

Madre-padre-criatura: el dios andino transcorriente, Wiracocha

*Claudette Kemper Columbus**

Una clave para entender las religiones anteriores a la conquista de los Andes es el dios andino Con Titi Wiracocha Pacha Yachachi, el Creador del Universo, honrado a través de los cultos al clima, a la fertilidad y la montaña (Favre 1967). Este autor plantea que el culto al clima y el culto a las montañas es el mismo. Celebrado a lo largo de las rutas de las aguas, incluyendo algunas que pasan a través de las vías subterráneas¹, Wiracocha ha recibido una atención crítica considerable en varios contextos culturales: Chavín, Tiwanaku, Wari, Nazca, Inka son algunos ejemplos².

Ambivalente, tramposo (Urbano 1988) como generoso, misterioso y polimórfico, Wiracocha está relacionado con el agua y el fuego, las estrellas y las piedras, con felinos y ranas³, con cameloides y arañas, con los truenos, los relámpagos y los manantiales, también con los tejidos, la alfarería y la elaboración de las máscaras.

* Hobart and William Smith Colleges.

1. SHERBONDY elabora varias rutas asociadas con Wiracocha (1982: 3-32).

2. La frase "andino clásico" pertenece al fenómeno de las cadenas de asociación que yo describo. Estas cadenas de asociación parecen ser pan-andinas y sobreviven aún hoy en día, todavía compartiendo la misma iconografía y conceptos socioreligiosos que tenían anteriormente, según TELLO (1923 a y b). Estudios más recientes que apoyan el argumento de la preservación de elementos antiguos transculturalmente son, en el campo lingüística, CERRÓN-PALOMINO (1987) y SZEMINSKI: "las palabras probablemente panandinas describen fenómenos comunes y categorías comunes para toda la civilización andina" (1994); BROTHERSTON en los campos del mito y la crítica literaria (1992: 296); MOSELEY en arqueología (1992: 219-20: el empleo de iconos Tiwanaku en culturas y épocas diversas tales como Wari y Paracas tenían una ventaja política); BURGER (1992) da pruebas de una red pan-andina de intercambios tanto de productos cuanto de ritos y creencias cosmológicas; él se refiere a William Isbell, Luis Lumbreras, María Rostworowski, entre otros. LATHRAP (1975) demuestra analogías entre México y Perú, un punto de vista apoyado por KAUFFMANN DOIG (1994), etcétera.

3. TELLO (1923a y b) apunta varios ejemplos de iconografía felino y anfibio en distintos contextos precolombinos.

En fin, Wiracocha representa un inmenso sistema cósmico y topográfico que se extendía desde el monte Tunupa, en el centro de Bolivia, hasta Manta, en la costa noroeste del Ecuador⁴.

Este trabajo es una aproximación a Wiracocha, no tanto a través de la asociación de la iconografía con los ritos, ni de los lugares particulares de Wiracocha. Lo que intenta es encontrar conexiones significativas en los nombres y los epítetos que le invocan. Estos significados son inminentes en todos los aspectos de los ciclos termohidráulicos, que Bastien y Carrión anotaron y luego otros como Earls y Sherbondy. Si bien los poetas reconocen una lógica profunda entre la asonancia, la consonancia, la onomatopeya, las rimas y los ritmos, en los idiomas andinos, que abundan en asonancias, consonancias y onomatopeyas, revelan una lógica del sonido presente en los ritos y en otras múltiples manifestaciones, y que no depende de los esfuerzos creativos de un individuo genial. El sonido y el rito sugieren, por asociación, cambios de formas, evasivas visuales, redes multimodales. El sonido y el rito ofrecen cambios continuos, a diferencia de las imágenes iconográficas de occidente. En contraste con éstas, la mayoría de las imágenes iconográficas andinas religiosas evocan redes multimodales. Aun las imágenes de los tejidos desbordan los límites de cada cual, formando entre ellas intrincadas interconexiones⁵. El mundo de las religiones andinas no privilegia la vista ni acentúa los límites.

Lévinas (1992: 149) afirma que la palabra *no* entraña el *sí*. La palabra no puede alcanzar la claridad visual de una imagen aislada. Más bien, la palabra existe invisiblemente entre nosotros, y entre nosotros y el mundo. El lenguaje requiere de asunciones compartidas. En los contextos andinos, aun las imágenes visuales indican presencias no visibles, juegos de formas trans-sistémicas. Y Wiracocha, agente intermediario de redes intrincadas de asociación, es tan transformativo y sugestivo verbalmente que no se manifiesta en una sola y simple encarnación. Wiracocha aparece en los juegos de palabras que invocan el mundo hidráulico, naciente, fertilizante, sacrificial, muriente y no en el simple mundo captado por la vista.

Estudio esta deidad dinámica y de variados epítetos tratando de determinar cómo los ciclos termodinámicos, tan bien descritos por Bastien, están reflejados en el espacio lingüístico; un tema que él trata pero no en el contexto del juego

-
4. MILLA VILLENA (1983) identifica lugares particulares Wiracocheños en Oruro, Tiwanaku, Carabuco, Pucara, Cusco, Vitcos.
 5. STONE-MILLER, con PAUL, NILES, y YOUNG-SÁNCHEZ, usa la frase, "contour rivalry" –la oposición de bordes– en un tejido antiguo: "una serie intercadada de serpientes muy astraccionados (con ojos en forma diamante [...] que se pueden ver como felinos [...] Motivos arriba-abajo y abajo-arriba comparten una línea [...] en un efecto ambiguo," (1994: 137). "Se halla tal ambigüedad perceptual entre figuras en muchos tejidos andinos, particularmente Tardíos," (1994: 164).

de palabras. Este juego posibilita un acceso al flujo de los significados culturales en las religiones andinas, en sus rituales⁶. Tal juego verbal orquesta asociaciones en un momento de sentido intensificado. También refiere y reverbera, a la vez que se identifica y se mueve lejos de una referencia individual; genera alternativas y cambia los significados en una constelación paradójicamente cambiante y estable, evocando uno u otro componente de la constelación de asociaciones. El juego de palabras a la vez rompe límites y sugiere límites (fenómeno notado por andinistas y otros especialistas como Arnold y Yapita (véase bibliografía), Benveniste, Columbus, Lotman⁷, Mannheim⁸, Randall⁹, Sapir¹⁰ y Zuidema¹¹). El juego de palabras sintetiza fuerzas distintas.

Desde el momento que hay una tendencia entre nosotros, occidentales, a considerar el juego de palabras como dependiendo primordialmente de nuestros propios esfuerzos, nuestro juego verbal no funciona en la forma andina de construir hipótesis a través de un juego de palabras que advierte conexiones con el mundo invisible. Las evidencias indican que los primeros andinos no debieron suponer que el lenguaje era el monopolio y la potestad de los seres humanos. En su mundo, las montañas y el agua hablaban, se percibían los lenguajes –y las ciencias– existiendo como si fuesen independientes de la mente humana. Existían en la naturaleza, una naturaleza hablante y consciente. La religión y la ciencia tampoco fueron categorías separadas.

La mayoría de nosotros concebimos el lenguaje y la ciencia como productos a nuestro alcance. La idea de la hegemonía lingüística es tan firme que desdeñamos

-
6. El papel del juego de palabras sagradas recibe la confirmación que merece en SOUFFEZ (1985) y RANDALL (1987a y b), más recientemente CRICKMAY (1991) y COLUMBUS (1989, 1990, 1995a). Si es verdad que se organizaban fonéticamente los *kipu* (PÄRSSINEN 1992; estoy obligada a Szeminski por enseñarme este ejemplo sugerente), apuntes fonéticos precolombinos demuestran que los *kipucamayoks* tenían que comprender palabras claves tras culturas y idiomas; hubo comunicación transcultural.
 7. LOTMAN (1990: 79) dice que podemos asumir en los niveles más altos de la cultura “interpretaciones al revés” de lo esperado. Este fenómeno está asociado con una oposición entre lo revelado y lo secreto, entre lo profano, lo sagrado y lo esotérico. Es significativo que el palíndromo se use en las encantaciones, en fórmulas de magia, en inscripciones en sitios particulares donde los poderes normales de la tierra confrontan poderes infernales, poderes “al revés.” Estos “límites”, o sea umbrales, son lugares particulares de actividad intensificadamente semiótica.
 8. En una reseña de la obra de Friedrich y de su propia obra, MANNHEIM y HILL anotan el poder figurativo del idioma y nudos –“entanglements”– extra-lingüísticos. Explican cómo “tropas de imagen” tienen resonancias con sensaciones primordiales, como la sensación del color rojo. Tropas analógicas, incluyendo las metáforas, crean nuevas relaciones entre idiomas, pensamiento, y la realidad (1992: 391).
 9. RANDALL (1987a y b, *passim*).
 10. SAPIR ve el idioma como un sistema simbólico que se sustituye para las experiencias actuales. Los grupos “primitivos” sentían una identidad casi virtual entre la cosa y la palabra, una interpenetración completa entre los dos; la magia de encantaciones consistió en este interpenetración (1963: 11).
 11. ZUIDEMA (1982: 224).

la importancia de las resonancias verbales. El supuesto del control lingüístico excluye los idiomas y la ciencia de los zorros (los perros de Wiracocha), de las ranas y los sapos (los mensajeros de Wiracocha). Pues los andinos imaginaron espacios físicos y lingüísticos interconectados fuera del ser humano. Su gramática continúa mostrando tales lazos como si fuesen establecidos sin la intervención la voluntad humana. Para los quechuahablantes el lenguaje es parte esencial del mundo natural; y las palabras son consubstanciales con sus objetos, de manera más entrañable que en la tradición occidental; así lo afirma Mannheim (1990: 179).

Ignorar el papel del lenguaje, en especial el sagrado, cuando se evocan las cualidades particulares de un tema profundamente inmerso en el lenguaje, es limitarse a detallar rituales, acumular información, enfocar lo visible y dejar de lado las conexiones. Pero las dimensiones orales y aurales posibilitan el acceso a la experiencia de las interconexiones. Aprender aunque sea unas pocas palabras claves de quechua-aymara ayuda a seguir los significados de las palabras sagradas hasta sus dimensiones corales y reveladoras.

El espacio físico y el lingüístico evocan a Wiracocha. El torrente de estrellas en el firmamento, el sonido de los truenos, la caída de la lluvia, el murmullo de los ríos, el rumor de las aguas corriendo en las entrañas de la tierra, el estallido luminoso de las olas, todo aquello “habla” del mundo hidráulico. El hechicero Wiracocha palpita en la sangre, hierve en la olla, fertiliza los animales, los vegetales, los minerales. Por desgracia, la dimensión sonora de la religión andina ha desaparecido casi por completo, tanto como los significados y el orden de los epítetos de Wiracocha. Al parecer, esta deidad se ha reducido a una figura antropomorfa que empuña dos varas. Es una imagen que se encuentra por doquier¹². No se le concibe como una fuerza transfigurativa, una deidad amorfa, clave de las relaciones entre las partes de un sistema orgánico intrincadamente interconectado. Tengo la sospecha de que en el apogeo de los cultos precolombinos al agua, la lengua sagrada debió ser cantada para producir, a través de sonidos, modificaciones en las ondas de los pensamientos de los celebrantes y un sentido concomitante de cambio del ambiente socio-cósmico.

El juego de palabras no implica que “cualquier sentido valga”. Los significados en el juego de palabras sagradas no se construyen por “libre” asociación. Aunque la etimología no lo dirige, sin embargo, el juego se adhiere a una profunda lógica derivada de las experiencias concretas, vividas. Puede ser que el juego verbal sea universal, pero este trabajo se centra en el del quechua-aymara-aru, un conjunto que considero tiene sentidos reforzados y asociados en grado extraordinario. El espíritu, el “carácter” humboldtiano de los idiomas andinos, difiere de otros. Pues la fuerza del juego de palabras cambia también de acuerdo con el

12. Por ejemplo, Valcárcel traduce *Tunapa* como ‘portador del bastón’.

contexto. En los idiomas lexicales, como el inglés y el español, el juego de palabras tiene –me parece– una menor presencia en la vida sociorreligiosa.

Habría que explorar los lazos que unen el espacio lingüístico con el físico. El realizar un bosquejo del paisaje (del *topos* físico) ayudaría a la comprensión de la retórica asociada (del *topos* lingüístico). Wiracocha es venerado, con distintas asociaciones, a lo largo de la llamada ruta de Wiracocha (del sur-centro de Bolivia al norte del Ecuador). Particularmente a través de las fuentes de agua relacionadas con sitios volcánicos sagrados, pero también en las numerosas intersecciones y rutas menores que serpentean los Andes. Las dimensiones topológicas de Wiracocha llegan al firmamento, en especial a la Vía Láctea¹³. Como otras deidades mayores, Wiracocha es el espíritu de un sitio concreto y a la vez se encuentra difuso en múltiples lugares.

Los nexos wiracochanos, entre las alturas y las profundidades, dan energía a las intersecciones sagradas, a las topologías montañosas y acuíferas, a los sitios hermafroditas y progenitores¹⁴. Así, uno de los nombres del lago Titicaca fue Wiracocha¹⁵. El lago mítico y físico del Titicaca sugiere, como toponimia y tropo, las alturas y los abismos; las conecta por las imágenes visuales de la geografía y por medio de la polisemia de las palabras. El lago es tropo y oscila entre lo sólido y lo fluido, lo masculino y lo femenino,¹⁶ la vejez y la juventud. *Caca* puede significar ‘roca’ y ‘barranco’; genera una imagen a la vez masculina y femenina. *Titi* evoca imágenes acústicas de persona y de no-persona: de felino, de estaño,

13. URTON se da cuenta de que se puede suponer que Wiracocha, el dios creador de los Inkas, “was equated with the Milky Way and the Vilcanota River—that is, with the two cosmic rivers which are connected at the edge of the earth,” (1981: 202).

14. Ver SZEMINSKI (1993: 185): “Todo lo existente pudo representarse como un hijo-hija, descendiente de aquel *Wira Quchan* hermafrodita, único y primer. De este modo, *wakas* y *willkas* pudieron ser vistas como representaciones, descendientes a la vez intervenciones directas del Hacedor en la vida pasada o presente. Las *wakas* y *willkas* por ser antepasados fueron intermediarios entre el *Wira Quchan* y la gente. Representantes, o incorporaciones del *Wira Quchan*, intervinieron en la vida diaria castigando y premiando a la gente.”

15. Ver MENDIZÁBAL L. (1989: 97): “Desde su roca, Titi, el de los luminosos ojos fosforescentes, crea el sol, la luna, y las estrellas; luego, metamorfoseado en su aspecto humano, vestido de blanco unku, Qon Titi Wiraqocha Pacha Yachachi, creador del universo, los pinta de colores, los divide en grupos a los que denomina con los gentilicios de las etnias que serán históricas, les nombra sus *kuraqkuna*, y les da la orden de ir al Uqhu Pacha, el universo de adentro con la indicación de que se hagan presentes en el lugar en que escuchen que se llama a su respectiva etnia. La nueva humanidad, que pertenece a la creación de la luz y del fuego, ingresa al Uqhu Pacha por la gran *paqarina* que es el lago Titiqaqa.”

16. PACHACUTI (1873 [1613]: 257) cita una oración a Viracocha en la cual se pregunta ‘¿Eres hombre? ¿Eres mujer?’ SZEMINSKI (1993: 185) dice, “Todo lo existente pudo representarse como un hijo-hija, descendiente de aquel *Wira Quchan* hermafrodita, único y primer. De este modo, *wakas* y *willkas* pudieron ser vistas como representaciones, descendientes a la vez intervenciones directas del Hacedor en la vida pasada o presente. Las *wakas* y *willkas* por se antepasados fueron intermediarios entre el *Wira Quchan* y la gente. Representantes, o incorporaciones del *Wira Quchan*, intervinieron en la vida diaria castigando y premiando a la gente.”

etcétera. Las configuraciones vulva/falo, útero/tumba, invierten sentidos en una sola toponimia¹⁷, por medio de un lago de origen y de transformación, un lago mortuorio.

Según Yaranga, *cocha* indica el lugar donde se concentra todo el existir¹⁸; es una definición similar a la de *titi* que da Valcárcel: ‘todo en todo’. Antiguamente, el Titicaca también fue llamado Mamacota (el Lago de Todo), Puquinacocha (el Lago de las Fuentes, el Lago de los Orígenes, el Lago de la Producción), Wiñaymarka (el Sitio del buen Crecimiento). Todos son epónimos (es decir, el nombre indica una calidad del objeto representado). Los epónimos son comunes en los Andes; lo que sugiere que las culturas de esa región se organizaban gracias a una geografía genérica. El Titicaca, el Dios-Lago de la Fertilidad, no se limita a ser un símil de Wiracocha: manifiesta distintos aspectos de esa divinidad. La topología sacra Titicaca-Wiracocha es interesante pues es una configuración sin parentesco con lo masculino. Una isla rocosa del Lago Titicaca tiene como topónimo *qaqa*, que tiene una significación de ‘peña enorme’. Puesto que uno de los sentidos de *titi* es ‘felino’, el nombre de isla puede ser traducido como ‘Isla de la Peña Felina’, y traducir el nombre del lago como ‘Lago de la Peña Felina’. Por lo demás, los nativos daban muchos nombres ese lago madre-padre, lo consideraban promontorio germinal (*qaqa*) y agujero creativo (Martínez 1983: 100). La configuración hermafrodita del lago-peña muestra que la interacción entre las reservas de agua y los picos es fuente de vida. En sí el agua es hermafrodita¹⁹, las montañas también, puesto que las cuevas y las quebradas al parecer son femeninas.

El profundo lago poli-alusivo, el dios y diosa Titicaca, refleja la luz del sol, de la luna, de las estrellas, de las piedras. El agua, la sangre, el fuego, la piedra forman parte de una misma constelación simbólica que vislumbra y vibra. Lo fluido y lo fogoso, lo acuoso y lo pétreo se combinan en el lago y la montaña, en el sitio geográfico, el espacio metafórico y el campo lingüístico.

17. Ver COSTAS ARGUEDAS (1967: 305): “TITICACA. Como topónimo y por el prestigio fascinante del Lago Sagrado, merecería un estudio monográfico que urge escribir”. El P. Baltasaar de Salas, en quien se informa Viscarra, nos dice: “16. Mama Koya ó Koyllor Lulu, agora Candelaria Trinidad, es la legitima propietaria del lago Titikaka y de sus islas y desta península; assi la constituyó su mimo padre Tupak Yupanky, como á sacerdotissa del Inti” (J. VISCARRA F., *Rolletes Aymáru-Aymára*, La Paz, 1901, p. 540). Al mismo cronista debemos la noticia cronológica de los nombres que tuvo (o acaso tiene todavía y no sabemos, cabe en la vivencia) el Titicaca. Dice: “Desde 111 Años de Xto. A 1583 y 1625/1. Titi-Tata: 111; Padre de estaño siempre viviente y vivificante. 12. Inti kkala ccanna: 666; Peldaño ópiedra fulgurante del Sol. 1(?) Inti kkaj-ja: ‘Hornaza del Sol y de sus hijos, los Incas. [...] Thithi pata: 1222; Isla del gemido ó del lloro-universal. 1(?) Thithi Tata: 1333; Gemido del Sacerdote supremo y padre nuestro. 14.”

18. Comentario de Yaranga Valderrama, el Congreso Internacional de Americanistas, New Orleans, julio, 1992.

19. B. J. ISBELL escribe, “We might even think of the irrigation waters as the semen of the mountain gods,” (1978: 143).

Se adoraba a Wiracocha como *illa-illa* del universo, cósmico resplandor, sea en el cielo o reflejado en el agua, sea en el relámpago, o en una piedra que conserva el calor (Randall 1987b: 72). Wiracocha, “Illa-illa del universo”, da vitalidad a todas las cosas. El lago Titicaca (y sus criaturas, los otros lagos sagrados) vitaliza todos los lugares. Ambos, Wiracocha y Titicaca, comunican el mismo haz de asociaciones, el trémulo fertilizador de agua-luz visto no sólo en el cielo y en el agua, sino también en las piedras sagradas y en la sangre.

Conceptuándola en términos de una genealogía mítico-humana, Bastien descubre que *illya* en Aymara también tiene el sentido de ‘reflejo de la luz en los lagos’, especialmente de esos lagos de donde surgen los pueblos: ‘the people rise from’, ‘lakes the people rise up again from’²⁰. En *Origen de llamas*, Hernández Príncipe (1923 [1622]: 18) nota que las llamas brotaron de un lago (no identificado). Betanzos (1987 [1551], caps. 1, 2 y 3) plantea una relación entre Wiracocha y aquellos ríos y cuevas de donde surgieron la gente y sus rebaños de llamas. Las criaturas que brotaron del agua –del agua-sangre, del agua-grasa de la tierra– poseen corazones que bombean sangre y grasa. Aunque las criaturas parecen pedacitos ambulantes del lago, el sistema termohidráulico wirachirano-a rechaza la división. Pero en los rituales, los celebrantes siguen el papel de continua fluidez del agua. Es factible traducir *wira* por grasa y Wiracocha como el ‘Lago de la Gordura’. Szeminski como Arnold describen agrupaciones asociaciones en torno a la palabra *wira*²¹. Arnold ha encontrado la conexión entre Wiracocha y la humedad de la tierra mojada, lo que también es interesante porque lo ha deducido de manera independiente. Por otro lado, puedo probar la conexión entre Umapacha, Collquiri y Wiracocha, parientes entre sí²². Primero, Arnold desarrolla las implicaciones masculinas, y por lo tanto también femeninas, de Wiracocha:

the term wiraqucha is associated with the world of the mountains and the mountain spirits and with the spirits of breath. This association of ideas suggests that such a force must be gendered as *male*. However, in other contexts, wiraqucha is an alternative name for a parcel of land containing water, a damp and watery place, also called *q'uchi* or *uma q'u chi*. It is often associated with the presence of red water, or water with multicolored reflections like a rainbow. This term has sexual connotations [with] the alternative suggestion that wiraqucha represents a *female* engendering force, a gendered orifice full of sustenance. (Arnold 1991)

20. Bastien, “How Metaphors Work,” charla de febrero, 1989.

21. ARNOLD, *Hacia un orden* (1992); SZEMINSKI (1987). Una muestra derivada de Arnold basándose en parte en la obra de Szeminski: “Puede que *wira* también sea una variación dialectal del término aymara para la sangre, *wila*. Es común que las consonante *r* y *l* sean intercambiables, por lo que *tira* y *tila* pueden ambas designar la ‘tierra’. El exhaustivo análisis lingüístico y epistemológico del término *wiraqucha* en parte de Jan Szeminski también se centra en su posible derivación de *wila*, sangre, y la importante noción de una substancia vital,” (1992: 67 n21).

22. ARNOLD otra vez: “Por ejemplo, wiraqucha es otro nombre para una parcela de tierra que tiene agua, un lugar húmedo y acuoso, también llamado *q'uchi* o *uma a'uchi*. Estos sitios particulares se distinguen a menudo por la presencia de agua roja, o agua con reflejos multicolores similares al arco iris,” (1992: 67).

La constelación “negra” de la llama y su pastor se desplazan con la Vía Láctea. Es evidente que las llamas y la gente están allí relacionadas con el trémulo fertilizador agua-luz wiracochano-a de los mitos de origen. El cielo está unido con la tierra. Es decir, en esa cosmovisión, las esferas no están concebidas como separadas. Más bien, hay corrientes de nexos que transitan todo tipo de espacio. La figura de la llama de la constelación negra, Yacana, su infante compañero y pastor celestial, ofrecen nexos semánticos y sintácticos, tropos y vínculos entre las regiones y las alturas; lo realiza gracias al contorno compartido y al sonido (llama Yacana; Lago Yansa). La llama prototípica poli-ubicada en el cielo, el agua y la tierra, atraviesa los límites, es guardián y espíritu hermano/a del ser humano. En el tercer capítulo de *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, la llama, a modo de guardián, advierte a su pastor que está por ocurrir un desborde cósmico. También la llama se desplaza bajo la tierra: “Dicen que este Yacana [al llegar a la tierra] anda por debajo de los ríos” (Arguedas 1966: 124; *Ritos y tradiciones*, capítulo 29)²³.

La concepción de poli-ubicación, cada sitio conteniendo a la vez los otros, aparece también en *hanan pacha*, *kay pacha*, *urin pacha* (traducido como la tierra de arriba, esta tierra, la tierra de abajo). Aunque Duviols repara que las criaturas andinas poseen prototipos celestes, receptáculos del espíritu²⁴, me parece que el genio clásico andino se genera por medio de una corriente de relaciones entre contornos, sonidos, niveles y campos semánticos, y no tanto por prototipos. Las intersecciones sagradas parecen ser marcadamente fértiles.

La descripción de Urton del sentido andino de *punte* concuerda con mi interpretación de los campos semánticos diversos como fases de un proceso. El relámpago y la piedra, la fractura y la estabilidad indican fases de un proceso. Urton (1980: 108) interpreta una de las características cardinales del puente *chaka*, “whether in the sky or on the earth” diciendo que expresa el principio de unión/bifurcación simultáneo –“the principle of (simultaneous) unión/bifurcation [as in] unifying two roads into one..., the underlying principle concerns the balancing of forces and lines of movement (*tinkuy*)”. Para decirlo en pocas palabras, Urton piensa que el puente *chaka* forma un eje a lo largo del cual se establece y se mantiene el equilibrio.

Los andinos “clásicos” parecen estar orientados no tanto al pasado y a los genotipos. Más bien lo están hacia las bifurcaciones ecológicas y culturales que

23. He usado primariamente la traducción de Taylor al castellano, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo xvii* (1987 [1608]), referido *huarochirí* en este ensayo. Las citas notan página y línea. También he consultado *Dioses y hombres de Huarochirí* (ARGUEDAS 1966) y la traducción al inglés (SALOMON y URIESTE 1991).

24. DUVIOLS: “*criador sombra*,” “prototype céleste,” *camac*, c’est-a-dire *la force qui anime*, selon Garcilaso [...]” (1978: 134-136).

son continuaciones del sistema básico termohidráulico. En tal sistema, el relámpago actúa con las montañas rocosas. Diversas etnias de distintas regiones andinas advierten que su futuro, el de sus rebaños y cosechas dependen del agua.

Lotman interpreta el mecanismo central del quehacer de los mitos culturales: el mecanismo central se organizaría como si fuese un espacio topológico, a tal punto que compara la estructura de un mito cultural con una oración²⁵, y la esfera de la periferia estaría organizada como una cadena acumulativa por la unión sencilla de unidades independientes. Esta característica tal vez puede ser explicada de esta suerte: el sistema termohidráulico que incluye a Wiracocha en sus transmutaciones sería la oración. La cadena acumulativa se compondría de numerosos mitos entre sí emparentados, “acumulativos”. Éstos aparecerían en distintos sitios, pero a la vez formando una cadena acumulativa²⁶. Las acumulaciones contienen referencias a pesar de que a nosotros nos parezca oblicua a la oración. De esta manera lo que encontramos en el Lago Titicaca pertenece a la topología, a los ritos de Huarochirí y así, “acumulativamente”, a Tiwanaku, Nazca, etcétera.

La gente y las llamas, las estrellas, criaturas todas del agua, a través de los ciclos termohidráulicos, transitan por los sitios sagrados; y lo hacen a pesar de las diferencias “periféricas”. Las estrellas son llamas infantas, *wawas* que lloran, beben, orinan y manifiestan el drama de la regeneración²⁷. A veces la llama madre orina tanto que ella desborda el sistema termohidráulico. Piedras tales como las *illas*, las *conopas*, las piedrecillas azules de Tiwanaku, representan las llamas que sirven como intermediantes cosmológicas. Las carreras de llamas en *Huarochirí* se relacionan claramente con temas de regeneración/sacrificio de la llama y con mensajes entre niveles. Los sacrificios de llamas en honor a Wiracocha o a sus cognados involucran asimismo el llanto, el recipiente de agua, la bebida, la lana, la luz y la sangre. Las piedras, los lagos y las llamas tienen papeles importantes en los ritos andinos sacrificiales y de la fertilidad, y todos son parte de Wiracocha. Las palabras interconectadas, los símbolos y los cultos a la fertilidad, se conservan en un rito aún hoy observado: en un recipiente para la chicha, que representa un

25. LOTMAN (1990: 162): el “myth-forming mechanism of culture” está “organized like topological space to the point that it may be compared to a verbal text constructed like a sentence.” Sin embargo, “the central sphere of culture is constructed on the principle of an integrated structural whole, like a sentence; whereas the peripheral sphere is organized like a cumulative chain organized by the simple joining of structurally independent units.”

26. Los cognados Wiracochanos incluyen Tunupa. BOUYSSÉ-CASSAGNE y BOUYSSÉ (1984, 43-65) demuestran que “le dieu *Tunupa*, maître du feu terrestre et du feu céleste, était lié à la fois à l’axe aquatique de l’altiplano (Titicaca-Desaguadero-Poopo), ainsi qu’à certains édifices volcaniques (Racci, Cerro Tunupa). Cet axe fut l’habitat privilégié des populations uru-puquina, c’est-à-dire pré-aymara. Par ailleurs, Maria Rostworowski signale la présence de populations Uru dans toute la région nom de Tunupa dans la Cordillère de Pichupichu (ce volcan appartient à la ligne de volcans actuelle et il est situé entre le Misti et l’Ubinas,” (1984: 62).

27. SEIBOLD charla (1988).

lago (*cocha*, en Tomoeda), se lavan unas piedrecitas llamadas *illa*; luego rotan cuidadosamente dichas piedrecillas en harina de maíz y las cocinan en vapor; todo esto se realiza en el contexto de una carrera de llamas.

El siguiente pasaje sugiere vínculos entre *Wiracocha*, la tierra (*alpa*) y la alpaca; ilustra también los alcances de la reverberación del juego de palabras en torno a *Wiracocha* (alcances que *no* son etimológicos):

Aun cuando en estos días este concepto de la divinidad el trueno ha desaparecido entre los aymaras y quechuas, hay que insistir sobre el hecho que, entre los primeros, La Vía Láctea a veces es llamada *Santiago takhi*, 'camino de Santiago'. También puede ser llamada *Alapajcha mistun taakhi*, 'camino que lleva al cielo', de *Alapajcha*, 'cielo', *mistun* de mistuña, 'llevar'; / asimismo *Alajpacha saraña takhi*, 'camino que va al cielo', de *sarana*, 'ir'; *wara wara jawira*, 'río de estrellas', de *wara*, 'estrella', y *Jawira* 'río'; por fin puede ser llamada *jachachaca lakho*, 'gran culebra', de *jachcha*, 'grande', y *lakho*, 'culebra'. Por lo que concierne a los quechuas, conocemos solamente una expresión que se refiere a esta Vía Láctea, la de *Kollur mayu*, 'río de estrellas', de *kollur*, 'estrella', y *mayu*, 'río'. (Girault 1988: 52-3)

Como se puede apreciar, la Vía Láctea, produciendo agua y lana, está relacionada con *Wiracocha*. Y las estrellas, luces de llamas niñas, son productoras de grasa y fertilidad, sugiriendo así otra definición de Bertonio (1984[1612] 388): que *wira* tiene el sentido de infante, "*wawa, huaa huaa*".

Las gotitas de agua son *Wiracocha*. Las niñas llama-estrellas en sus nubes Magellánicas son *Wiracocha*. Una banda Möbius andina de locales móviles y múltiples es *Wiracocha*. La configuración de los ojos de las llamas (las estrellas reflejadas en los lagos) muestra las estrellas, digamos del alfa y beta Centauri que se halla en la "Constelación Negra" de la llama Yacana "arriba" en el río de estrellas y reflejada "abajo" en los ojos de lagos de los cuales también emergen las llamitas. La concepción combina las luces de las estrellas reflejadas, las semillas en los lagos y los agujeros creacionales.

Según Urton el mito de *Wiracocha* se repite en la región de las líneas de Nazca. *Wiracocha* "descended from the sky and heard the weeping of the people. Tears came from his eyes, ran down Co. Blanco and penetrated the earth, thereby being the origin of the underground aqueducts" (1982: 11). Reinhard escribe, "Even today, Cerro Blanco commands respect as the 'volcano of water'; farmers in the Nazca Valley believe that it once erupted with streams of water that then turned into the underground irrigation canals."²⁸

Dios del fuego terrestre y celeste, tejedor de agua y de sangre, aliado de las legumbres, director de los animales, haraposo y vagabundo profesor, Vía Láctea y lago, deidad del tiempo y chamán supremo, *Wiracocha*, es representado en los monolitos del altiplano con ojos que probablemente fueron discos de oro, tan

28. REINHARD (1986: 245); SILVERMAN y BROWN (1990: 239).

lustrosos como el lago (*cocha*) cuando el sol brillaba en las olas, tan dorados como ojos felino. Las lágrimas de Con Titi Wiracocha fueron de oro, del color del semen y de la orina, y en la época Inka, tan resplandecientes como la luz del sol. El lago cambia color: tiene reflejos de plata, de plomo, de estaño (*titi*), del excremento de llama; el oro tiene sus contrapartes en la plata, el plomo, la sangre.

Un ejemplo de *Huarochirí* muestra el entramado de las llamas y la gente con los lagos y los ríos: se les encuentra en todas partes (arriba, sobre la tierra, abajo). El ejemplo despliega Wiracocha puesto que los personajes míticos Uma Pacha y Collquiri son facetas de Wiracocha. Como previamente hemos señalado, los sitios sagrados simbolizan la oración, el conjunto. El nacimiento de Pariacaca ocurre cuando “cayó sangre del cielo” (capítulo 24, 351 5) y ahí crece el árbol quiñua y los hombres tuvieron su origen:

[...] este Chutacara [ídolo montaña] –llamado también Omapacha– sopló el *huaynapaya* [caracol], los huacas locales repartieron a las llamas. Así fue su origen. A causa del origen de estas llamas, la gente guardaba los demás caracoles. [...] También había sido un hombre; [después] se transformó en piedra. Cuando era hombre llevaba una huaraca. Y esa su huaraca [...] que tien[e] la apariencia de pájaros, silban para él. (Capítulo 24, 375-7: 77-83; nota 80)

En la traducción Salomón-Urioste, Umapacha salió de su propio caracol (121, 324-5) y los pájaros silbantes se transformaron en piedra con él.²⁹

Censurando a sus hermanos, que quisieron dejar morir un niño huérfano, el ser mitológico ctónico, el de la gorra de piedra, Llacsamisa, les reprime: “¿Por qué motivo lo vamos a matar?” “¡Ya tantas veces les he repetido [mi voluntad]! ¡Cuidado que vuestros huesos no vayan [a acabar] en la laguna (*cocha*)!” (capítulo 31, 450 35; 451 37)³⁰. Llacsamisa, El Que Puede Transformar Sus Enemigos en Piedra, les envió el muchacho a pastar sus llamas. “Cuando llegó a ser adulto, era el *yañca*” o sacerdote de Umapacha (451 41). Uma Pacha es uno de los dioses Jefes del Agua (su apellido), un aspecto de Wiracocha en forma de una montaña de agua³¹. Cuando crece el muchacho, administra los ritos al agua y a la fertilidad, sirve a los dioses y a las piedras.

29. Esta versión persiste en Kaata en el siglo xx, de acuerdo con un informe recogido por BASTIEN: “Kaatan legend says that, after flowing down the mountain, the river circles underground to return to its source. This is the *uma pacha*, the mountain’s summit, and, according to Kaatan myth, the original source of llamas and people. The dead return with the river to the highland lakes, and so do the organs destroyed by sickness and property lost through theft; therefore the river can restore them. Permanent misfortune occurs only when such bad luck is not given to the river so that it can complete its restorative cycle”.

30. SILVERBLATT glosa la escena: “Creating kinship, Llacxa-misa (‘Conqueror’) became the fictive father of a descent group”.

31. KOLATA y SANJINÉS (1992) descubrieron canales subterráneos en ese sitio mayor de la adoración a Wiracocha, Tiwanaku; empleando métodos antiguos de irrigación, han hecho fructificar otra vez las afueras de ese sitio desierto; ver también COLUMBUS (1995b).

celebraron [la fiesta de] Omapacha con bailes durante cinco días, poniéndose [las máscaras llamadas] *huayos* [...] arrojaban el huichco contra las chutas que alzaban para [tener] hijos e hijas; lo mismo hacían para [tener] llamas. (452-453 43)

Las celebraciones rituales muestran a las personas y las llamas invocadas del mismo modo como se arrojan las lanzas en una topología. Es una concepción en esencia empática y metafórica.

“Ahora vamos a hablar de la laguna de Yansa.” (Yañacocha puede ser *llama cocha*.) “Un día Cuniraya [Wiracocha]” le dijo al hombre de la laguna, Collquiri: “Hola, tu mujer está por estas partes, está muy cerca” (457 58). Collquiri manda enseñar a esta mujer donde su llama había parido “arriba en el cerrito”. La mujer colocó su tambor de oro y colocó dos bolsitas de coca a su lado, trajo un porongo de chicha, y fue con mucha prisa al lugar donde la estaba esperando Collquiri. Cuando llega, Collquiri se transforma en un bichito, el cual ella logra agarrar y poner en su regazo. “Al agarrarlo derramó la chicha que traía en su rataca. Enseguida se formó un manantial en el lugar donde se derramó” (461 77-8). Mientras tanto, el bicho “se agrandó y comenzó a pesar sobre el vientre de la mujer causándole gran dolor. Preguntándose qué podía ser, lo miró. Al caer al suelo apareció un muchacho muy hermoso” (461 79-80).

En este episodio, el agua pare sangre (donde nace la llamita); también llamas y seres humanos. La llamita recién nacida muestra una escena de fecundación de una “mujer” que es la madre tierra proveyendo chicha y coca. Esta madre tierra viene a ser las vecindades de Lago Yansa, un terreno particular, también es una etnia y el motivo en un cuento mítico³².

Entonces su padre, su madre, sus hermanos y los otros miembros de su ayllu buscaron [a Capyama]; con gran llanto se preguntaban adónde habría ido. (461 85)

“Vuestra hija se ha convertido en una huilca poderosa. Ya nada le falta; tiene marido,” (463 86)

Ordenan que ella vuelva a la familia. Aunque Collquiri les promete casas, chacras, llamas, hombres, “chaur”, oro, plata, ellos “no aceptaron absolutamente nada.” Por fin, Collquiri les promete *hucoric*. “¿Quién sabe lo que será este *hucoric*?”, se preguntaron.

En este cuento, *hucoric* es algo implícito, invisible, plegado, en este caso, según Taylor, un túnel, un acueducto subterráneo que trajo el dios Wari (465 nota 91)³³. Es decir, *hucoric* es regalado por un dios Wari cuyo nombre se puede

32. COLUMBUS (1990, publicado en el otoño de 1994) nota correspondencias entre cuento y terreno en el mito *huarochiri* de Pariaqaqa y Huatyacuri.

33. TAYLOR, 465, nota 91: “< /uku-ri-q/ (?) ‘el que va por el interior’; *uku* expresa sobre todo el concepto del lado no visible de un lugar o de un objeto [...] Se trata aquí de un túnel, de un acueducto subterráneo [...] el que trujo el dios Guari [...]”

traducir 'llama'³⁴ y que también es Wiracocha³⁵. Y aun si los Wari fuesen históricamente los fabricantes del acueducto, el mito no representa ese momento histórico. Más bien representa la energía del ambiente o, digamos, la "periferia". No se puede separar el cuento del terreno; son constituidos mutuamente por el terreno a la vez hacedor-actor y hablador ("hucoric").

Collquiri mina debajo la tierra antes de sacar su cabeza, hecho que crea una fuente que Collquiri tapa con cobre. Sale otra vez por encima de la parte alta de Yampilla y así hace manar otro manantial que lleva el nombre de su mujer (repite así el tema wiracochano de la montaña de agua de la cual brotan los manantiales). Tanta es la energía hidráulica que los padres de Capyama le gritan, "¡No sueltes tanta agua!" ... Entonces tapó [el manantial] con plomo [tita]" (469 104-5). *Tita* suena como *titi*, la palabra que se puede traducir como 'plomo'. Este término es otro elemento más del mito que evoca el dios transcurso asociado con vasijas sagradas y conductos: Wiracocha-*Titicaca*.

Parecida a la de Wiracocha, la energía de la creación/fertilización/destrucción de Collquiri transcurre en los envases de la montaña y del lago, sobreviviendo a las bifurcaciones. Transcurre en la chicha, los manantiales, los bichos, los seres humanos. La fluidez –agua, agua de las fuentes invisibles, el agua que penetra el ambiente– es mucho más valiosa que la plata, el plomo y aun los edificios y las llamas.

Los pueblos apenas si podían controlar el fluir del agua, ese regalo del mundo invisible. Hasta que por fin Collquiri, transformándose en huaca, entra en el agua y sobre ella se sienta, "tendiendo su capa encima. Así consiguió que se secara un poco." Wiracocha sugiere a la vez la estructura (manantiales) y la anti-estructura (diluvio, abismo)³⁶. Los procesos de la fertilización requieren no solo de las fuerzas creativas sino también de las destructivas.

Es probable que los huacas astrónomos contemplaran el cielo que se reflejaba en platos o receptáculos de agua; por ejemplo, en esas construcciones circulares de Sacsayhuaman, Macchu Picchu, y Tupinachaki (Milla Villena 1983: 58). El teatro de la acción hidráulica de Collquiri no era tan solo terrestre. Dado el sentido andino de las esferas entrelazadas, los hechos de Collquiri pudieron ser reflejados tanto en el mundo del cielo como en el subterráneo.

34. El acueducto contiene otra referencia al cameloide, la pampa de Orchu Guanachu. Ver TAYLOR (1987: 465 nota 91).

35. DUVIOLS escribe, "La asociación de 'Huari' con 'Huiracocha' en la voz 'Huariviracocha' se encuentra en un documento [Cara anua de 1619, "Misión a las provincias de Ocos y Lampas del Corregimiento de Cajatambo" that may be found in Duviols 1986; 451-455] que justamente relaciona al Titicaca con el antiguo Cajatambo," (1993: 111).

36. "ccocho que ahora todo el mundo sabe que significa laguna, pero que su primera acepción como la que tiene en Ylla Ticsi Wiracocha, fue de sima, profundidad, abismo," escribe ESPINOZA GALARZA (1973: 22). Además, añade otro nombre, Inticaca, para Titicaca (32).

Collquiri enseña cómo medir la corriente de agua (475 118; (Beyersdorff sostiene que *huira* puede decir ‘medida’ –ver más adelante). Si *wira* puede ser equivalente a ‘medida’, entonces Collquiri resuena de un modo más con Wiracocha, el medidor). “Se dice que, aun hoy, sus descendientes hacen todo conforme a esa costumbre exactamente [como le fue enseñada a Llacsamisa por Collquiri]” (475 119; ver nota 118).

Este complejo “wiracochano” de túneles y presas de agua es copulativo –las montañas con los lagos, los caminos de la tierra y los canales de irrigación subterráneos, los ritos a la fertilidad. Y los alcances de asociaciones relacionadas con estos ritos no parecen privativos de los Andes. Las rutas antiguas andinas de intercambio se extendieron al menos hasta Guatemala. Sullivan escribe que la frase en nahuatl para la unidad social básica, el pueblo, es *alteptl*, ‘montaña de agua’³⁷.

Cuando Benveniste escribe sobre Saussure, “La señal sobrecubre y ordena la realidad, aún mejor es esta realidad (nomen/omen, tabú del habla, el poder mágico de la palabra, etc.)” (1971: 22), el concepto comunica el poder creativo del lenguaje, el efecto religioso buscado por el juego de palabras sagradas a través de conglomerados de asociaciones “reproductivas”. Benveniste escribe: “El lenguaje re-produce la realidad. Esto debe ser entendido en forma totalmente literal: la realidad es producida de nuevo a través del lenguaje. El orador recrea de nuevo el hecho y su propia experiencia a través de su discurso,” (1971: 22). Algo en relación con este poder creativo sucede cuando se pasa a través de los significados de las palabras sagradas de padre-madre-progenie discutidas en este trabajo.

Aunque está representado acompañado de relámpagos en artefactos tales como la alfarería nazca³⁸, Wiracocha se relaciona íntimamente también con el domicilio. La escala de asociaciones se extiende desde el universo en forma de casa (representación de Pachacuti Yamqui) hasta las sencillas chozas provistas de una viga llamada Wiracocha³⁹ y de otra llamada delantera por la llama líder⁴⁰. Dentro del cuerpo-casa cósmico, Pachacuti Yamqui dibuja varios agentes y escenas de fertilización, incluyendo montañas, un lago y el relámpago⁴¹. La fuerza cumulativa

37. W. Sullivan, carta personal julio, 1991. Muy evocativo en este contexto es el trabajo de J. Garcia Zambrano (papel de 1991) sobre el juego de palabras en mesoamerica. Él relaciona el receptáculo *apaztle* con el origen de la humanidad. Por ejemplo, él cita SIMÉON (1977: 33), el cual deriva *apazco* de *apatzquiltl*, una palabra nahuatl para “manantial,” “fuente,” “agua corriente”.

38. La olla Hadingham (1987: 170) reproduce un supuesto ser, imagen de un guerrero nazqueño, que se asemeja a la representación de un dios del tiempo con lágrimas wiracochanas en las mejillas y rayos en sus manos.

39. ARNOLD (1991: 66-71).

40. Arnold (febrero, 1990), carta personal: “the crossbeam in a house is called ‘delantero’ for the llama who leads the herd”.

41. Se puede encontrar este dibujo reproducido por todas partes, por ejemplo en EARLS y SILVERBLATT (1981), ISBELL (1978), SHARON (1978), entre otros.

de asociación sugiere que, como el domicilio cósmico contiene el tiempo –el relámpago y el agua, el hombre y la mujer y de aquí la regeneración– el domicilio “contiene” y expresa el universo generativo, masculino y femenino, humano y animal, vegetal y mineral⁴². Hasta las ollas de la cocina que de vez en cuando todavía se encuentran en los techos de las casas representan la idea de cuerpo-casa en medio de un proceso termohidráulico en un universo en proceso, el universo en el cual Con Titi (T’iksi) Wiracocha “mide” el domesticado y el salvaje. Dice Arnold:

This epithet for Viracocha, derived from *t’iqsi* in Quechua, but synonymous with *t’axsi* in Aymara, has been translated as “founder of the lineage” but *t’iqsi* has the specific meaning of “origin” or “foundation” and is applied to the foundation of the house. The term *t’axsi* in Aymara is derived from *t’axa*, meaning dung, implying a further relationship between the divine lineage-founder, Viracocha, with the chthonic dung-children of the modern house construction in Qaqachaka.⁴³

Wiracocha es fundador (criador) y terminador (destructor). Los ciclos termohidráulicos dibujados por Pachacuti Yamqui representan a Wiracocha en su propia casa cósmica. La viga delantera de la casa que se llama “delantero” asocia la casa con las llamas y con Wiracocha. Wiracocha es excremental (casa-llama-estiércol; ver Arnold antes; en el nacimiento de la llama aparece ese motivo, en el mito Collquiri, también) y seminal (“Hola, [Collquiri], tu mujer está por estas partes, está muy cerca” (Taylor 1987 457: 58).

Titicaca y Wiracocha son padres de palabras paronomásticas. El nombre y los epítetos de Wiracocha dan acceso a un universo de actividades fertilizantes. El juego de palabras asociado con *wira* incluye la grasa de llama⁴⁴, el semen, la espuma (del agua, de la Vía Láctea)⁴⁵, el incienso⁴⁶, el humo de tabaco, de hoja de coca, de grasa quemada de llama⁴⁷, la tierra en sí misma⁴⁸, la sangre⁴⁹, el

42. KUSCH (1976: 21) relaciona etimológicamente “existencia” y “domicilio”: “Cuando revisé el concepto de amauta, me encontré con el término que trae Bertonio, *amaotta*, y me llamó la atención la segunda parte de la palabra *otta*. ¿Será *uta* en aymará, o sea casa? El amauta entonces se vincula también al *domo*, del domicilio. Otro término como *utcata* también del aymará, nos dice algo parecido. Significa estar y pareciera también un estar en casa, por la primera partícula, *ut*, que seguramente también será *uta*. En quechua, *tiyani* significa habitar, pero también, estar. ¿Será que el indígena sabía de estar? ¿Y qué estar era ese, pues un estar de matriz como lo significa la otra acepción de *utcata*?”

43. ARNOLD (1991, aunque todavía no se ha publicado su artículo).

44. *Wira*: “cebo blanco y viscoso de llama y alpaca,” RANDALL (1987a: 288).

45. URTON (1981: 202-04).

46. YARANGA VALDERRAMA (1979: 697-720) nota el componente del “incienso”.

47. MOLINA (1947: 45): *Viro [a] piricos*: “quemaban en el fuego sebo de carneros y coca, y en ciertas aguas y señales que hacían al tiempo de quemar, veían lo que había de suceder”; en la edición de MARKHAM: “*Virapiricuc*”.

48. Así define a *wira* BERTONIO (1984: 388).

49. ARNOLD (1991; 1992a: 67 n 21). Ver también SZEMINSKI (1985: 12).

viento⁵⁰. Un himno Inka elogia a Wiracocha con una frase maravillosamente traducida por Rowe (1953: 92) al inglés como ‘inner dew’, un rocío interior. Beyersdorff traza la frase *Wiraqucha a huira q’uwa* (*huira*: medida/puñado de comestible para la olla, o sea, hierbas para el receptáculo ceremonial, y *q’uwa*, la planta aromática usada en las ofertas rituales, y *q’uwachapkaña*, la quema de la planta *q’uwa* como ofrenda⁵¹).

Se asocia el incienso y el humo al chamanismo, a la curación y a los ritos que involucran la sangre y la coca. Girault relaciona *wira khoa* o *wira koya* con una planta “vegetal de aspecto lanoso” (cita A. Lara) que se usa en la mesa del chamán (1988 168). El consumo de coca, esa planta divina, unifica la persona y la tierra, la persona y las otras plantas, tal como ocurre con el orégano aromático.

¿Cómo puede ser coincidencia que hasta hoy en día los ingredientes de un plato ritual a la pachamama contenga tantos nombres congruentes con los asociados a Wiracocha?⁵² Muy compenetrados con el movimiento del espacio y de la trampa⁵³, al modo wiracochano, los chamanes practican un tipo de magia espacial; y Wiracocha, relacionado como mago a lo tramposo, es el chamán primordial del espacio, geodésico y geomántico, siempre metido en los procesos de asimilación y reconfiguración⁵⁴.

Wiracocha no se identifica simplemente con un sitio particular, ni con un animal sagrado. El espacio sagrado andino no es monolocacional, no aquí mejor que allá, no arriba mejor que abajo⁵⁵. Wiracocha se desplaza en el cielo⁵⁶. Cuando el día se torna en noche, en el lago Wiracocha cambia de rostro. Wiracocha se oculta en la neblina, en el humo del curandero, en el incienso, en la espuma del mar, en el batir del corazón durante una tempestad. Wiracocha y el ciclo entero termodinámico, hidráulico de los Andes puede ser un solo fenómeno por todas

-
50. Datos de REICHEL-DOLMATOFF sobre los Desana: “the Desana call themselves sons of the wind: *wirapora*. The Desana also believe the Milky Way to be a stream of seminal wind” (1971: 43).
 51. BEYERSDORFF (1991, papel): “Ritual Gesture to Poetic Text in the Christianization of the Andes”.
 52. FERNÁNDEZ JUÁREZ (1994: 56): “Una parte de los ingredientes (*llamp’u*, *wira q’uwa*, *titi*, *mullu*, *coca*, *quri t’anta*, *qullqi t’anta*, *chiwchis*, copal, incienso y mixtura; en lo posible se ofrece un feto de llama, (*qawa sullu*) así como frecuentes aspersiones, (*ch’allas*), de alcohol y cerveza.”
 53. En el Diccionario de Aymara de Bertonio y como está representado por URBANO, Wiracocha es un *ekeko*, un tramposo (1988: 135-156).
 54. SALOMON cree que la “identidad” de Wiracocha extravía muchos escolásticos; ver *The Huarochiri Manuscript*, 44-5, notas 29 y 30. Respecto a lo que pienso yo, no tengo problema concibiendo este dios como un ser poliforme y multifario: héroe de los cultos al agua, un *huaca* chamán, un tramposo.
 55. Respecto a las culturas mesoamericanas, Linda Schele (enero, 1992, en la conferencia LAILA/ALILA Xth, Puerto Rico) dijo que el centro mueve; el centro no se pega a un sitio en el ambiente. Este sentido del ambiente, de un espacio geokinético, es muy parecido al *loci* de COLUMBUS (1990), exceptuando que Schele usa la frase “map across” para describir el movimiento espacial.
 56. DEMAREST (1981) interpreta Wiracocha como calendario.

partes, con distintas apariciones (porque, ¿cómo puede ser que no haya cambio? Sin embargo, unas cualidades persisten).

Semejante a las diferencias en escala entre casas (desde la choza humilde hasta el cosmos poderoso) y entre rocas (desde el aguijarro-amuleto hasta la montaña mágica) y entre caminos (desde el sendero hasta la Vía Láctea), el tamaño varía enormemente *sin que las diferencias en tamaño tengan importancia*. Por ejemplo, Carrión se refiere a un lago pequeño como el “doble del cántaro celeste”⁵⁷. En los Andes se aprecia la magnitud en lo minucioso, una apreciación tan rica como la saturación semántica de *wira*. Gisbert (1980) evidencia Wira en forma de un platito de agua⁵⁸. Abercrombie nota que una vasija de almacén para la libación sagrada de chicha se describe como un “lago”, porque así llamándola la chicha abundará como el agua del lago⁵⁹.

Los nombres polisémicos de Wiracocha manifiestan su ser disperso. Efectivamente, el diseño transformativo general en el pensamiento andino es consistente en muchos aspectos con una región inmensa pero consistente a pesar de las diferencias de lenguaje, y consistente durante los siglos. Esto indica que las líneas, cruzando planos y elevaciones, tal como la superficie de un lago, se funden y llegan a ser una esfera paradigmática, un espacio sagrado holo- o macro-, el espacio en movimiento⁶⁰. *Titi, Tiki, Tik'si, Teqsi muyu*⁶¹: el inicio del círculo, “curvado”, indica las interconexiones vastas de Con Tiki Wira Cocha Pachaya, sus ciclos del agua y de la luz transcurriendo las esferas topográficas y cósmicas.

Huarochirí muestra los poderes del *corpus* wiracochano polimorfo y amorfo, un *corpus* interpuesto con coca (*Huarochirí*, capítulo I, p. 51 18), con un pájaro, con el árbol de lúcuma (capítulo II, p. 55 13-14) y con el piojo (capítulo II, p.53 3)⁶². Para Espinosa Soriano la montaña Wiracocha es la fuente (padre/madre) de la fecundidad, del agua, de una *etnia*, de los comestibles, de un fin catastrófico, de un origen⁶³. Espinoza Soriano repara (aunque no comenta) en las conexiones entre la montaña mágica, la percepción y la dimensión sonora del cosmos, lo que supone la comunicación entre todas sus partes.

57. CARRIÓN CACHOT (1955: 50). Su ensayo amplio e ilustrado bellísimamente, *El culto al agua en el antiguo Perú*, asocia los cultos al agua a la adoración de la luna.

58. Es probable que cada cual –plato o agua– manifieste a Wiracocha.

59. ABERCROMBIE (1986: 179 n20); él describe también el *q'uwa* (cuenco de incienso 1986: 184).

60. SZEMINSKI (1985: 262) dice que “T’iqsimuyu” es el principio que da la redondez al orbe del universo. “Literalmente tiksi muyu significa el círculo o redondez fundamental”.

61. MANNHEIM (1986: 269).

62. SOUFFEZ (1985: 171-202) prueba el enlace entre Wiracocha y el piojo. El himno a Wiracocha reproducido por Molina también refiere a un Wiracocha piojoso. Los piojos están relacionados a la fertilidad, al hacer amor, y a los shamanes.

63. ESPINOZA SORIANO (1987: 462-465) atribuye estos poderes al Inka Wiracocha.

Aunque no escribe explícitamente sobre Wiracocha, Bastien podría estar describiendo Wiracocha, o bien Titicaca: "One of [Louisa] Stark's conclusions... is that Quechua speakers' conception of the body as composed of convex and concave contrasts is influenced by their conception of topology in which contrasts between convex and concave entities exist on a far grander scale than on the body. Combining Stark's conclusion with mine and those of Earls and Silverblatt, it appears that Andeans distinguish convexity and concavity as important features for their body and land; roundness and hollowness are important to hydraulic physiology and irrigation systems, for the body personal, the body social, and the ecology. The 'hydraulic dynamics'"⁶⁴ y la geografía del *ayllu* tienen tanta importancia como el mantenimiento de sus propios cuerpos. La ecología tiene tanta importancia para el cuerpo como la fisiología.

Hemos apreciado a Con Tiki Wiracocha como el principio de la redondez, de la convexidad, y en parte vislumbrable. En su dibujo de Wiracocha en forma de óvalo, Pachacuti Yamqui emplea los epítetos, *intipintin piccimuyu*, traducidos por W. Sullivan como 'the sun's-taken-all-together fundamental circle.'⁶⁵ El concepto de un círculo dinámico que incluye todo no se puede constreñir a un solo plano, porque la redondez wiracochana y su dispersión espacial se filtra en el ambiente, en el rocío interior, en la neblina que se alza, en el tejido, el baile y en el colocarse una máscara.

Los aspectos transcurivos de Wiracocha no suponen que las etnias tempranas andinas adoleciesen de una incapacidad diferenciadora; más bien, revelan una capacidad "totalizadora". Sabían cómo "perifrasear" su "oración" cultural. Podían hacerlo, en parte porque las lenguas andinas añaden referencias al ambiente por medio del uso de múltiples sufijos, en parte porque todavía había un papel social para el juego de palabras⁶⁶. La palabra "totalizar", muy útil en el contexto andino, no sugiere una impulsión a completar, sino más bien el sentido de que todas las cosas están relacionadas a un solo sistema que no se puede ver en su entereza.

Los procesos wiracochanos simultáneamente diferencian y asimilan, separan e incorporan en un campo del conocimiento y del sistema hidráulico interactivos. *Wiracocha* no es parecido al humo, al cebo de llama, a la espuma de las estrellas, a la espuma del mar, al semen, a una medida, a una receptáculo ceremonial, a la viga de una casa, al estiércol de las llamas, la sangre de un sacrificio ritual, pues *Wiracocha* transcurre *por medio de* ellos. Son los vehículos del movimiento wiracochano. Términos tales como semejanza, analogía y homología diseñan el espacio de una manera que oscurece los procesos agregados y dinámicos que los ritos y el juego de palabras andinos practican y que sus topónimos sugieren.

64. BASTIEN (1985: 595-611; 605).

65. W. SULLIVAN, tesis (1988: 107).

66. Entre otros, ver MOROTE BEST (1988, *passim*); y ALTAMIRANO (1984: 387-402).

Titicaca, Lago Madre, Mama Cocha, también está ligada con la Mama Cocha en el cielo, quizás asimismo con el óvalo dibujado por Pachacuti Yamqui. El concepto de un “receptáculo para el agua” que puede contener un mar en el cielo, tiene el efecto interesante de representar el cielo como un hecho material –arcilloso, fogoso y mojado–, en vez de como lo concebimos nosotros, una expansión vasta en la cual unas bolas de fuego y unos cuerpos muertos se diseminan. No sería osado concebir a los andinos antiguos pensando los lagos como si fuesen ollas llenas de líquido y figurándose el cuerpo como una ollita descendiente⁶⁷, sea el cuerpo masculino o femenino; sea el cuerpo animal o vegetal. La conexión Wiracocha (y Pacha, Allka) con la alfarería bien pudiera estar en relación con esa enorme cantidad de ollas precolombinas que han sobrevivido y la variedad de sus formas.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, Thomas
1986 *The Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action*. Tesis. Chicago: Universidad de Chicago.
- ALTAMIRANO, Teófilo
1984 “Watuchikuna (Adivinanzas quechuas)”. *Anthropologica*, Año 11, Nº 2, pp. 387-402. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- ARGUEDAS, José María
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*. México, España, Argentina: Siglo XXI editores, S. A.
- ARNOLD, Denise Y.
1991 “The House of Earth-Bricks and Inka-Stones: Gender, Memory and Cosmos in Ayllu Qaqachaka”. Presentation at Cornell U. *JLAL*, vol. 17, Nº1. Verano, en prensa.
1992 “La casa de adobes y piedras del Inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka”. En Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez A. y Juan de Dios Yapita: *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: Hisbol/ILCA.
1992 “At the Heart of the woven dance-floor: The Wayñu of Qaqachaka”. *Iberoamericana, Lateinamerika. Spanien. Portugal* 16 Nº 3/4 (47/48), pp. 21-66.
- BASTIEN, Joseph W.
1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul, Minnesota: West Publishing Co.

67. Arnold explica este concepto como “body perceived as a hollow container”.

- 1981 "Metaphorical Relations between Sickness, Society, and Land in a Qollahuaya Ritual". *Health in the Andes*. Joseph W. Bastien y John M. Donahue, editores, pp. 19-37. Washington, D. C.: American Anthropological Association.
- 1985 "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology". *American Anthropologist*, vol. 87, Nº 3., pp. 595-611.
- BENVENISTE, Emile**
1971 *Problems in General Linguistics*. Trad. Mary Elizabeth Meek. Coral Gables, Florida: University of Miami Press.
- BERTONIO, Ludovico, Padre.**
1984 [1612] *Vocabulario de la Lengva Aymara*. Cochabamba, Bolivia: Talleres Gráficos "El Buitre".
- BETANZOS, Juan de**
1987 [1551] *Suma y Narración de los Incas*. Prólogo y transcripción, María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- BEYERSDORFF, Margot**
1992 "Ritual Gesture to Poetic Text in the Christianization of the Andes". *Papel*.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse**
1984 (con Philippe BOUYSSÉ) "Volcan Indien, Volcan Chretien a propos de l'Éruption du Huaynaputina en l'An 1600 (Pérou Méridional)". *JSA*, vol. LXX, pp. 43-65.
- BROTHERSTON, Gordon**
1992 *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BURGER, Richard L.**
1992 *Chavín and the Origins of Andean Civilization*. Londres: Thames and Hudson, Ltd.
- CARRIÓN, Rebeca Cachot**
1955 *El culto al agua en el antiguo Perú*. RMAA separado. Lima.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo**
1987 *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- COLUMBUS, Claudette Kemper**
1989 "Interpreting the Louse in Francisco de Avila's Wira Cocha". *"In Love and War: Hummingbird Lore" and Other Selected Papers from LAILA/ALILA's. 1988 Symposium*. Mary H. Preuss, editora. pp. 77-84. Culver City, California: Labyrinthos.
- 1990 "Immortal Eggs, A Peruvian Geocracy: Pariaqaqa of Huarochiri". *JLAL*, vol. 16, Nº 2, pp. 175-198. Los Ángeles.
- 1992 "Llamastronomers-Eyes-and-Roads: Chaupifamca of Huarochiri". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 78, Nº 1, pp. 31-44. París.
- 1993 "Pacha: Worlds in a Word". *LAILJ*, pp. 1-20. Pennsylvania: McKeesport.

- 1995a "Simultaneous Genealogy and Andean Languages". *History and Anthropology*, vol. 9, 1, pp. 1-24.
- 1995b "Wari Wordweb and Irrigative Power". *Beyond Indigenous Voices*. Mary Preuss (editora). Labyrinthos, en proceso.
- CRICKMAY, Lindsey
- 1991 *Space, Time, and Harmony: Symbolic aspects of language in Andean textiles with special reference to those from Bolivar province (Cochabamba, Bolivia)*. Tesis. Inglaterra: University of St. Andrews.
- DEMAREST, Arthur A.
- 1981 *The Nature and Antiquity of the Andean High God*. Peabody Museum Monographs, N° 6. Boston.
- DUVIOLS, Pierre
- 1978 "Camaquen upani: un concept animiste des anciens Peruvians". *Amerikanistische Studien*, vol. I, pp. 132-144. St. Augustin.
- 1993 "Estudio y comentario lingüístico". *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru: estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier*, pp. 127-178. Cuzco: Institutè Français D'Etudes Andines/Centro "Bartolomé de Las Casas".
- EARLS, John
- 1981 Ver Silverblatt, Irene.
- ESPINOSA SORIANO, Waldemar
- 1973 *Toponimia Quechua del Perú*. Lima, Perú: Comercial Santa Elena, S. A., "Cosesa".
- 1987 *Los Incas: Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores.
- FAVRE, Henri
- 1967 "Tayta Wamani. Le Culte des montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes", pp. 121-140. *Coloque d'études péruviennes, Aix-en-Provence, 1966*. Université d'Aix-en-Provence: Publication des Annales de la Faculté des Lettres.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo
- 1994 "Tinku y taypi: Dos recursos culinarios pertinentes en las ofrendas aymaras a la pachamama". *Anthropologica* N° 11 (enero), pp. 49-78. Lima: PUCP.
- FRIEDRICH, Paul
- 1991 "Polytropy". *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, pp. 17-55. James W. Fernandez (editor). Stanford, California: Stanford University Press.
- GARCÍA ZAMBRANO, Ángel J.
- 1991 "Teocomitl: Clay Bowls and Sacred Basins in the Foundation of Indian Settlements in Sixteenth Century Mexico". ICA paper.
- GISBERT, Teresa
- 1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía. S. A.

- GIRAULT, Louis
1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. Traducción y corrección del manuscrito francés Hans van den Berg. El Alto, La Paz, Bolivia: Escuela Profesional Don Bosco.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1989 *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú Llamada Lengua Quichua o del Inca*. Facsímil de 1952, ed. 1608. Lima, Perú: UNMSM.
- HADINGHAM, Evan
1987 *Lines to the Mountain Gods: Nazca and the Mysteries of Peru*. New York: Random House.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo
1923 *Mitología andina. Inca*, vol. 1, N° 1 [1622]. pp. 25-48. Cuzco.
- HILL, Jane
1992 Ver Mannheim.
- ISBELL, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- ITIER, César
1993 "Estudio y comentario lingüístico". *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru: estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier*, pp. 127-178. Cuzco: Instituto Français D'Etudes Andines/ Centro "Bartolomé de Las Casas".
- KAUFFMANN DOIG, Federico
1994 "La gestación de la civilización andina y el fenómeno cultural Chavín". *Historia y cultura del Perú*, pp. 51-100. Marco Curatola y Fernando Silva-Santisteban, editores. Lima: Universidad de Lima y Museo de la Nación.
- KOLATA, Alan y SANJINÉS, Carlos Ponce
1992 "Tiwanaku: The City at the Center". *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*, pp. 317-334. Richard F. Townsend, editor. Chicago and Munich: The Art Institute of Chicago, Prestel Verlag.
- KUSCH, Rodolfo
1975 *América profunda*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Bonum.
1976 *Goecultura del hombre americano*. Bolivia: Fernando García Cameiro.
- LATHRAP, Donald W.
1975 *Ancient Ecuador. Culture, clay and creativity, 3,000-300 B. C.* Chicago: Field Museum of Natural History.
- LEVINAS, Emmanuel
1992 "Transcending Words: Concerning Word-Erasing". *Yale French Studies*, pp. 145-150. 81. Ed. Blanchard.
- LOSACK, Emilio Mendizábal
1989 *Estructura y función en la cultura andina (Fase Inka)*. Lima: UNMSM.

- LOTMAN, Yuri M.
1990 *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Trad. Ann Shukman. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- MANNHEIM, Bruce
1986 "Popular song and popular grammar, poetry and metalanguage". *Word*, vol 37, N° 1-2. Abril-agosto, pp. 45-75.
1990 The Sound Must Seem an Echo to the Sense: Some Cultural Determinants of Language Change in Southern Peruvian Qquechua. *Michigan Discussions in Anthropology* 8, pp. 175-191. Michigan: Ann Arbor.
- MANNHEIM, Bruce; HILL, Jane
1992 "Language and World". *View. Annual Review of Anthropology* 21, pp. 381-406.
- MARTÍNEZ, Gabriel
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XIX, pp. 85-115.
- MILLA VILLENA, Carlos
1983 *Génesis de la cultura andina*. Lima: Fondo Editorial C.A.P. Colección Bienal, Colegio de Arquitectos del Perú.
- MOLINA, Cristóbal de
1873[1575?] "An Account of the Fables and Rites of the Yncas". *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas*, trad. Clements R. Markham y Burt Franklin. New York.
1947 *Ritos y fábulas de los Incas*. Ed. y prólogo Ernesto Morales. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- MOROTE BEST, Efraín
1988 *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- MOSELEY, Michael E.
1992 *The Incas and their Ancestors: The Archaeology of Peru*. Londres: Thames and Hudson.
- PACHAKUTI YAMQUI Sallqamaywa, Joan de Santa Cruz
1873[1613] *An Account of the Antiquities of Peru: Narratives of The Rites and Laws of the Yncas*. Trad. y ed. Clements R. Markham, editor y traductor. Londres: Hakluyt Society.
1879 *Relación por D. Joan de Santacruz Pachacuti, Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta y Fundación de M. Tello.
- PÄRSSINEN, Martti
1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: SHS.
- RANDALL, Robert
1987a "La Lengua Sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina". *Allpanchis. Lengua, nación y mundo andino*, N° 29/30, año XIX, pp. 267-305. Sicuani, Cuzco.

- 1987b Del tiempo y del río: El ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica. *Boletín de Lima* N° 14, pp. 69-95. Lima.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1971 *Amazonian Cosmos*. Chicago University Press.
- REINHARD, Johan
1986 *The Nazca Lines: A New Perspective on their Origin and Meaning*. Lima: Editorial Los Pinos.
- ROWE, John H.
1953 "Eleven Inca Prayers from the Zithuwa Ritual". *Kroeber Anthropological Society Papers*, N° 8-9, pp. 82-99.
- SALOMON, Frank y URIOSTE, George L., trad.
1991 *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- SAPIR, Edward
1963 *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. David G. Mandelbaum, editor. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- SEIBOLD, Katharine
1988 Charla: "Textiles and Cosmology in Coquecancha, Cuzco". Indiana University.
- SHARON, Douglas
1978 *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story*. Nueva York: The Free Press.
- SHERBONDY, Jeanette
1982 "El regadío, los lagos, y los mitos de origen". *Allpanchis*, año XII, vol. xvii, N° 20, pp. 3-32. Cuzco.
- SILVERBLATT, Irene y John EARLS
1981 "Sobre la instrumentación de la cosmología inca en el sitio arqueológico de Moray". *La tecnología en el mundo andino*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica 36, pp. 443-473. México: Universidad Autónoma de México.
- SILVERMAN, Helaine y David BROWNE
1990 "The Early Nasca Pilgrimage Center of Cahuachi". 207-244. See Aveni, *The Lines of Nazca*.
- SOUFFEZ, Marie-France
1985 "El simbolismo del piojo en el mundo andino". *Anthropologica*, pp. 171-202. Lima: PUCP.
- STONE-MILLER, Rebecca, con la contribución de Anne PAUL, Susan A. NILES y Margaret YOUNG-SANCHEZ
1994 *To Weave for the Sun: Ancient Andean Textiles in the Museum of Fine Arts, Boston*. New York: Thames and Hudson.
- SULLIVAN, William
1988 *The astronomy of Andean myth: The history of a cosmology*. Tesis UMI 8911521. United Kingdom: University of St. Andrews.

- SZEMINSKI, Jan
 1985 "De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". *Histórica*, vol. ix, N° 5, pp. 7-264. Lima.
- 1993 "La transformación de los significados en los Andes Centrales (Siglos XVI-XVII)". *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, pp. 181-230. Gossen, G. H.; Klor de Alva, J. J.; Gutiérrez Estévez, M., y León-Portilla, M., editores. Vol. 3. *La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI de España.
- 1994 *Wira Quchanmanta kamasqanmantawan. De Wira Quchan y de su creación*. En prensa, Madrid.
- TAYLOR, Gérald
 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TELLO, Julio C.
 1923a Wira Cocha. *Inca* 1, N° 1, pp. 93-320.
 1923b Wira Cocha. *Inca* 3, pp. 583-606.
 1967 *Páginas escogidas*. Lima: UNMSM.
- TURNER, Terrence S.
 1991 "'We Are Parrots', 'Twins Are Birds': Play of Tropes as Operational Structure". *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, pp. 121-158. James W. Fernandez, editor. Stanford, California: Stanford University Press.
- URBANO, Enrique
 1988 "El nombre del Dios Wiracocha". *Allpanchis* xx, N° 32, pp. 135-156. Cuzco.
- URTON, Gary
 1980 "Celestial Crosses: The Cruciform in Quechua Astronomy". *JLAL* 6:1, pp. 87-110.
 1981 *At the Crossroads of the Earth and Sky*. Austin: The University of Texas Press.
 1982 "Astronomy and Calendrics on the Coast of Peru". *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. Anthony F. Aveni y Gary Urton, editores. New York: New York Academy of Science.
- YARANGA VALDERRAMA, Abdón
 1979 "La divinidad Illapa en la región andina". *América Indígena*, vol. xxxix, N° 4, octubre-diciembre, 1979, pp. 697-720.
 1991 "*La Qachwa*: Poesía, Música de orgía ritual colectiva en la civilización andina". *Paper delivered* en el 47 Congreso Internacional de Americanistas. New Orleans.
- ZUIDEMA, R. Tom
 1982 "Catachillay: The Role of the Pleiades and of the Southern Cross and a and B Centauri in the Calendar of the Incas". *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics: Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 385, pp. 203-230. Anthony F. Aveni y Gary Urton, editores. New York: The New York Academy of Sciences.

