

El tiempo y el mito en la dialéctica entre los mundos amazónico y andino en el Perú precolombino¹

*Tim Cloudsley**

Queda implícito desde numerosas perspectivas de las ciencias humanas que ciertas “ideas elementales” o “arquetipos” de la experiencia se encuentran en algún nivel en toda la humanidad; pero estos principios –como quiera que se denominen y se conceptualicen– se articulan y elaboran de forma distinta en diferentes culturas concretas, en momentos históricos concretos. Diferentes teorías difieren en cuanto al peso relativo que proporcionan a lo que se considera lo común a toda la raza humana y lo que está condicionado por o adaptado a circunstancias variables concretas¹. Lo que debe quedar claro, sin embargo, es que estos dos polos, tan fácilmente separables en la abstracción analítica, están en realidad siempre totalmente interrelacionados.

Es importante tener esto en mente a la hora de examinar los cambios históricos en la mitología, bajo los cuales, por supuesto, permanece constante la existencia humana dentro de *un cierto* ambiente terrestre. En este artículo examinaré la perspectiva que propone que hubo una continuidad histórica de desarrollo en el Perú precolombino, desde las sociedades de la selva tropical amazónica hasta la ‘civilización andina’ (usando este último término en sentido lato incluyendo así la región costera² y plantearé si la mitología andina y las ideas cosmológicas sobre el tiempo pueden entenderse como transformaciones y evolución de formas características de la selva.

El arqueólogo peruano Federico Kaufmann Doig examina los conocimientos actuales sobre la tesis de que la ‘alta cultura’ andina (el primero de cuyos tres

* Departamento de Ciencias Sociales. Glasgow Caledonian University. Este artículo fue preparado para la conferencia sobre “Cosmología andina” de la Traditional Cosmology Society (setiembre, 1987).

1. Ver Joseph CAMPBELL: *The Masks of God: Primitive Mythology* (Penguin Books, 1985).
2. Federico KAUFFMANN DOIG: *Manual de Arqueología Peruana* (Lima: Peisa, 1983), p. 23.

Horizontes comienza alrededor del 2000 aC) se desarrolló conjunta e interconectadamente con Mesoamérica, habiéndose dado los primeros pasos previos en la costa de lo que ahora es Ecuador³. Existen pruebas que convencen a un buen número de estudiosos de que ésta representa un proceso de evolución cultural que procede de la selva tropical amazónica. De esa manera, Lathrap, junto con Marcos y Moseley, estiman que una antigua ‘cultura de selva tropical’ fue el antecedente de los primeros pasos costeros y andinos hacia la civilización⁴, y que las olas migratorias desde el alto Amazonas hasta las laderas andinas continuaron hasta la conquista española⁵. Mario Rivera afirma tener pruebas para creer que las poblaciones provenientes de la cuenca del río Amazonas llegaron al altiplano que rodea al lago Titicaca entre 8000-4000 aC⁶. Daniel Gade señala líneas de influencia desde la selva tropical hasta los Andes y las costas precolombinas, con respecto al uso de conocimientos sobre plantas como la coca y animales como los monos y papagayos; y con respecto al conocimiento farmacológico en el período inca que derivó de la selva⁷. Alejandro Camino afirma explícitamente sobre las tradiciones míticas amazónicas que “sus elementos enraizaron en los más antiguos mitos andinos”⁸.

La tesis de Lathrap y otros estudiosos es que la cultura de la selva tropical, que fue la precursora de las civilizaciones andinas, era una sociedad sedentaria y ribereña que practicaba una incipiente agricultura sobre la base de tubérculos e introdujo la patata y la mandioca en los Andes. Era, pues, algo más desarrollada que los grupos más simples y nómadas que vivían y viven aún en los bosques alejados de los ríos. La tesis quizá no puede probarse de manera inequívoca; pero, ya que convence a un buen número de estudiosos que han tratado la cuestión, y parece estar implícita en las opiniones de otros, se puede considerar probable para las reflexiones que aquí se hacen. Es significativo señalar que uno de los mitos

-
3. F. KAUFFMANN DOIG: ob. cit., pp. 146-153 y *Sexual Behaviour in Ancient Peru* (Lima: Kommpaktos, 1979), p. 8.
 4. Donald W. LATHRAP: “Origins of Central Andean Civilization: New Evidence”, *Science*, vol. 148, 1965, pp. 796-8 y “The ‘Hunting’ economies of the Tropical Forest Zone of South America: An attempt at Historical perspective”, en Richard B. LEE e Irven DEVORE (editores): *Man The Hunter* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1968).
 5. D. W. LATHRAP: “Alternative models of population movements in the tropical lowlands of South America”, *Actas y memorias del xxxix Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 4, *Historia etnohistoria y etnología de la selva sudamericana* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972). Ver también Julian H. STEWARD (editor): *Handbook of South American Indians*, vol. 3 (Washington: Smithsonian Institution, 1948), p. 885.
 6. Mario RIVERA: “Una hipótesis sobre los movimientos poblacionales altiplánicos y transaltiplánicos a las costas del norte de Chile”, *Chungara*, vol. 5 (Arica: Universidad del Norte, 1975), pp. 7-31.
 7. Daniel W. GADE: “Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba en el Perú”, *Actas y memorias*, ob. cit., pp. 209-210.
 8. Alejandro CAMINO: “Ecología e ideología en la Cultura Nativa del Bosque Tropical”, *Shipihui* N° 16 (Iquitos: Publicaciones Ceta, 1980), p. 528.

incas, relativos al origen de los incas, lo atribuía a la selva, y este mito subsiste hoy entre los indios quechua. Los grupos de danza llamados *ch'unchos*, comunes en fiestas en algunas partes del departamento de Cuzco, representan, con sus trajes coloridos y sus plumas de ararauna, salvajes de la selva que son los ancestros del pueblo quechua. Se cree que reciben un trato de favor de 'Cristo' y la 'Virgen', por ser "pobres" e "indefensos", y se les asocia con los ideales de justicia que mantienen las comunidades campesinas, pese a las evidentes injusticias de la realidad⁹.

De esta manera, la reconstrucción de un posible desarrollo histórico de las comprensiones mitológicas y cosmológicas del tiempo –realizada aquí de forma breve y sinóptica– es especulativa, esquemática y tiene solo intención de propuesta. Pero incluso si alguna vez se demostrara que la civilización andina no se desarrolló a partir de los pueblos de la selva amazónica –incluso a través de etapas de desarrollo costero– esto es, que se desarrolló directamente a partir de migraciones de pueblos de Mesoamérica, o incluso Asia, Polinesia y Melanesia, el modelo general aquí esbozado mantendría su valor. Porque muchas características de la mitología amazónica y la experiencia social del tiempo son comunes a todas las sociedades 'primitivas', es decir, las sociedades sin clases y sin estado estudiadas hasta ahora, y, por tanto, habrían sido características de las sociedades primitivas en que tuvieron tales migraciones hipotéticas. Además, éstas últimas podrían haberse desarrollado en ambientes selváticos similares. Según Wendell Bennett, por ejemplo, los pueblos andinos se desarrollaron a partir de migraciones a través del istmo de Panamá¹⁰. Parece justificado, pues, buscarles "parientes lejanos", por usar una expresión de Joseph Campbell¹¹, al mundo andino y al amazónico.

Estas son, pues, las justificaciones tras cualquier intento de encontrar, en las maneras en que los grupos nativos contemporáneos de la selva tropical peruana representan el ciclo anual en mediciones del tiempo, en el mito y en creencias cosmológicas, formas arcaicas que son la base de sus más complejos equivalentes en las culturas andinas. Las formas de limitación sobre la evolución social que el ambiente de la selva amazónica ejerce sobre las sociedades premodernas y el carácter común de ciertas características observadas en sociedades separadas por grandes distancias en la época post-hispana, nos permiten imaginar ciertos parámetros de experiencia amazónica que podrían haber establecido las bases de la conciencia del tiempo para los primeros pueblos que desarrollaron sociedades más complejas en los Andes. Aquí, sociedades agrícolas complejas desarrollaron con-

9. David D. Gow: "Taytacha Qoyllur Rit't: Rocas y bailarines, creencias y continuidad", *Allpanchis* N° 7 (Cuzco, 1974), pp. 72-3.

10. En J. H. STEWARD (editor): *Handbook of South American Indians*, vol. 2, p. 4.

11. J. CAMPBELL: ob. cit., p. 234.

cepciones de ciclos de tiempo a más largo plazo, un sentido mítico e histórico del progreso lineal del tiempo, y también un dualismo más estable y estático de los reinos divino y terrestre característico de sociedades jerárquicas con divisiones rígidas entre las actividades mentales, administrativas y espirituales por una parte, y las labores físicas y manuales, por otra. Los productores agrícolas se distinguieron de los legisladores, las administradoras y los sacerdotes; tales productores intelectuales, o ideólogos, desarrollaron nociones del tiempo cosmológicas y de calendario adaptadas para la coordinación de una agricultura compleja, practicada en áreas cada vez mayores, e inseparables de mitologías orientadas a la legitimación de un poder político centralizado, esto es, ideologías clasistas de la civilización. En esta evolución se supera el 'calendario' primitivo, limitado a los ciclos lunar y solar, y la cosmología primitiva con su panteísmo no dualista, flujo eterno y transformación. Pero en estas mutaciones se retiene una gran parte, como lo expresa G. L. S. Shackle:

a partir de la experiencia del solitario presente, el pensamiento construye el calendario con una inconmensurable osadía imaginativa [...] el tiempo, en el pensamiento imaginativo, se convierte en extensión. Esta extensión *abre paso* a la concepción de la historia, el tiempo como extensión es un *espacio* en el sentido abstracto, una diversidad de lugares en los que concentrar, ahora aquí, ahora ahí, nuestra atención momentánea. De este modo podemos imitar con el pensamiento a la naturaleza, desplazando la concentración de nuestro pensamiento a lo largo del espacio del calendario, de punto en punto sucesivo, como se supone que se puede mover el presente mismo. Nosotros, como historiadores, podemos *participar* en la historia marchando con Jenofonte y regocijándonos de la súbita aparición del mar. Pero también esa diversidad de lugares puede contemplarse como una unidad, puede considerarse como una cosa en sí. Como estudiosos podemos quedarnos fuera del eje del calendario y observarlo "como un todo" [...] La historia se construye en la mente del historiador y existe ahí y sólo ahí; existe toda a la vez en su momento presente: El Tiempo y La Historia, inmensas obras de la imaginación.¹²

Asumiendo nuestra tesis, las experiencias fundamentales del tiempo en las sociedades sin clases y sin estado de la cuenca amazónica, con sus poblaciones y territorios pequeños y separados, habrían sido transformados dentro del muy diferente ambiente geográfico andino, como parte de la evolución de sociedades muchísimo más complejas, civilizaciones con clases, estados, grandes territorios y poblaciones relativamente unificados.

La relación entre sociedad y naturaleza es dialéctica: esto es, consiste en influencias mutuas multilaterales. La evolución social no es una adaptación pasiva a la naturaleza o al cambio natural (lo cual no podría explicar jamás el desarrollo histórico dentro de ambientes no cambiantes), sino, más bien, un proceso en el que la actividad humana, la *praxis*, constantemente cambia la naturaleza, la sociedad y las relaciones entre ellas, de forma que la sociedad se desarrolla y

12. G. L. S. SHACKLE: "Time, Choice and Uncertainty", cap. 4 de T. CARLSTEIN y otros (editores): *Timing Space and Spacing Time*.

transforma su tipo de metabolismo con la naturaleza¹³. De ahí que, en la evolución histórica, un ambiente natural que permanezca sin modificación pueda, en contextos históricos diferentes, condicionar o delimitar las organizaciones y prácticas sociales de diferentes maneras. En una etapa de desarrollo determinada, una sociedad puede no ser capaz de desarrollar una mayor complejidad organizativa dentro de un ambiente concreto (aunque pueda avanzar en cuanto a la sofisticación de sus creencias, rituales, arte, refinamiento, etcétera). Según parece, sin influencia social externa de una civilización completamente distinta y tecnológicamente más desarrollada, las sociedades primitivas de la selva tropical solo pudieron progresar desde la caza hasta una agricultura simple (incipiente), y esto solo se refiere a las zonas ribereñas. Incluso la civilización inca fue incapaz de hacer avances esenciales en el nivel social característico de la selva. A causa de la falta de materiales naturales, y debido a las limitaciones ambientales impuestas sobre la extensión, el grado de continuidad y la productividad de la agricultura, solo las sociedades industrializadas modernas parecen capaces de transformar esencialmente la existencia social de la selva (aunque con efectos desastrosos en su mayoría). En el pasado, la migración hacia las regiones costeras o andinas de Sudamérica permitió el desarrollo de una agricultura a mayor escala y más productiva, lo cual, a su vez, permitió el surgimiento de sociedades más complejas; sin duda, los nuevos ambientes proporcionaron un fuerte estímulo para tal desarrollo, en el deseo de los pueblos miradores de sobrevivir a largo plazo. Los medios ambientales costero y andino presentaban mayor inseguridad para las simples estrategias productivas de la selva. Si se la relaciona con esta reflexión, la idea de que el medio ambiente costero representa un “paso” entre la sociedad primitiva y la Alta Cultura andina es particularmente intensa.

La adaptación de las actividades económicas para explotar técnicas superiores, encontrar y usar nuevos cultivos, etcétera, ocurrió como parte de una interacción continuada con la evolución de las creencias y de los rituales. Los tipos más antiguos de creencias y de ritual sufrieron una transformación y un desarrollo, no solo como adaptación *pasiva* al nuevo ambiente natural, ni a los cambios en las prácticas económicas y la organización social, sino también como parte del proceso activo de la sociedad de cambiarse a sí misma y su relación con la naturaleza. Aquí nos ocupamos de ciertas facetas del desarrollo de las creencias de la sociedad precolombina relacionadas con el tiempo, entendidas bajo esta perspectiva.

¿Las características comunes de las nociones sobre el calendario en los mundos andino y amazónico son demasiado específicas como para ser meramente la consecuencia de su existencia en el mismo hemisferio y la misma latitud? Están asociadas con la importancia central de la conexión de acontecimientos celestes

13. Ver Stephen NUGENT: “Amazonia: Ecosystem and Social System”, *Man* N.S. 16, 1981.

con actividades humanas y estacionales. Entre los pueblos amazónicos, las apariencias, los movimientos y los ciclos de la luna y las estrellas se observan y se nombran como “el tiempo en que” o “el tiempo cuando” especies concretas de animales o plantas aparecen o entran en fases cruciales en sus ciclos reproductor o migratorio¹⁴. Detallados estudios antropológicos de numerosos grupos, desde los yagua, en Perú, hasta los desana en Colombia, presentan un modelo común en el que los puntos de referencia para la medición del tiempo señalan momentos en los procesos naturales de metamorfosis y anuncian que son oportunas las actividades de la caza, la pesca, la recolección o la plantación. El proceso mnemotécnico mental indica inversiones en grados variados, de tal forma que las observaciones de actividades biológicas terrestres se proyectan en los cielos. Así lo expresa Alfred Métraux:

Las tribus primitivas del Amazonas atribuyen a cada especie animal o incluso vegetal un “espíritu” que vigila el crecimiento de las tribus y las defiende de la destrucción inútil. Entre los indios peruanos esta creencia se convirtió en la adoración de ciertos grupos de estrellas en los que se percibía la imagen de un animal celeste, patrón y guardián de sus equivalentes terrestres.¹⁵

Métraux parece suponer que esta transposición a los cielos de “los señores de las especies” amazónicas es la base de la cosmología andina precolombina. Gerald Weiss considera que “la mitología campá es en gran parte la historia de cómo los campas primitivos se transformaron, uno tras otro, en los primeros representantes de algunas especies de animales o plantas o en algún aspecto astronómico.”¹⁶ La constelación de Las Pléyades y la Vía Láctea son de importancia central para esta y otras cosmologías amazónicas, tal como lo eran en los Andes hasta los incas, inclusive¹⁷. Gary Urton y Anthony Aveni resumen esto último de la siguiente manera:

[...] estudios que versan sobre la astronomía de las poblaciones incas, coloniales y contemporáneas, han dejado claro que un número relativamente pequeño de fenómenos celestes eran centrales en los sistemas astronómicos y de calendarios, que fueron adaptados, y aún lo están, a esta región [...] los principales fenómenos son:

-
14. *Handbook of South American Indians*, vol. 5, pp. 606-7; Josette FRAYSSE-CHAUMEUIL: “‘El tiempo de...’ División del tiempo y ciclo de reproducción entre los Yagua del Oriente peruano”, *Anthropologica* (Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985); Gerardo REICHEL-DOLMATOFF: *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (The University of Chicago Press, 1971), pp. 237-241.
 15. Alfred MÉTRAUX: *The History of the Incas* (New York: Schocken Books, 1970), p. 131.
 16. Gerald WEISS: “Campá Cosmology”, *Actas y memorias*, ob. cit., p. 204.
 17. Ver *Handbook of South American Indians*, vol. 5, p. 610; G. REICHEL-DOLMATOFF: ob. cit., pp. 239; G. WEISS: ob. cit., pp. 191-2; H. OSVALDO URBANO: “La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta”, *Allpanchis* N° 7 (Cuzco, 1974), p. 14.

- a la salida y la puesta de Las Pléyades;
- b la salida y la puesta del sol en el día, del paso del sol por el cénit;
- c la salida y la puesta del sol en el día, del paso del sol por su anti-cénit.

Estos fenómenos, importantes principalmente porque se relacionan con los períodos críticos en los ciclos agrícolas y rituales, eran de primordial importancia en la astronomía y calendario incaicos, y aún tienen uso provechoso [...] entre las poblaciones quechua-parlantes en el departamento de Cuzco.¹⁸

Martin Nilsen describió, en términos generales, cómo evoluciona la medición del tiempo según una sociedad primitiva se transforma en una más compleja. La medición del tiempo primitiva es concreta, sus unidades son (mayormente) discontinuas, se solapan y se suceden¹⁹. Son innumerables y sin divisiones de longitud determinada. Poco a poco, las sociedades más complejas desarrollan comprensiones más abstractas de días y años completos “unidos en círculos continuos”²⁰. Nilssen escribe:

La medición continua del tiempo no proviene del curso diario del sol –que sí es una unidad, pero no tiene subdivisiones naturales– ni tampoco del año, cuya longitud constante queda ocultada al principio por la variación de las fases naturales [...] El único fenómeno natural que desde el principio cumple con las exigencias de la medición constante es la luna.²¹

Los meses lunares tienen períodos continuos, pero limitados, de longitud fija, con una subdivisión natural en partes de igual longitud (días). Al principio se les pone el nombre de sucesos estacionales coincidentes, como ya hemos señalado, “pero esto no estaba exento de confusión, puesto que tanto las estaciones como los meses fluctúan con referencia a su posición en el año solar y las estaciones no tienen límites de longitud y duración, ni, aún menos, cubren los meses”.²²

Solo con los recursos teóricos y de observación de una clase sacerdotal de una civilización se puede afrontar bien el problema de encajar los meses lunares dentro del año solar, como era el caso de la andina. La diferencia entre el calendario yagua, típico de la cultura amazónica, y los calendarios andinos precolombinos, representa una forma clásica de distinción entre una conceptualización primitiva y concreta y una abstracta (y particularmente sofisticada). La pregunta que nos interesa es si podemos discernir hasta qué punto las formas específicas de cálculo concreto y abstracto, característico del Amazonas y los Andes, respectivamente, comparten las mismas nociones míticas o usan los mismos fenómenos naturales como refe-

18. Gary URTON y Anthony F. AVENI: “Archaeoastronomical Fieldwork on the coast of Peru, *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics* (New York Academy of Sciences, 1982), p. 22.

19. Ver Martin P. NILSSEN: *Primitive Time-Reckoning* (Oxford University Press, 1920), cap. xv.

20. *Ibíd.*: p. 357.

21. *Ibíd.*: p. 359.

22. *Ibíd.*: p. 360.

rencia –aparte de lo que podríamos esperar por la existencia de un contexto hemisférico común.

Peter Furst ha indicado que las características básicas de la cultura de la selva tropical estaban establecidas al menos antes del 3000 a.C., y que éstas incluían el factor central de las visiones del chamán, producidas por alucinógenos. “Para la mitología tukano”, escribe, “los orígenes de *yajé* son inseparables de los orígenes de la sociedad porque se dice que apareció en forma humana después de que el masculino Sol hubiera fertilizado a la femenina Tierra con el rayo fálico y las primeras gotas de semen se convirtieran en las primeras personas. Entre ellas estaba Madre *Yajé* [...]”²³.

La cercanía de esta imagen al mito andino nos la explica Zellia Nutall y a ella se refiere Luis E. Valcárcel:

[...] el tiempo entre los días equinocciales en el Lago Titicaca se corresponde con el período de gestación humana, esto es, nueve meses. En el mito, el Sol desciende a vivir entre los hombres y fecunda a una mujer o varias mujeres, que dan a luz a sus descendientes para que su divino esposo vuelva.²⁴

El *yajé* o *ayahuasca* en muchas culturas amazónicas está considerado como un microcosmos del proceso creativo, “homologando lo personal con lo universal”, por usar una frase de Joseph Campbell²⁵. Los tukano piensan el *yajé* en un recipiente, como una gestación dentro del vientre de la madre: el participante en un ritual del *yajé* puede volver al útero por una vagina pintada en la base de la vasija, para “ver” las deidades tribales y la creación del universo y la humanidad²⁶. Para los campa, la planta de la ayahuasca es una “mujer espiritual” del chamán²⁷. Es tentador ver una continuidad y una transformación de esto en la creencia andina de que la *chicha* simboliza el poder generativo del sol. Igual que el sol hace posible que el maíz crezca, también el maíz creativamente se transforma en chicha (con la ayuda de la saliva de las mujeres, en los tiempos incas y como aún se hace en la región amazónica). Beber chicha en un festival equivale a entrar en y afirmar los procesos creativos de los órdenes cósmico y social²⁸. ¿No era el tipo festivo de la danza y la bebida de la chicha, descritas por Gerardo Reichel-Dolmatoff²⁹ para los desana en el momento del recibimiento de alimentos del sol fertilizador, aún quizás vivas en el festival inca del sol?³⁰ Existen las mismas resonancias entre

23. Peter T. FURST: *Alucinógenos y cultura* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980), p. 93.

24. *Handbook of South American Indians*, vol. 2, p. 472.

25. J. CAMPBELL: ob. cit., p. 64.

26. P. FURST: ob. cit., p. 94-7.

27. Gerald WEISS: ob. cit., p. 204.

28. *Handbook of South American Indians*, vol. 5, pp. 544-5.

29. Gerardo REICHEL-DOLMATOFF: ob. cit., p. 241.

30. Alfred MÉTRAUX: ob. cit., p. 241.

el Amazonas y los Andes con respecto a la Vía Láctea³¹. La Vía Láctea fertilizó primero al Sol, y la primera Madre surgió de un río, seguida por la primera pareja humana y los prototipos de los animales y las plantas. En la creencia andina precolombina Viracocha creó el Sol y las primeras personas surgieron de los lagos y los ríos³². Para los campesinos y andinos contemporáneos³³ la Vía Láctea es un río en el cielo. Las relaciones entre la Vía Láctea, los ríos, el nacimiento, la muerte y el renacimiento en los Andes de los tiempos incas las resume Carolyn Jongeward:

Un camino recorrido por los sacerdotes desde Cuzco era más que un peregrinaje terrestre. El viaje ritual anual hasta La Raya a lo largo del río Vilcanota implicaba algo más que una renovación del Sol y el Inca. Era una reconstrucción de la creación del universo por Viracocha. El viaje equivalía a un paseo por la Vía Láctea hasta el punto de origen del universo. El río se percibía como un espejo de la Vía Láctea.

El río es un símbolo fundamental del tiempo. Al fluir montaña abajo desde su nacimiento, se lleva consigo parte del cuerpo de la montaña, y al hacer esto, simbólicamente se lleva la historia y la experiencia transitoria del pueblo de la montaña. En este sentido, el río representa el tiempo lineal. Pero el río también tiene una naturaleza restauradora por su continua conexión con *uma pacha* —el tiempo y lugar originales de los que empieza toda la vida y a los que toda la vida retorna. El pueblo Kaatan dice que los muertos viajan por medio de un río subterráneo y son devueltos al lugar de los orígenes en el lago de la cima de la montaña. Y los Misminay dicen que el sol sigue un río subterráneo desde su punto de puesta hasta su punto de salida.³⁴

La idea de que la mitología andina que trata del Creador del Sol es una transformación de una más compleja, del tipo encontrado en el Amazonas, queda implícita en el comentario de Métraux:

Podemos suponer que [...] el Héroe Cultural original de los Quechua o de algunos otros pueblos andinos [...], en el curso del tiempo y a través de las especulaciones de los sacerdotes, era elevado a la posición de Suprema Deidad, superior a todos los otros dioses, incluso el Dios Sol.³⁵

31. P. FURST: ob. cit., p. 95.

32. Jeannette SHERBONDY: "El regadío, los lagos y los mitos de origen", *Allpanchis* (Cuzco), vol. XVII, N° 20.

33. G. WEISS: ob. cit., p. 191.

34. Carolyn JONGEWAARD: "Woven Time in Andean Textiles", artículo para el coloquio sobre "Andean Indigenous Cultures Today", Centre for Latin American Linguistic Studies, St. Andrew's, abril 1986, p. 14.

35. *Handbook of South American Indians*, vol. 5, pp. 559-60.

