



Ritualidad en Huarochirí: Humanidad y naturaleza en la laguna de los Allauca

[Ensayo presentado en el XXVI Coloquio de Estudiantes de Literatura de PUCP, 2021]

MARÍA VICTORIA RIVAS KANELOS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Todo mito es un testimonio de la cosmovisión, cultura y tradiciones de sociedades que, hasta el día de hoy, pueden encontrar una forma de reactualizarse. En la actualidad, con el desastre medioambiental que se vive, resulta de suma importancia

volver a revisar lo que nuestros antepasados tienen que decirnos. Es por ello importante voltear nuestra mirada a la sabiduría del ayer que se encuentra, aún presente, en los mitos.

En este contexto el *Manuscrito de Huarochirí* ha ido cobrando cada vez más relevancia en los últimos

años. Los mitos que lo componen constituyen un testimonio histórico de la tradición oral andina del siglo XVII, recopilados por un autor anónimo y recogidos por el presbítero Francisco de Ávila. Si tenemos en cuenta su carrera como extirpador de idolatrías se puede notar una visión católica

algo sesgada e incriminatoria, por lo que resulta justo cuestionarse en qué medida el registro está apegado a este sesgo religioso y qué medida corresponde a una muestra histórica de los cambios sufridos debido al ingreso progresivo del catolicismo dentro de la cosmovisión indígena. Aun así, manipulado o no, es un registro que responde a una realidad histórica importante de revisar.

Al considerar la relación que el *Manuscrito* establece entre los antiguos habitantes de Huarochirí y su entorno natural, el presente estudio realiza un análisis de enfoque eco y mitocrítico del mito de la laguna de los Allauca. Es en este sentido que los elementos míticos y la lectura eco-crítica del relato (revisando el rol que desempeña el entorno dentro del sentido global del texto) ayudarán a entender cómo es que los espacios y acciones de los personajes permiten reconstruir este mito que da testimonio de la cultura quechua del sector de Huarochirí, centrándonos de manera particular en la importancia del agua dentro de la configuración social y la reactualización mítica que tiene lugar gracias al ritual.

Teniendo también en cuenta la cantidad de traducciones del quechua al español, he decidido trabajar con el texto de José María Arguedas (1966), por ser el más conocido y revisado; y el de Gerald Taylor (2008 [1980]), por ser considerado por la Academia como el más apegado al sentido original en cuanto a traducción. Resulta

pertinente considerar ambas versiones, pues presentan ciertas diferencias que cambian la interpretación que se le puede dar al mito en cuestión.

1. REPRESENTACIÓN DE LA LAGUNA, MANANTIAL Y SITIOS DE RIEGO

convencerla para que se aparte, sus hijos fueron y dirigieron (de acuerdo a Arguedas) o echaron (de acuerdo a Taylor) el agua del manantial a una laguna pequeña que se encontraba algo más abajo. Luego de esto, se transformaron en las grandes piedras que hoy en día están en mitad de ambas lagunas. Anchicara y Huayllama “pecan” y deciden quedarse en aquel lugar para siempre, convirtiéndose también en una gran piedra en el manantial. Gracias a estas intervenciones, el agua pudo llegar a los respectivos lugares.

Establecido lo anterior, en el capítulo 30 tenemos identificados tres espacios: el manantial Puruy (o Porui de acuerdo a Taylor), la laguna Lliuya (la cual está formada de dos lagunas pequeñas llamadas Lliuyacocha y Tutacocha) y el sector de Surco. En el primer y segundo espacio se desarrolla el mito y el ritual, mientras que el tercero solo es nombrado como el sitio de origen de Huayllama. Por tanto, me centraré solo en los dos primeros.

El manantial Puruy es, en este caso, la fuente de agua del ayllu de Anchicara. Aquí debemos tener en cuenta la primera interpretación realizada por Gómez de la Torre (2018): Los espacios descritos en este capítulo remiten a un pasado mítico natural en el que la falta de agua es un problema. Este recurso, como elemento vital, es de suma importancia para la supervivencia humana, animal, vegetal, y su escasez implica un desequilibrio.

*Dioses y Hombres
de Huarochirí
Narración quechua
recogida por Francisco
de Avila (¿1598?) = Edición
bilingüe = Traducción castellana
de José María Arguedas = Es-
tudio biobibliográfico de Pierre
Duvols = Lima, Perú = 1966*

Dioses y hombres de Huarochirí. Traducción de José María Arguedas.

El mito nos habla sobre un hombre llamado Anchicara, quien se encontraba cerca de un manantial cuya agua iba a las chacras de los Allauca (su ayllu). Un día, mientras lo cuidaba, se topó con una bella mujer llamada Huayllama. Esta mujer, al verlo, le increpa por estar llevándose todo este recurso natural, luego se sienta en el ojo del manantial impidiendo su paso. Mientras Anchicara intenta

El manantial Puruy parece ser la única vertiente cercana, lo que lo hace aún más importante dentro de las necesidades de supervivencia de la gente y sus cosechas. En el caso de la laguna Lliuya, ubicada un poco más abajo que el manantial, pareciera no ser un lugar al que le llegue suficiente agua, al menos no para mantener al ayllu que allí se encuentra. Es por ello que el rol de los hijos de Anchicara, quienes hacen correr el agua hasta las lagunas, es clave y digno de ser recordado.

En este punto cabe destacar que, desde una mirada mítica, el ser humano entiende que su entorno se compone de espacios heterogéneos, algunos de los cuales son profanos, cotidianos y otros sagrados, pues hubo una manifestación o evento que transfigura su significado (Eliade 1981). En el caso del manantial Puruy y las lagunas Lliuyacocha y Tutacocha, lo sagrado se manifestó a partir de la metamorfosis de humano a piedra, metamorfosis que permitió la llegada de agua suficiente para la vida del ayllu. Ante tal hecho, ambos sitios quedan marcados por su simbolismo mítico, por lo que deben ser respetados, venerados y recordados.

La naturaleza, asimismo, se encuentra cargada de valor religioso. No solo por ser creación de lo sagrado, sino por ser también una manifestación del mismo. Es en ese sentido que “para el hombre religioso, lo *sobrenatural* está indisolublemente ligado a lo *natural*, que la naturaleza expresa siempre algo que la trasciende” (Eliade 1981: 71) (Cursivas mías). En el mito no se veneran a las piedras ni al manantial ni a la laguna por el simple hecho de existir: se les veneran porque la sacralidad está manifestada a través de esa materialidad.

Es así como dos elementos

naturales resultan claves: el agua y la piedra. El agua, por un lado, corresponde al objetivo principal del argumento del mito, puesto que es lo que los seres humanos aspiran a conseguir (como medio de supervivencia). Las piedras, por otro lado, corresponderían al medio para conseguir este objetivo ya sea de manera literal (la metamorfosis) o metafórica (simbolizando a los seres humanos como guías que indican hacia donde debe dirigirse). El agua adquiere un rol pasivo mientras que la piedra, en tanto refiere a lo humano, se convierte en un agente activo.

El mito responde, entonces, a una solución que el ser humano realiza para “dominar” la naturaleza. Pero esta “dominación” trae sus consecuencias, ya que debe existir un intercambio equivalente. Anchicara, sus hijos y Huayllama son convertidos en piedra, y si bien se omite lo que piensan los hijos respecto de esta idea, la metamorfosis de Anchicara y Huayllama se explicita como una decisión consciente. El ritual posterior responde a la retribución que se hace tanto a los humanos que se sacrificaron como a la laguna por proveer de la fuente de vida. Es así como naturaleza y humanidad se encuentran en una relación orgánica que fluye a partir de la retribución.

Por supuesto, parte de esta retribución se encuentra marcada por el ritual. Quienes lo realizan son los huacasas de Allauca, que adoran no solo a las piedras de las lagunas y al manantial (por ser los ancestros que les permitieron tener agua), sino que, además, se trata con respeto y reverencia a la misma laguna. Reflejo de esto es el siguiente pasaje: “Volvían, enseguida, a la laguna, después de haber saludado a Anchicara, y adoraban a los hijos de éste, en la misma laguna Lliuya Tutacocha,

y a la propia laguna también la adoraban” (Arguedas 1966: 92). La adoración a las piedras se da porque se entiende que son Anchicara y sus hijos. Lo relevante es la mención de que la misma laguna, por sí sola, es digna y motivo de adoración. Esto se sustenta desde la cosmovisión andina, según la cual todo ser, objeto, paisaje, tiene vida y la otorga.

Desde un enfoque eco-crítico, la naturaleza es representada en este mito en oposición y complemento del ser humano. Las personas necesitan del agua (recurso natural) para poder vivir y mantener sus tierras, pero no pueden explotar ni obligar al espacio natural a actuar de manera diferente a la establecida pues eso implicaría un desequilibrio. Los hijos de Anchicara se sacrifican para que su ayllu tenga agua, al igual que Anchicara y Huayllama, todos adoptan la posición de ofrenda y su metamorfosis se relata como un privilegio, no un castigo, pues su intervención ayuda a mantener el equilibrio cósmico (Pineda 2018: 85). Es así como el ser humano consigue dominar el entorno a su favor desde la retribución, y no desde la destrucción.

2. SERES HUMANOS: ENCARNACIONES DE LO SAGRADO Y LO PROFANO

Los personajes que participan de manera activa en el mito son tres: Anchicara, Huayllama y los hijos de Anchicara (entendiéndolos a partir de ahora como un solo personaje, pues sus acciones son realizadas de manera conjunta). El final de los tres es convertirse en piedras que se quedarán en el manantial y la laguna para siempre.

A diferencia de la tradición bíblica occidental en la que la

petrificación se concibe desde la sanción divina, en el caso del *Manuscrito* tenemos diferentes mitos que también aplican la conversión a piedra desde una sanción pero que, en este caso, no necesariamente es negativa. De acuerdo con el análisis realizado por Celia Rubina, este mito en particular corresponde a una “sanción positiva reflexiva” (1992: 75), es decir, los sujetos se encuentran de acuerdo con la decisión de convertir su ser en piedra. En este mismo punto, la autora señala que todos los mitos del *Manuscrito* con este tipo de sanción (incluido este) son precedidos por la unión sexual de los participantes (en una relación hombre-mujer). Tanto Anchicara como Huayllama son convertidos en piedra después de que los hijos del primero consiguen hacer llegar el agua a las chacras. Su sacrificio último implicaría la necesidad de la unión entre opuestos complementarios para que se reestablezca el equilibrio. De esta manera, mientras que en Occidente tanto la petrificación como el sexo se conciben desde el castigo y el pecado, este mito nos lo presenta desde la retribución y el equilibrio con las fuerzas naturales.

Ahora bien, las variaciones entre ambas traducciones respecto de las acciones realizadas por estos tres personajes son importantes de tener en cuenta. En el caso de Anchicara, la traducción de Arguedas dice: “Este Anchicara estaba siempre junto a un manantial que se llamaba Puruy;

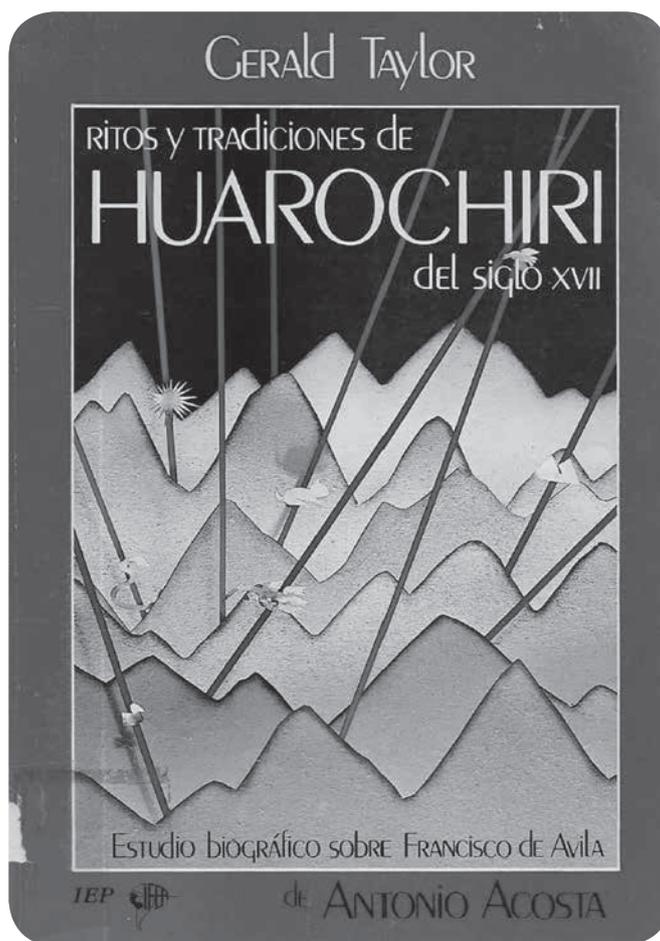
cuidaba el agua a fin de que fuera a las chacras de los Allauca” (1966: 91), mientras que en la traducción de Taylor: “Anchicara vino a sentarse en un manantial llamado Porui desde donde conducía el agua destinada a las chacras de los allauca” (2008: 127). En la primera versión Anchicara cuida el agua del manantial, y, aunque

versión pues no excluye esta posibilidad (el “cuidaba” abre muchas posibilidades respecto a cómo lo hace, y la versión de Taylor brindaría una respuesta a esa duda).

Otra diferencia entre las traducciones está en las marcas temporales y referencias al tiempo. Mientras en la primera se dice que Anchicara siempre se encontraba en este manantial, la segunda es más imprecisa al respecto ya que solo menciona que “vino a sentarse”. No se estipula si es la primera vez o si se trata de una acción reiterativa. Gracias a la unión de ambas versiones nos podemos hacer una idea de su modo de actuar: Si tenemos en cuenta a Arguedas, se puede inferir que Anchicara siempre iba al manantial a cuidar el agua, y el relato de Taylor se posicionaría en uno de los tantos momentos en los cuales se dirigía a cumplir su cometido.

Aún con estas imprecisiones, el mito en ambos casos mantiene su sentido principal (el de tener a Anchicara como cuidador del agua que llega a las chacras de su ayllu). Sin embargo, resulta relevante

señalar estas diferencias pues solo en la segunda traducción tenemos certeza de que Anchicara se sienta en el manantial para guiar el agua, mientras que en el caso de Huayllama ambas versiones afirman que se sienta en el manantial pero, al contrario de Anchicara, lo hace para impedir el paso del agua, no conducirlo. Mientras Anchicara tiene la posición de vigilante y cuidador, Huayllama irrumpe en el espacio



Ritos y tradiciones de Huarochiri. Traducción de Gerald Taylor.

no se explicita de qué forma lo hace, podríamos suponer que se encuentra vigilando la corriente. En la segunda versión él se sienta en este manantial, conduciendo así el agua para las chacras de su ayllu. Con esta anotación podríamos asumir que una manera de conducir el agua es sentándose en la fuente de su proveniencia, de manera que la versión de Arguedas también podría contemplar esta segunda

para exigir que se le brinde lo que le corresponde a ella y a su gente. Si tenemos en cuenta la versión de Taylor, la acción de sentarse de Anchicara permite el paso del agua mientras que la acción de sentarse en Huayllama es lo contrario, ya que lo obstruye. El mismo acto genera un efecto contrario, ambos son complementarios.

Es así como Huayllama vendría a representar el conflicto narrativo del mito. Su aparición será clave, pues desencadena los eventos siguientes a la vez que deja patente una necesidad: la de cuidar y administrar bien el agua al tratarse de un recurso natural escaso que no llega a todos los lugares donde se le necesita (Gómez de la Torre 2018: 156). Luego de increpar a Anchicara por llevarse toda el agua y sentarse para impedir su paso, ni las palabras amables del hombre son capaces de hacerla ceder en su convicción. Es necesaria la intervención de terceros para que el agua logre volver a ser conducida a las chacras de los Allauca.

Los hijos de Anchicara, al ser testigos de esta discusión entre su padre y la mujer de Surco, deciden llevar el agua del manantial a las lagunas que se encuentran más abajo. En este punto también hay ciertas diferencias de traducción, marcadas en el uso de verbos. Arguedas traduce que el agua fue “desviada” (con lo cual podemos teorizar la creación de una amuna o regadío) mientras que Taylor señala que fue “echada”. La diferencia entre ambas acciones radica en que la primera responde a una solución apegada a su cultura. Las amunas resultan importantes para llegar a los sitios de riego y así permitir la subsistencia del ayllu. La desviación en forma de amuna es una acción más apegada a la realidad del pueblo

quechua de Huarochirí. La acción de “echar” el agua que propone Taylor en su traducción es más bien imprecisa, ya que no explicita de qué modo se logró trasladar. Puede que implícitamente se señale un tipo de desviación, pero es una interpretación que se puede asumir considerando la traducción de Arguedas. De todos modos, la posible creación de una amuna deja patente la identidad cultural tanto de los hijos de Anchicara como de su ayllu, a la vez que justifica la acción de limpiar estas acequias cada año.

Las piedras que se mantienen en la laguna no solo permiten que el agua fluya hacia las chacras, sino que también son testimonio de esta acción benefactora. La retribución que el cosmos les hace a los hijos está dada por su metamorfosis, puesto que gracias a esta logran alcanzar la eternidad.

No obstante, los personajes del mito no son los únicos que deben realizar un sacrificio para mantener el equilibrio. Gracias a ellos las futuras generaciones obtienen los recursos con los que cuentan actualmente, por lo que se hace necesario establecer un ritual en conmemoración, retribución y reactualización de este hecho: se conmemora el mito mediante las prácticas establecidas al finalizar el relato mítico (soplando la superficie del agua, haciendo sonar las antaras, saludando a las piedras y lagunas), se retribuye a los seres humanos petrificados mediante el sacrificio, y se reactualiza al finalizar todas estas acciones, pues al realizar el rito repetimos las acciones de nuestros antepasados al tiempo que justificamos la existencia de estas prácticas para, finalmente, terminar con la limpieza de las acequias.

Si realizamos una mirada ecológica respecto de lo previamente

expuesto, la naturaleza es representada como una fuerza pasiva pero inseparable de la necesidad humana, manifiesta en este caso con la escasez hídrica. El espacio no puede hacer mucho para satisfacer esta necesidad, por lo que se hace necesario que los seres humanos sean quienes encuentren formas de sobrevivir con estas reglas. La naturaleza dispone, el ser humano se adapta.

En este sentido, sabemos que Anchicara, el hombre, encuentra como solución conducir el agua del manantial hacia las chacras de su ayllu para sobrevivir. La intervención de Huayllama, la mujer, manifiesta explícitamente la falta de agua de su sector por culpa de la acción de Anchicara. Ambos discuten, pero son los hijos de Anchicara quienes realizan la primera intervención significativa al desviar el curso del agua y entregar su humanidad para mantener el equilibrio del cosmos. Finalmente, ambas fuerzas opuestas, hombre y mujer, se funden en uno solo, deciden quedarse en forma de roca. El espacio natural y los seres humanos se complementan, son parte uno de otro. Al petrificarse alcanzan la eternidad a la vez que se integran al medio.

Lo sobrenatural se encuentra en conexión con lo natural, por ello la naturaleza es vista con respeto. En el caso de los mitos recopilados en el *Manuscrito*, este respeto hacia lo natural se puede complementar con las ideas de cosmos, relación y complementariedad postuladas por Depaz Toledo (2014): El cosmos se entiende desde una dimensión espacial y temporal. Las piedras son un testimonio material de algo que sucedió hace mucho tiempo, y que se sigue reactualizando a través del rito. La relación comprende que, dentro de una relación dual, debe existir un tercer elemento que

mantenga esta unión. En este caso, el agua sería el recurso que une “lo secular con lo divino” (Gómez de la Torre 2018: 288). La complementariedad implica no solo la existencia de una dualidad cósmica sino también la noción de cooperación que involucra a todos los seres que componen el cosmos. Es así como la metamorfosis de los humanos (seres profanos) a piedras (manifestación material de lo divino) representa la retribución que debe ser entregada a cambio de un bien.

Finalmente, los tres personajes que componen el mito en sí encarnarían lo profano en primera instancia, en tanto se trata de seres humanos simples, para posteriormente transformarse en una manifestación de lo sagrado al petrificarse. Esta petrificación correspondería al testimonio final de que lo relatado se trata de una historia real que debe ser recordada como tal.

3. EL RITO: NEXO ENTRE EL ESPACIO Y LAS ACCIONES HUMANAS

Al finalizar el relato como tal, en ambas traducciones (describiendo los espacios y las acciones de los personajes) se procede a explicar el rito que encuentra su sustento en este mito. En este caso nos encontramos con una “mención ritual inserta en cláusula discursiva mítica”, de acuerdo

con el estudio crítico realizado por Ballón Aguirre (1997: 306). Esto implica que se menciona el ritual como consecuencia y reactualización de este relato, por lo mismo resulta imprescindible conocer el mito para así poder justificar y entender el ritual posterior.

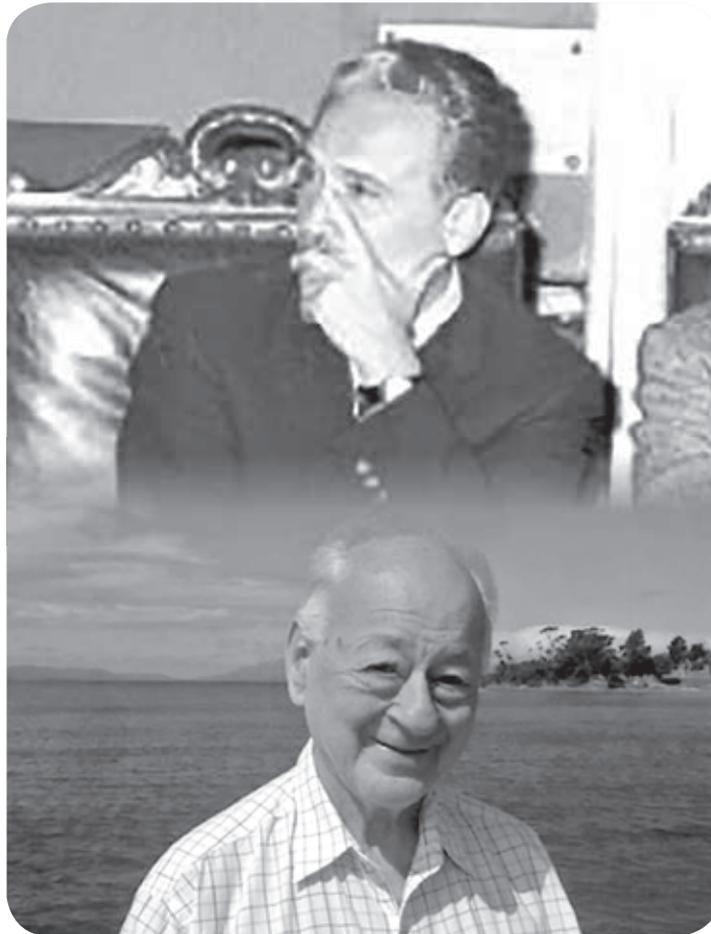
El tiempo sagrado es de suma importancia al momento de reali-

conexión con lo divino, y eso es lo que permite una reactualización.

Conocer el mito resulta de suma importancia no solo como fundamento del rito en sí, sino también para aprender el origen de las cosas, “dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen” (Eliade 1991: 9). Gracias al conocimiento del mito de

Anchicara, sabemos el origen de estas piedras y por qué llega agua a las chacras de los Allauca; sabemos que el espacio en el que podemos encontrar registro de esto es el manantial de Puruy junto con la laguna de Lliuyacocha, y la manera de hacer reaparecer este sentido mítico es mediante un ritual determinado. Al seguir los pasos de este ritual, además de repetir las acciones de los personajes míticos, se le permite al agua de estas fuentes que pueda llegar adonde se le necesita (este sentido está ligado tanto al ámbito simbólico como al práctico: con el ritual nos conectamos con lo sagrado, y con la limpieza se realiza una mantención que le permite conservarse un año más). Para que esta acción tenga sentido todos los integrantes del ayllu deben participar, dejando patente el principio de cooperación.

El rito de la limpieza de acequias se sustenta en el relato mítico, por tanto podríamos considerarlo como un nexo entre el espacio natural y las acciones humanas del relato en cuestión.



José María Arguedas y Gerald Taylor.

zar un rito. Al igual que el espacio no todo tiempo es heterogéneo, y en las sociedades arcaicas (como las nombra Eliade) el tiempo se media en base a los ritos. Las fiestas, celebraciones, rituales, correspondían a las marcas temporales e implicaban una conciencia de la existencia de un tiempo sagrado (el tiempo del ritual) y un tiempo profano (cotidianeidad). Durante el tiempo sagrado se produce una

Ya habiendo analizado cómo operan los espacios y los personajes, el ritual implicaría una síntesis entre ambas cosas al instalarse en un espacio y tiempo sagrados. Cada cultura tiene diferentes formas de poner en práctica esta reactualización ritual. En este caso tenemos una descripción bastante detallada respecto de lo que se realizaba en este ritual al que podemos separar en cuatro etapas: En primer lugar, llegan a la laguna de Lliuyacocha y comienzan una adoración soplando las antaras; en segundo lugar, se dirigen a saludar a Anchicara; en tercer lugar, regresan a la laguna para adorar a los hijos de Anchicara; en cuarto lugar, comienza la limpieza de acequias como tal.

En la primera etapa se nos señala que se realiza después de la época de lluvias, respondiendo a una necesidad de mantenimiento de estos sistemas de filtración de agua. Al llegar a la laguna de Lliuyacocha comienzan a soplar y tocar las antaras. En este punto hay variaciones en ambas versiones, puesto que en Arguedas los huacasas “tomaban el agua de la superficie de la laguna” (1966: 92), mientras que en Taylor “soplaban sus antaras produciendo remolinos en la superficie de la laguna” (2008: 127). En la primera versión el agua se toca directamente, mientras que en la segunda se mueve sin alterar su flujo.

En la segunda etapa se dirigen a saludar a Anchicara o, en este caso, a la piedra petrificada que vendrían a ser tanto él como Huayllama. En ambas traducciones solo se menciona el saludo al hombre, y la razón de esto puede corresponder a que Anchicara es el antepasado del ayllu de los Allauca, mientras que Huayllama podría considerarse como el obstáculo para el paso del agua que, al petrificarse, se fundió con el ambiente

permitiendo así el flujo. Luego de saludarlo se le deja una pequeña cantidad de coca como ofrenda.

En la tercera etapa, regresan a la laguna para adorar a los hijos de Anchicara. Arguedas traduce lo siguiente: “...después de haber saludado a Anchicara, y adoraban a los hijos de éste, en la misma laguna Lliuya Tutacocha, y a la propia laguna también la adoraban” (1966: 92), mientras que la traducción de Taylor dice: “Desde allí adoraban nuevamente a Anchicara y, luego, a sus hijos, a saber: Lliuyacocha y Tutacocha” (2008: 127). Arguedas señala que los hijos de Anchicara se encuentran dentro de la laguna (suponemos que refiriéndose a las piedras), pero Taylor da a entender que los nombres de los hijos son los de ambas lagunas. El punto señalado en la traducción de Arguedas es interesante pues se considera a las piedras y a la laguna como dos entidades separadas e, incluso, señala que a la laguna también la adoraban. Sin embargo, si nos apegamos a la traducción de Taylor, pareciera que concibe a las piedras y a las lagunas como una sola entidad, de manera que al adorar a las piedras también se está adorando a la laguna. Ambas interpretaciones darían lugar a una misma conclusión: la visión de lo natural dentro de la cosmovisión andina concibe a los seres humanos como complemento de la naturaleza, al punto que dentro de su fusión con la misma tanto las piedras-humanos como la laguna en sí se vuelven dignos de ser venerados. No habría mayor diferenciación: Humano, piedra y laguna se vuelven partes de una misma unidad.

La cuarta y última etapa del rito es la más importante: la limpieza de las acequias. Esta etapa vendría a culminar todos los pasos simbólicos en los cuales se

reactualizan las acciones de sus antepasados. Al final de la retribución comienza el mantenimiento para que las amunas puedan seguir conduciendo el agua hacia sus chacras por un año más. Es por ello que el sistema de riego de las comunidades andinas de Huarochirí responde a un hecho socioeconómico a la vez que cultural. Por un lado, este sistema atraviesa gran parte del territorio andino como un método de riego eficaz. Por el otro, desde una visión simbólica, el sistema trae consigo la importancia de lo ritual y lo divino convergiendo en este método de producción.

La realización de este rito con todas sus etapas es responsabilidad de todos quienes se benefician del agua de la laguna de Lliuyacocha y del manantial de Puruy. Esto responde al sentido de colaboración presente en la cosmovisión andina y que se ejemplifica en el mismo mito: no podemos recibir algo sin entregar algo a cambio:

En tanto sea la comunidad campesina la que realice estos trabajos, el agua estará disponible comunalmente y, por tanto, es necesario que los comuneros participen en las faenas y festividades relativas a la limpieza y mantenimiento de las amunas y las acequias (Gómez de la Torre 2018: 163)

Este sentido de la comunidad, en el que todos colaboran para así obtener beneficios, es parte de una cosmovisión que ve la naturaleza desde una relación armónica con el ser humano, en la cual podemos utilizar los recursos a nuestra voluntad siempre y cuando seamos capaces de retribuirlo sin alterar el equilibrio. La naturaleza es el sustento del mundo, pues todos convergemos en un mismo orden.

4. CONCLUSIONES

En el capítulo 30 la naturaleza se presenta en una relación orgánica, equilibrada y complementaria con el ser humano. Este no busca irrumpir en el espacio natural más que como una salida de sobrevivencia, siendo los conflictos principales la escasez del recurso y la mala administración del mismo. Este conflicto puede arreglarse gracias a la intervención humana pero, a cambio, los humanos deben volverse uno con el espacio. De este modo se “domina” a la naturaleza a partir de un intercambio, una metamorfosis que se presenta como retribución, no como castigo. Esta transformación vendría a ser una recompensa del cosmos, mientras

que el rito correspondería a la retribución que las generaciones posteriores brindarían en honor a este hecho del pasado.

Dentro del argumento del mito, el entorno físico tiene vida. Todo lo que existe posee energía vital, y es así como los espacios en los que se desarrolla el relato y las acciones de los personajes terminan siendo dos partes dentro de una relación dual, complementaria, que se reactualiza a partir de un nexo: el rito.

Este mito y el rito que en él encuentra su sustento, dan luces de lo que podría ser una relación orgánica entre polos que desde la visión occidentalizada se toman como opuestos (naturaleza versus progreso) de la que, actualmente, podríamos aprender. El agua es

un recurso natural que necesitamos hoy en día, pero que también puede ser considerada desde nuestra relación con lo divino, en tanto la naturaleza también es manifestación de lo sagrado. La cooperación entre todos es crucial en este punto. Así como todos los miembros del ayllu de los Allauca deben ser parte del rito de la limpieza de la acequia si quieren recibir una retribución divina a cambio, todos los miembros de nuestra sociedad debemos trabajar en conjunto para brindar soluciones que ayudarían a mejorar nuestra relación con los recursos naturales que hoy escasean. Revisar lo que nuestros antepasados tienen que decirnos es un buen comienzo para ello.



Bibliografía

- Arguedas, José María
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ballón Aguirre, Enrique
1997 “Mito y rito: linderos y puentes discursivos en el *Manuscrito de Huarochirí*”, en *Anthropologica*, Vol. 15, Núm. 15. Consulta: 23 de septiembre de 2021. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1223/1180>
- Depaz Toledo, Zenón
2014 “Experiencia cósmica y cooperación en el *Manuscrito de Huarochirí*”, en *Horizonte de la ciencia*, Año 4, Núm. 7.
- Eliade, Mircea
1991 “La estructura de los mitos”, en *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor S. A.
1981 *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama: Punto Omega.
- Gómez de la Torre, Juan
2018 “Las Amunas de Huarochirí”, en *Ecos de Huarochirí*. Gonzalo Portocarrero (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pineda, Ginette
2018 *Rescatando a la Pachamama*. Tesis University of Kansas.
- Rubina, Celia
1992 “La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*”, en *Mester*, Vol. 21, Núm. 2.
- Taylor, Gerald
2008 [1980] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

