “recompensa”, ya que, en otros relatos, las “palomitas” que surgen al quemar la leña representan los espíritus de personas que fueron víctimas del condenado (en este caso, del cura). Al ser “salvadas”, las palomas otorgan riquezas a quien las rescata.

En resumen, este relato demuestra cómo el pueblo andino ha internalizado la imposición de la ideología y el panteón occidental, pero también revela la forma en que estas influencias han sido retraducidas, reinterpretadas y modificadas por la comunidad. Además, resalta la vigencia del sistema de creencias en sus propios seres sagrados.

3.5. Los wamanis ayudan a ubicar a los animales extraviados o robados

Cuando la crianza se realiza de manera extensiva, utilizando el monte como “echadero” donde el ganado se mueve y se alimenta libremente, es común que algunos animales se extravíen. Los campesinos suelen ir a buscarlos de vez en cuando y en ocasiones falta algún animal. Por otro lado, el abigeato siempre ha estado presente donde ha habido ganadería. En algunas comunidades, hay personas reconocidas por ser “buenos” abigeos. En lugares como Chumbivilcas, Canas y Espinar, he escuchado que practicar el abigeato es considerado una especie de rito de paso para ser reconocido como “hombre”. En ciertas etnias andinas, el abigeo gozaba de prestigio, especialmente cuando las víctimas eran los hacendados. Esta es precisamente la imagen que se proyecta en Laulico, en Ollabamba (Cotabambas, Apurímac), e incluso contaban con la protección de sus comunidades. En los años 70, se mencionaban un par de apellidos quechuas en las alturas de Colcabamba y Matibamba, que tenían fama de ser excelentes abigeos. En el valle de Tocas, todavía hay abigeos famosos en la actualidad.

Sin embargo, con el crecimiento del mercado regional y el aumento de la demanda de carne, los foráneos ciudadanos comenzaron a robar ganado de las estancias, los “echaderos”, los caminos y las carreteras. Ha habido casos en los que los abigeos han cargado numerosos animales utilizando camiones. Si la comunidad los capturaba, los abigeos podían ser castrados o marcados con el corte de una oreja. En casos extremos, como en Huayanay, los indígenas llegaban a imponer la pena de muerte al abigeo (Laurente, 2007).

Cuando los animales u otros objetos se pierden debido al abigeato o al robo, aquellos que han sufrido el perjuicio realizan una “mesada”, donde velan y mastican coca como parte del ritual. Durante este proceso, solicitan al *wamani* que les dé algún indicio para encontrar lo que se ha perdido. Según relata un informante, “un viejito nos revela en nuestros sueños y nos informa dónde se encuentran las cosas o los animales extraviados”. En otras versiones, se describe al viejito cabalgando un caballo blanco, lo cual representa la figura de Santiago.

En otra variante, los afectados recurren al *qayaq*, una persona que posee la habilidad de comunicarse con el espíritu tutelar. En una velada acompañada de coca, aguardiente y diversos objetos y productos colocados sobre la mesa como ofrenda al *wamani*, se espera recibir pistas para encontrar lo perdido. En diferentes situaciones, los animales pueden extraviarse debido a la intervención del propio espíritu como consecuencia de una ruptura en la reciprocidad entre el hombre y el *wamani*. En este sentido, resulta esclarecedor el relato compartido por Amanda Campos, residente de Miraflores (Salcabamba):

Una vez se perdieron los animales de un señor. Cuando llegó a su estancia no los halló, y como sabía llamar al cerro, preguntó repentinamente al *wamani*, que no respondía por falta de *pagapu*. Nuevamente llamó con voz fuerte: “*Taytallay Wamani*, ¿Dónde están mis animales?”. El *Tayta Wamani* respondió diciendo: “Primero dame tu *yana qurunta*”. Y por casualidad le hizo sentar una botella de aguardiente y el *Tayta Wamani* respondió con voz de rayo: “Si eres mi hijo, arrodíllate para que yo disculpe tus pecados”. El señor, con lágrimas [...], rogó a *Asapara*, *Pateria* y *Wallalli*, y estos le dieron informe para que encuentre a sus animales. El *wamani* los tenía escondidos por falta de ofrenda.¹¹

El relato revela una jerarquización en los nombres de los tres *wamanis* mencionados, sugiriendo la posibilidad de que los espíritus tutelares actúen de manera coordinada. Además, resulta notable la asociación entre el *wamani* e *Illapa*, ya que al ser interpelado responde con una voz que evoca un rayo. En relación a esto último, resulta interesante el descubrimiento de Sabino Arroyo (2008) en Huancavelica, donde algunos campesinos creen que Santiago es un cazador de diablos que utiliza un arcabuz. Incluso las personas que son

¹¹ Taipe (1991, p. 126).

alcanzadas por un rayo atribuyen el incidente a la intervención del Apóstol. Santiago aniquiló a los moros y luego a los indígenas, y ahora aparece cazando al diablo. ¿Será que Santiago caza a los diablos para proteger a los indígenas convertidos?

Finalmente, se me ha informado que, a finales de los años 80 del siglo pasado, el teniente gobernador de la comunidad La Loma recibía y registraba en su libro de actas las quejas presentadas por los pobladores contra supuestos abigeos o ladrones, basándose en la consulta realizada a los especialistas del *wamani*. Sin embargo, estos casos siempre quedaban sin resolver.

3.6. Los wamanis generan identidades locales y étnicas

“Asapara” desempeña un papel fundamental como articulador de la identidad etnocultural de varios pueblos en el nororiente de Tayacaja. Esta imponente montaña se encuentra en San Marcos de Rocchac, cerca de los límites con el territorio wanka. Pero Asapara también es un *wamani* regional con poder sobre los *wamanis* menores. A su vez, establece relaciones de tensión y solidaridad con los *wamanis* de otras etnias, como Waytapallana y Wallalli (conocido como “Nieves”), ubicados en las alturas de Panti-Pariahuanca, así como los *wamanis* Wichkana y Rasuwillka en el territorio de Huanta.

Pariacaca es un huaca (*waka*) de gran prestigio en la región de los Andes Centrales, especialmente entre los incas cusqueños. Waytapallana, por su parte, es un *wamani* que une la identidad etnocultural wanka y su fama trasciende la región de Junín. De manera similar, el *wamani* Rasuwillka en Huanta, Qarwarasu en Sucre, Wamanrasu y Sitaq en Huancavelica, Tambrayku en Lircay, el Apu Ampay en Apurímac, Apu Wakukuri en Andahuaylas, los Apus Awsangate y Salcantay en Cusco, el Coropuna, Ampato y Misti en Arequipa, entre otros, gozan de la misma popularidad y prestigio.

Todos estos *wamanis* cohesionan las identidades de los quechuas en sus respectivas áreas de influencia. Asimismo, las rivalidades étnicas se expresan metafóricamente en sus mitos, manifestándose como enemistades entre estos seres sagrados, como las establecidas entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho o entre Waytapallana y Asapara.

Además de establecer rivalidades, los *wamanis* también construyen solidaridades. En el contexto de las curaciones, estos seres sagrados pueden actuar en conjunto. De la misma manera, cuando los oferentes realizan rituales propiciatorios, no solo se dirigen al *wamani* local, sino que también buscan la protección de los *wamanis* regionales. A pesar de las grandes distancias que existen entre las montañas donde habitan, los *wamanis* pueden comunicarse entre sí. Incluso cuando la población rompe la reciprocidad con sus espíritus tutelares, estos pueden alejarse hacia otras regiones, como cuando un *wamani*

de Lircay mencionó que, debido a maltratos, se había marchado hacia la zona de Colcabamba.

CONCLUSIÓN

Este trabajo ha buscado definir al *wamani* y determinar sus representaciones y atribuciones culturales en el contexto contemporáneo. El *wamani*, como un espíritu tutelar prehispánico, sigue presente en la actualidad, habitando en las montañas más destacadas y las lagunas de las cordilleras de la región. A lo largo de este estudio, se ha observado que el *wamani* adopta diversas formas, desde figuras humanas como Santiago Mataindios, indígenas llameros (*qurpas*), niños, mujeres y ancianos, hasta manifestarse como elementos naturales como montañas y lagunas, e incluso tomar la forma de aves como el halcón, cernícalo o cóndor.

Las atribuciones del *wamani* son de gran relevancia para las comunidades. Este espíritu tutelar desempeña un papel fundamental en la protección del pueblo, grupos e individuos, interviniendo incluso en la salud de las personas. Además, se le reconoce como dueño y protector del ganado y la fauna, velando por el equilibrio ecológico de su entorno. Asimismo, el *wamani* actúa como un guía para la ubicación de ganado y objetos perdidos o robados, proporcionando orientación a través de señales y revelaciones.

Es fundamental destacar que los *wamanis* no solo cumplen un rol práctico y protector, sino que también desempeñan un papel simbólico en la generación y fortalecimiento de las identidades locales y étnicas. A través de sus mitos y representaciones, los *wamanis* metaforizan los conflictos interétnicos, reflejando tanto rivalidades como solidaridades entre ellos.

Este estudio resalta la importancia del *wamani* en la cosmovisión andina, la espiritualidad y la estrecha conexión entre los seres humanos y la naturaleza. Su análisis y comprensión contribuyen significativamente a valorar y preservar la riqueza cultural y espiritual de los pueblos andinos, así como a reconocer y respetar sus tradiciones y conocimientos ancestrales. A través del *wamani*, se nos invita a apreciar la diversidad y sabiduría de estas comunidades, y a fomentar un futuro sostenible en armonía con la naturaleza y en respeto mutuo entre las diferentes culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansión, J. (1982). Verdad y engaños en mitos ayacuchanos. *Allpanchis*, (29), 237-252.
- Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Gredes.
- Arguedas, J. M. (1973). *Yawar fiesta*. Universitaria.
- Arguedas, J. M. (1977). Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura

- mestiza en Huamanga. *Churmichasun*, (4-5), 3-16.
- Arguedas, J. M. (2006). *Los ríos profundos*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Arguedas, J. M. (2012). Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. En *Obra Antropológica*. Tomo 5. Horizonte, pp. 211-289.
- Arguedas, J. M. (2013). Agonía de Rasu-Ñiti. En: *Relatos*. Linkgua, pp. 63-71
- Arguedas, J. M., y F. Izquierdo (2011). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Punto de Lectura.
- Arroyo, S. (2008). De Santiago Mataindios a Tayta Shanti. *Revista de Antropología*, 6(6), 119-134.
- Ávila, Francisco de. (2013). *Dioses y hombres de Huarochirí*. IEP.
- Ayuque, M. (2017). *Tambrayku, apu de los apus*. Mi Huancavelica. <https://acortar.link/nO3yel>
- Escalante, C., y R. Valderrama (1997). *La doncella sacrificada. Mitos del valle de Colca*. UNSA; IFEA.
- Fuenzalida, F. (1980). Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, (5), 55-188.
- García, J. J. (1998). Los santuarios de los Andes Centrales. En: L. M. H. Tomoeda (ed.). *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos. Senri Ethnological Reports 9*. National Museum of Ethnology, pp. 51-85.
- García, J. J. (2006). *Cartografía de la memoria. Literatura oral del Perú*. IPANC.
- Huamán, C. (2001). *Wayra hina qaparistin. Evolución creativa en la narrativa de José María Arguedas*. Tesis doctoral en literatura. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://132.248.9.195/pd2001/291484/Index.html>.
- Laurente, M. (2007). *El derecho consuetudinario en las comunidades indígenas de los Andes*. UPLA/Naokim.
- Lienhard, M. (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Monge, P. (1993). *Cuentos populares de Jauja*. UNCP, MPJ.
- Navarro, V. (1983). *Las tribus de Ancku Walokc*. Atusparia.
- Ortiz, A. (1982). Moya: Espacio, tiempo y sexo de un pueblo andino. *Allpanchis*, (20), 189-208.
- Paniagua, E. (1983). Cristalización o no cristalización de la religión cristiana en el mundo andino. *Cuadernos de investigación*, (3), 14-23.
- Pariona, W. (2017). *Hampiq. Salud y enfermedad en Ayacucho*. Paqarina.
- Quijada, S. (1977). Tayta Shanti. *Churmichasun*, (4-5), 10-15.
- Quijada, S. (2014). *Canciones del ganado y pastores*. Grafimag.
- Ramos, C. (1992). *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua*. Horizonte.
- Taipé, N. (1991). *Ritos ganaderos andinos*. Horizonte.

- Taylor, G. (2015). *Choque Amaru y otros cuentos nuevos. Siete relatos sobre la campaña de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima, siglo XVII*. IFEA.
- Toro Montalvo, C. (2016). *Mitos y leyendas del Perú. Sierra*. Fondo Editorial Cultura Peruana.
- Valderrama, R. (2015). El inca en la tradición oral quechua contemporánea. *Revista Andina*, (53), 277-299.
- Vienrich, A. (1961). *Fábulas quechvas*. Lux.