

**De lo mítico a lo humano. *Yanantin* y *masintin*
en el testimonio andino**

**From the mythical to the human. *Yanantin* and *masintin*
in the Andean testimony**

**Du mythique à l'humain. Yanantin et masintin
dans les témoignages andins**

Manuel Larrú Salazar

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
mlarrus@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-9609-6283>

Sara Viera Mendoza

Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, Perú
sara.viera.m@upch.pe
<https://orcid.org/0000-0003-4785-1817>

Resumen:

En este artículo, estudiamos cómo son las relaciones de pareja en el testimonio quechua. En la cosmovisión quechua, podemos afirmar que las relaciones tanto entre los animales, los dioses, los hombres y la naturaleza se expresan en dualidades, por correspondencia, por simetría, por analogía, por complementariedad y por reciprocidad. Se trata de un tipo de estructura cognitiva que abarca todo



<https://doi.org/10.46744/bapl.202201.003>

e-ISSN: 2708-2644

el orden cosmológico. Por eso, es factible encontrar comunidades tradicionales donde hay roles desempeñados tanto por varones como por mujeres que pueden rastrearse desde las crónicas y la mitología incaica. Recordemos a la pareja mítica Manco Cápac y Mama Ocllo. Los espacios que fundaron representan lo alto (*banan*), lo masculino (el inca), lo bajo (*burin*) y lo femenino (la coya). En el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti, también se expresa este dualismo en las figuras míticas a través de las nociones *yanantin* y *masintin*. En esa misma dimensión, también mencionaremos algunas parejas del Manuscrito de Huarochirí, tales como Kavillacá y Cuniraya o Chuquisuso y Pariacaca, cuyas performances implican un tipo de complementación, analogía y simetría, aspectos que guiarán el análisis cuando nos centremos en las relaciones sociales entre el hombre y la mujer en el testimonio quechua.

Palabras clave: mundo andino, parejas míticas, dualismo, testimonio quechua

Abstract:

In this research, we intend to study how couple relationships are in the Quechua testimony. We can assure that, in the Quechua cosmovision, the relationships between animals, gods, men and nature are expressed in dualities, by correspondence, by symmetry, by analogy, by complementarity and by reciprocity. It is a type of cognitive structure that includes the entire cosmological order. For this reason, it is possible to find traditional communities where there are roles played by both men and women that can be traced back through chronicles and Inca mythology. Consider the mythical couple Manco Capac and Mama Ocllo. The spaces they founded represent the high (*banan*), the masculine (the Inca), the low (*burin*) and the feminine (the Coya). In the cosmological drawing of Santa Cruz Pachacuti, this dualism is also expressed in mythical figures represented by the notions of *yanantin* and *masintin*. In the same dimension, we also mention some couples from *The Huarochirí Manuscript*, such as Kavillacá and Cuniraya or Chuquisuso and Pariacaca, whose performances imply a type of complementation, analogy and symmetry, aspects that will guide the analysis when we focus on the social relations between men and women in the Quechua testimony.

Key words: *yanantin*, *masintin*, mythical couples, Quechua testimony, social relations

Résumé:

Dans cette recherche nous nous proposons d'étudier les rapports de couple dans les témoignages quechuas. Nous pouvons affirmer que dans la cosmovision quechua les rapports, aussi bien entre les animaux, les dieux, les hommes et la nature, s'expriment par dualités, par correspondance, par symétrie, par analogie, par complémentarité et par réciprocité. Il s'agit d'un type de structure cognitive qui recouvre tout l'ordre cosmologique. D'où qu'il soit possible de retrouver des communautés traditionnelles où certains rôles sont remplis aussi bien par des hommes que par des femmes, rôles dont on retrouve la trace dans les chroniques et la mythologie Inca. Souvenons-nous du couple mythique de Manco Cápac et Mama Ocllo. Les espaces qu'ils ont fondé représentent le haut (*hanan*), le masculin (l'inca), le bas (*burin*), et le féminin (la Coya). Ce dualisme s'exprime aussi chez les figures mythiques du dessin cosmologique de Santa Cruz Pachacuti, à travers les notions de *yanantin* et *masintin*. Dans cette dimension aussi, nous retiendrons certains couples du *Manuscrit de Huaro Chiri*, como Kavillac et Cuniraya, ou Chuquisuso et Pariacaca, dont les performances impliquent un type de complémentation, d'analogie et de symétrie, aspects qui guideront notre analyse quand nous traiterons les rapports sociaux entre l'homme et la femme dans les témoignages quechuas.

Mots clés: *yanantin*, *masintin*, couples mythiques, témoignage quechua, rapports sociaux

Recibido: 13/03/2022 Aprobado: 21/03/2022 Publicado: 15/06/2022

1. Introducción

Los estudios sobre las relaciones de pareja en el testimonio andino no han ocupado un lugar central en los estudios sobre esta materia. Son pocos los investigadores que se han interesado en el tema desde el análisis del discurso literario, sea este mítico o testimonial. En su mayoría, las

aproximaciones a esta importante problemática se han producido desde un mirador de corte antropológico o sociológico, como los realizados por Valderrama y Escalante (1997), en «*Ser mujer: warmi kay. La mujer en la cultura andina*»; Silverblatt (1990), en *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos coloniales*; y Ortiz (1993), en *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. En la literatura, el tema ha sido mencionado en aproximaciones como la realizada por Sara Viera Mendoza en su tesis de licenciatura, que luego publicó como libro *Entre la voz y el silencio. Las Hijas de la diosa Kavillacá* (2012). Todos estos estudios son aproximaciones, pero no constituyen investigaciones que profundicen y expliquen cómo son las relaciones de pareja en el testimonio andino y si estas guardan una conexión con los roles de las parejas míticas y las divinidades del Manuscrito de Huarochirí.

2. Arquetipos míticos y simbólicos de la pareja andina

Resulta problemático definir el concepto de mito. Urbano (1993), en su compilación *Mito y simbolismo en los andes*, revisa diferentes definiciones y perspectivas sobre esta noción, como las formuladas por Cassirer, Eliade, Levi-Strauss o Kirk. Estos autores acuñan conceptos a veces muy disímiles sobre el mito, por ejemplo, la correspondencia que habría entre el mito y el ritual (Cassirer, 1993), la cual no es condición necesaria para la existencia de este tipo de relato. Urbano (1993), por su parte, propone que «los relatos [míticos] describen una situación vivencial encarnada en los gestos y palabras de los héroes, a través de la cual se proyectan tensiones sociales o peripecias acerca del hombre y de las cosas para las cuales las sociedades buscan una explicación» (p. 20). Para efectos de este artículo, asumiremos el mito como un tipo especial de relato, en la medida que sus personajes o actores son sujetos paradigmáticos, arquetípicos, que encarnan y desarrollan una forma de orientarse en la realidad, o se oponen a estos mecanismos de orientación (ética, social, económica, etc.). En tal virtud, el mito, que es atemporal, busca resolver circunstancias que parecen contradictorias en la vida cotidiana de una comunidad; por eso, este tipo de relato es asumido positivamente, como un modo de creencia, por los usuarios de su circuito de comunicación.

Antes de analizar cómo son las relaciones de pareja en los testimonios andinos contemporáneos y en los relatos sobre las divinidades de Huarochirí que se expresan en estos testimonios, consideramos importante estudiar los arquetipos femeninos y masculinos predominantes, ya que estos crean un referente que aún pervive en el imaginario social andino evidentes en los testimonios, incluso en la narrativa andina.

En relación con la pareja andina, Ortiz (1993) señala que esta ha sido descrita como una relación que funda la vida social, es decir, el rol de padre, madre, etc. Los cargos públicos, comunitarios, incluso se asumen en pareja. A su vez, Cereceda (1987) señala que la belleza y luminosidad de los textiles se debe a la relación de dualidad, de contraste y complementación. La investigadora plantea lo siguiente:

¿Qué permite a las k'isas producir ese efecto brillante, luminoso, dulcemente continuo? Precisamente el hecho de que son angostas, de que el color no cubre espacios sino listas y el ojo puede así coger la escala como un todo, unificando los colores a partir de los rasgos dominantes y llenando él mismo los vacíos que deja la arquitectura interior. La belleza de las degradaciones, en su reducción. Desnudadas de esas ilusiones ópticas, las k'isas no son más que una estructura de contraste.

sombra vs luz. (p. 102)

Salomon y Urioste (1991) nos dice que todo lo relacionado con el agua, la movilidad y la altura, así como los pares básicos oscuridad y luz, día y noche, cielo y tierra se asocian a lo masculino y lo femenino. Pero estos principios basados en determinados roles no son extraños y distintos unos de otros, más bien se complementan y establecen diferentes formas de complementariedad que se proyectan en la forma de vivir de las comunidades andinas. Rostworowski (2000), siguiendo a Tristan Platt, señala que la relación geométrica del *yanantin* (literalmente ‘con su compañero’) se origina en la simetría corporal del ser humano. Esta tiene como eje el ombligo, a partir del cual un corte horizontal divide el cuerpo en dos partes mutuamente necesarias (*saya*), mientras que una línea vertical (*suyu*) determina la simetría corporal. Por eso, considera que la unión del hombre

y la mujer es una anomalía que como resultado dará una combinación de dos elementos masculinos y dos femeninos opuestos: hombres femeninos, mujeres masculinas, hombres masculinos y mujeres femeninas. El esquema propuesto por Rostworowski es el siguiente:

Figura 1

Cuatripartición femenino/masculino



Nota. Tomado de *Estructuras andinas de poder*, por M. Rostworowski, 2000, p. 84.

En su *Historia del Tahuantinsuyu*, Rostworowski (1988) sostiene también que, en el ámbito de la composición social, las jerarquías en el mando eran duales, no solo en lo que respecta al Cusco, sino también en los curacazgos que componían al gran estado nación Inca.¹ En esta etapa de autonomía (época prehispánica), el mundo andino estaba concebido en un orden jerárquico basado en el principio de dualidad y oposición arriba-abajo (*banan-hurin*), derecha-izquierda (*icboq-allauca*), masculino-femenino. De ahí

1 Véase sobre el punto el capítulo cuarto, «La composición social en el Tahuantinsuyu», pp. 181-194.

que, en las relaciones de pareja, encontraremos la figura de la mujer fuerte, poderosa, guerrera y líder, y al mismo tiempo la mujer hogareña, dedicada a las labores domésticas, sumisa. Ambos estereotipos están presentes en la organización social, religiosa y política de la cultura andina, y que el mito de los Hermanos Ayar pone en evidencia. En este mito, figuran los dos arquetipos femeninos de la mujer andina encarnados en Mama Ocllo, mujer subordinada, hogareña y dedicada a los quehaceres domésticos; y Mama Huaco, mujer guerrera, fuerte y viril jefa de ejércitos.

Esta complementariedad de la pareja andina se evidencia en muchos aspectos de la vida cotidiana en los relatos contemporáneos. En el caso de las narraciones recogidas en el texto *Hijas de Kavillaca*, testimonio de las mujeres actuales de Huarochirí, se ratifica la relación hombre/mujer tanto en las actividades agrarias como en las tareas asignadas en las comunidades andinas, como por ejemplo la obligación de asumir cargos comunales, ya sea en los rituales o festividades, ya sea como autoridad (Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y Centro de Documentación sobre la Mujer [CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer], 2002). La persistencia de esta forma de organización social y familiar tiene claros orígenes prehispánicos, raíces que se patentizan en los mitos recogidos en las crónicas de los siglos XVI e inicios del XVII. Así, por ejemplo, el Inca Garcilaso de la Vega (1985) en sus *Comentarios reales de los Incas*, en el Cap. XVI: «La fundación del Cusco», narra cómo la pareja mítica fundadora Manco Cápac y Mama Ocllo, por orden del Sol, ocuparon respectivamente la parte alta (Hanan Cusco) y la parte baja (Hurin Cusco) no para establecer jerarquía y subordinación entre estas mitades, sino para que ambas se complementaran armónicamente, tal como lo era la pareja enviada por el padre Sol.

3. La complementariedad hombre/mujer en el testimonio y en el Manuscrito de Huarochirí

Núñez del Prado (2007) define *yanantin* como una categoría que se caracteriza por la complementariedad jerarquizada entre lo masculino y lo femenino. Asimismo, propone que *masintin* evidencia valores como la solidaridad, la identidad y la equivalencia entre hermanos del mismo sexo. Por lo tanto, ambas categorías definen la organización del mundo en

términos de oposición y complementariedad. Conviene subrayar que estas nociones se expresan en las relaciones de pareja, tanto en los relatos míticos como en el testimonio andino a través de, por ejemplo, la reciprocidad. Por su parte, Perroud y Chouvenc (1969), en su *Diccionario Castellano Kechwa / Kechwa Castellano*, definen *masintin* como «ambos, la pareja» (p. 107).

En *Dioses y hombres de Huarochirí*², traducido por Arguedas (1966), un mito que establece un primer rol femenino es el denominado «Vida de Cuniraya Viracocha» (Cap. II). A grandes rasgos, se relata cómo Cuniraya llega a Huarochirí y enseña a los hombres las actividades relacionadas con la agricultura: a hacer andenes, a regar con eficacia (Arguedas, 1966). Su aspecto inicial, sin embargo, es el de un pobre piojoso. Kavillaca es una huaca hermosa, deseada por los demás huacas, a quienes ella rechaza. Cuniraya, engañador, convertido en pájaro, deposita su esperma en un fruto de lúcumá que ella come y, luego, queda encinta. Sin saber quién es el padre, ella convoca a todos los huacas para que reconozcan a la hija. La niña va directamente donde Cuniraya. Kavillaca —al ver que todos los huacas se burlaban, pues había engendrado una hija de uno muy pobre y piojoso— toma a su niña, huye y se lanza al mar de Pachacamac, donde madre e hija se petrifican en forma de isla. Por otro lado, Cuniraya se convierte en un huaca muy poderoso y, mientras va haciendo relampaguear su traje de oro, la persigue. En el camino, va otorgando dones a los animales que le dan buenas noticias sobre el paradero de Kavillaca o maldiciéndolos. Cuando llega a Pachacamac, arroja al mar los peces que criaba Urpayhuachac, mujer del dios Pachacamac, y logra poblarlo. Después, al pretender violar a una hija de Urpayhuachac, esta se vuelve paloma y puebla la costa de aves marinas. Por fin, Cuniraya retorna a Huarochirí sin que Urpayhuachac logre derrotarlo ni este a la diosa costeña.

El mito es de tipo cosmogónico: la acción de Cuniraya transforma la realidad, estableciendo un nuevo orden. Así, esta divinidad está relacionada

2 La recopilación del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila se conoce como *Dioses y hombres de Huarochirí* o Manuscrito de Huarochirí (MH). En este artículo, apelaremos a la primera denominación porque hemos empleado la recopilación traducida por José María Arguedas.

con la agricultura y la fertilidad. Fertiliza a Kavillacá, puebla el mar de peces y genera aves marinas. Además, posee una función dadora, pues reparte funciones a los animales en relación con su utilidad o no para los hombres. A su vez, Kavillacá es la diosa deseada por todos, pero los huacas son incapaces de establecer una conjunción con su objeto de deseo, salvo Cuniraya, quien mediante un ardid sí logra engendrar una niña con ella. Esta diosa vive al pie de una laguna: Anchicocha. Al analizar su morada y su nombre, el rol de Kavillacá se transparenta. La voz *anchiy* significa ‘gemir, suspirar’; el vocablo *qocha*, ‘laguna’; y *qaqiy*, ‘mustio, marchito, seco’. Su nombre y el lugar de su morada connotan el deseo de ser fertilizada, deseo no cumplido por la incompetencia de los poderosos huacas, cuyo rol se asocia con la infertilidad.

Cuniraya es la divinidad que fertiliza lo que toca o designa. Su tránsito es de este a oeste. Al inicio (amanecer) es pobre, pero poderoso. Al ser identificado como el padre de la hija de Kavillacá, hace relampaguear su traje de oro (mediodía), y al llegar a la costa, al mar, no vence ni es vencido por Urpayhuachac (atardecer). El rol de Cuniraya, así como sus estados de transformación, lo identifican con el sol; y al igual que el sol, Cuniraya fertiliza, pero no de forma directa, sino de manera indirecta. Establece un nuevo presente asociado con la agricultura. El par complementario de esta divinidad de tiempos fuertes es Kavillacá, que desde luego representa a la Pachamama (la tierra). El mito determina la profunda necesidad de que ella esté en la Costa transformada en isla (representación metonímica de la Pachamama): es la deseada por el más poderoso, deseo que lo obliga a buscarla diariamente determinando el tránsito del sol. Su calidad de divinidad está conectada con el agrocentrismo andino.

Urpayhuachac, al igual que los demás huacas, es divinidad del pasado, que se caracteriza por la ausencia de reciprocidad y complementación. Ella domina la *saya Hurin*; mientras que Cuniraya, la *saya Hanan*. El triunfo de uno sobre otro implicaría una catástrofe cósmica. De allí que no hay triunfo de ninguno, más bien se mantiene el equilibrio en la dualidad (*saya*), estando el pasado subsumido en una nueva realidad, que inaugura este dios solar. Es por este motivo que el presente, en la cosmovisión andina, contiene todos los tiempos.

¿Qué roles masculino y femenino detectamos en este mito cosmológico? ¿Qué tipos actanciales se establecen? ¿A qué contradicción de la realidad responde? ¿Es factible asumir que, como relato paradigmático y modélico, este mito se proyecta en la vida cotidiana? El rol masculino principal se asocia con la dinámica para generar fertilidad. Cuniraya es activo, obrador, astuto (*munayniyuq*), enseña para que la tierra entregue todo su ser (es un *pachayachachiq*). Por otra parte, el rol femenino principal (Kavillacaca) se asocia con el agua (vive al pie de una laguna, su estado final petrificado es vivir en un gran lago, *hatuncocha* ‘el mar’). Lo femenino se relaciona con el deseo de fertilidad y reproducción; por ello, inaugura una nueva realidad, que solo es posible porque hay reciprocidad entre ambos actores. Este tipo de intercambio es claramente asimétrico, como la asimetría que existe al comparar los cuerpos masculino y femenino. Precisamente, esa diferencia es la que hace posible la conjunción y la renovación, que el mito pone en evidencia.

Los roles actanciales principales lo establecen los protagonistas del relato. Sin embargo, hay otros dos personajes: los huacas (masculinos) y Urpayhuacha (femenino). Un aspecto común que determina sus roles es que son entidades que no hacen reciprocidad con aquello que los distingue: la riqueza (los huacas) y la abundancia (peces), Urpayhuachac. Ambos sujetos actanciales se caracterizan por quebrar la norma ética básica en la comunidad andina: la reciprocidad; por ello, pertenecen a un mundo no cultural, no organizado, a la oscuridad del pasado.

Según el análisis realizado, encontramos que, en el nivel *saya* (*hanan y hurin*), tenemos lo masculino y lo femenino complementando entre sí. En el nivel *suyu*, al contrario, hallamos a lo masculino positivo (Cuniraya) y lo masculino negativo (los huacas). Asimismo, en el ámbito femenino, Kavillacaca corresponde a lo fértil, mientras que Urpayhuachac al pasado improductivo. Roles masculino y femenino son complejos, su complementariedad está regida por los principios éticos que articulan al grupo.

¿Qué contradicción lógica o qué problema de la realidad cotidiana resuelve el mito? En una cultura regida por la lógica de la oralidad, esto es, por la experiencia sensible y concreta, no por leyes abstractas —lógica

que se basa, entre otros principios, por el desplazamiento metonímico—, es evidente que la actuación tanto de *Cuniraya* como de Kavillaca sintetiza la extrañeza del proceso de fertilización. ¿Cómo y por qué la ausencia de la luz solar genera lo mustio, lo seco y significa, por lo tanto, carencia? ¿De qué manera interviene el sol en el desarrollo de la agricultura? ¿Por qué su tránsito cotidiano de este a oeste? ¿Qué lo explica? Por responder justamente a cuestiones concretas, el mito se propone como un relato sagrado. La reflexión sobre cómo se proyecta este mito en la realidad campesina actual lo señalaremos más adelante, luego de estudiar el siguiente relato contemporáneo.

Del libro *Hijas de Kavillaca*, se ha extraído el relato titulado «Mamá Capyama³ y Pedro Batán» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002), que fue contado por Flora, Severina, Estela y Lucía, de modo que tenemos cuatro variantes que serán identificadas con las letras C1 (Mamá Capiama y Pedro Batán, contado por Estela, de 19 años, San Damián), C2 (Mamá Capiama y Pedro Batán, contado por Flora, de 37 años, San Damián), C3 (Mamá Capiama y Pedro Batán, contado por Lucía, de 15 años, San Damián) y C4 (María Capiana y Pedro Batán, contado por Severina, de 66 años, San Damián). Nos centraremos en la relación femenino-masculino, pero también se evidenciará cómo, a pesar del tiempo transcurrido, sigue vigente todavía la relación de las míticas parejas andinas del Manuscrito de Huarochirí. Para explicar este relato, es necesario conectarlo con el mito de Collquiri y Capyama, y con otros relatos andinos para extraer los elementos simbólicos comunes entre uno y otro que permitan su mejor comprensión.

En *Dioses y hombres de Huarochirí*, también se narra de qué manera Collquiri, con la ayuda de Cuniraya, logra encontrarse con la hermosa Capyama, luego de que enviara a un muchacho a decirle que su llama había parido. Capyama, llevando un porongo de chicha, acude gozosa y va al encuentro de la llama, pero en su lugar encuentra a Collquiri, quien

³ En *Dioses y hombres de Huarochirí*, se utiliza el nombre Capyama, pero en el libro testimonial *Hijas de Kavillaca*, Capiama y Capiana. En este artículo, respetaremos ambas voces para diferenciar los relatos contemporáneos del que es más antiguo.

transformado en pájaro revolotea sobre Capyama. Al cogerlo y ponerlo sobre su regazo, se derrama la chicha formando un manantial. El pajarillo empieza a crecer y pesar en el vientre de Capyama. Al fijarse, ella ve un hermoso joven del cual se enamora al instante. Después de dormir juntos, se van. Collquiri se la lleva a la zona de Yansacocha.

Por cuestiones de análisis, dividiremos en tres partes este texto. En la primera, se cuenta cómo Collquiri, que es un huaca de la zona yunca, sube a buscar mujer y todo lo que acaece con ella. En la segunda, se narra la negociación entre los familiares de Capyama y Collquiri para concertar el matrimonio entre ambos. Finalmente, los familiares de ella acceden después de que Collquiri ofreciera un *hucoric* o acequia subterránea. En la tercera, se narra lo que sucede con la acequia hecha por Collquiri y el descontento de los familiares de Capyama por la cantidad de agua que salía. También figura el descontento y temor de los Concha por la escasez de agua.

Ortiz (1998) nos dice que, antes de conformar una pareja, es común que se establezca el *rimanakuy*, donde son los familiares quienes se reúnen para tratar la conveniencia de la unión, ya sean estas económicas, personales, etc. Ortiz resume la conformación de la familia andina de esta forma:

1. Ambas familias se enteran por sus hijos del estado de sus vínculos y de su decisión de unirse. En pocos casos y lugares, la familia paternal tomará la iniciativa o impondrá sus preferencias matrimoniales a sus hijos. En general los padres juzgarán sobre la conveniencia o no del matrimonio; pero la decisión final no les pertenece, en principio.
2. Los padres de la novia muestran inquietud, pena, a menudo también una cierta antipatía por el pretendiente y su familia.
3. Los padres del pretendiente realizan con él una visita solemne a la casa de la joven.
4. En esta, y a menudo en sucesivas como prolongadas visitas, se liman las asperezas, se llega al acuerdo capital y a otros de diversa índole.
5. La novia se va a vivir a casa de los padres del novio. Rara vez, por conveniencias de orden económico o práctico, sucede al revés. A veces el viaje de la casa de los padres maternos a los paternos reviste la forma

ceremonial de un rapto por parte del novio (que puede ser asistido por su familia). (p. 162)

En el mito «Mamá Capyama y Pedro Batán» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002), queda clara esta negociación entre los familiares tanto de Collquiri como de Capyama. En la variante C1, el personaje central es Mamá Capiama, que se encantó luego de pasar por la laguna de Yanascocha. Luego ella encanta a Pedro Batán. En C2, Mamá Capiama era una mujer de Sunicancha que se transformó en un encanto luego de pasar por la laguna de Yanascocha. Después encantó a un huarochirano llamado Pedro Batán, que era ganadero. En C3, la informante relata que es Pedro Batán quien se encantó primero al pasar por la laguna. Luego se encantó Mamá Capiama. Ahora los dos viven en la laguna. En C4, también se cuenta la historia de una pareja que se encantó cuando pasaron cerca de la laguna en una mala hora. Ella se llamaba María Capiana y el hombre, Pedro Batán. Es preciso señalar que el término *encanto*, palabra castellana que ha adquirido semanticidad quechua, alude a cualquier objeto o sujeto hierofanizado, esto es, que se ha tornado sagrado no como una cualidad intrínseca y propia, sino como condición sacra que ha adquirido, situación que lo hace cualitativamente distinto a cualquier otro sujeto u objeto.

En todas las variantes se consignan dos personajes. En C3 y C4, las testimoniantes no hacen distinción sobre quién es más importante, mientras que, en C1 y C2, el personaje central es Capiama, ya no la figura mítica de Collquiri o de Llacsamisa. (Esta divinidad es mencionada en el Cap. 31 de *Dioses y hombres de Huarochirí*. Es el mayor de cinco hermanos y está asociado a la conquista de ayllu de Concha). A pesar de las referencias dadas acerca de los nombres y lugares, es obvio que el relato privilegia la figura de Capiama, otorgándole las connotaciones de Collquiri y Llacsamisa.

En el mito de *Dioses y hombres de Huarochirí*, Capyama es símbolo de la madre tierra —no olvidemos que Capyama es la portadora de un tambor de oro y un porongo de chicha, que al vaciarse originó un manantial— de los campos de oca y quinua, de los manantiales de Ratactupi y protectora

de la zona de Yampilla. Por su parte, Llacsamisa es el guardián en la laguna de Yansacocha y es quien efectúa la desviación del agua de esa laguna para que esta no se desborde.

Según las cuatro variantes del mito «Mamá Capyama y Pedro Batán» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002), a Capiama se le asocia con la laguna de Yansacocha. Las lagunas son lugares de transición entre el *kay pacha* y el *uku pacha*. Son un fenómeno intermedio al igual que los manantiales. Son umbrales entre el orden y el desorden, entre el caos y el cosmos. Muchas de ellas son consideradas como el efecto posterior de grandes inundaciones a causa del deterioro del orden cósmico por graves infracciones. Pero, en C1 y C2, esta vinculación con el agua obedece más a una connotación netamente femenina que a una infracción cósmica.

En C1, se menciona que Mamá Capiama siempre sale en luna llena. En el mundo andino, la luna llena es considerada como un periodo especialmente fértil (siembra, cosecha, etc.) y está asociada al lado femenino. Por otro lado, tenemos que Pedro Batán es atraído por la belleza de Mamá Capiama, pero es ella quien siente deseo y lo atrae invitándolo: «¿Me acompañas por un momento? estoy sola en la soledad, ¿me acompañas?» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 88). En C2, también encontramos este mismo motivo:

Cuando llegó a la laguna encontró a la mujer y se pusieron a conversar de todo, tanto así que ella le dijo que tenía sed, y como el hombre cargaba una cantimplora chiquitita se acercó a la laguna a sacar agua y en ese momento Pedro Batán se dio cuenta de que estaba adentro de la laguna al lado de la señora y ya no logró salir. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 89)

El elemento común en C1 y C2 es la contraposición de lo femenino y lo masculino. En este sentido, se puede interpretar que Capiama representa la fertilidad y se correlaciona con la Pachamama. Cuando en C2 se dice que «tiene sed», se entiende que ella es la tierra en estado de aridez y que está esperando la lluvia para ser fertilizada; por consiguiente, será originadora

de vida solo cuando entre en conjunción con el elemento masculino, es decir, el agua. Por otro lado, vemos que Capiama, mediante el engaño (C2) o la invitación (C1), atrae a Pedro Batán y lo atrapa en su laguna. Según lo que se cuenta en *Dioses y hombres de Huaro chirí*, regularmente, son los huacas, como Collquiri, Cuniraya o Pariacaca, quienes eligen a las doncellas más hermosas y deseadas de la localidad. Sin embargo, en las variantes analizadas, es Capiama quien atrae al varón hacia ella, poniendo de relieve su deseo sexual.

En este punto, se hace necesario relacionar a Capiama con Chaupiñamca y Chuquisuso, dos personajes del mito número 3 de *Dioses y hombres de Huaro chirí*. Chaupiñamca es símbolo de la tierra abierta que se ofrece y de la mujer que expresa abiertamente su deseo sexual hacia el varón. Otra figura femenina que posee la connotación de la tierra que se entrega es Chuquisuso, quien después de negociar con Pariacaca para que riegue sus campos, se entrega a él con el fin de convertirse en piedra al borde del acueducto. También simboliza a la Pachamama, que se ofrenda en bienestar de los otros, ejerciendo su rol de mediadora entre las divinidades y los hombres.

En C1, se menciona que Capiama aparece cuando hay luna, la cual pertenece a la noche, la oscuridad y la humedad. Por su parte, Pedro Batán, encarnado en la figura de un ganadero o pastor, se relaciona con la claridad, la mañana y lo seco por estar regido y expuesto a los rayos del sol; pero también, con los Apus, que controlan el ganado. La unión de Capiama con Pedro Batán simbólicamente representa la alianza entre el mundo de arriba (sol, lluvia, seco) y el mundo de abajo (luna, Pachamama, oscuridad). Aquí la complementariedad entre lo femenino y lo masculino está planteada en los términos opuestos de caliente (sol) y frío (luna). Ambos constituyen el régimen del día en sus dos partes: mañana (masculino) y noche (femenino). El sol, por ser caliente, es seco, opuesto a la humedad, a la estación de lluvias y al agua. Si observamos la ciclicidad del tiempo en el mundo andino, tendremos las dos épocas bien marcadas en el ciclo agrario anual: el tiempo de sequía y el tiempo de lluvias, el tiempo de escasez y el tiempo de abundancia, el tiempo de esterilidad y el tiempo de fecundidad.

Este movimiento cílico se inicia con el año agrícola, puente culminante de la época de sequía, que debe revertirse para dar paso a las lluvias. Durante este periodo, la Pachamama es intocable y es el lapso de preparación para la siembra (fecundidad). Es durante este periodo que se hacen los rituales o pagos, que tienen la condición de imprescindibles para que la Pachamama siga siendo generosa y se conserve la vida.

El culto que los pobladores le profesan a Mamá Capiama en C1, C2 y C3 es el mismo que los pobladores de Concha le profesaban a Llacsamisa. Mamá Capiama es la dispensadora del agua y, al mismo tiempo, es símbolo de la madre tierra. Al tener los atributos de un huaca, encarna la figura de Llacsamisa; por consiguiente, se convierte en un ser sagrado. No olvidemos que al Apu se le ofrenda con coca y cigarros: «En una ollita de barro le ponen su coca y su cigarro para que Mamá Capiama traiga agua para acá y desaparezca el hambre» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 102).

En *Dioses y hombres de Huarochirí*, las huacas se presentan como seres sagrados que protegían un espacio físico y cumplían roles sociales y políticos. Además, extendían su control sobre una determinada área geográfica, y eso incluía también a los seres humanos que vivían dentro de esa área. Esta inclusión de los seres humanos dentro del espacio a cargo de las huacas introduce una variable social en la conexión entre divinidad y territorio. Las huacas eran consideradas los seres protectores de una determinada comunidad humana, la que se pensaba como descendiente de su determinada huaca.

La filiación simbólica a una huaca constituía uno de los factores fundamentales de identidad étnica de un grupo. Según lo visto en C1, C2 y C4, todavía persiste este lazo entre imagen de culto e identidad cultural, cuando esta —como es el caso de mamá Capiama— se convierte en un símbolo de la comunidad. Por otra parte, la entrega del agua a los pobladores, por parte de Capiama o María Capiana en C1, C2 y C4, es también una manifestación de poder y de gracia divina. Si la existencia del agua es parte de lo que es Capiama, y esta es indesligable del entorno geográfico, más aún, es el mismo entorno geográfico, tenemos que en Yansacocha la tierra y el agua son una unidad indisoluble.

Este juego de relaciones entre laguna/ser humano pone de relieve el rol de culto que tiene Capiama, que si bien ha sido incorporado con el rasgo tradicional de la cultura propia de la región, su imagen ya no funciona como la de una huaca, sino como la de una madre, recuérdese que los pobladores le llaman mamá a Capiama: «El primero de febrero le hacen una misa en la iglesia, bajan la cruz que está a la salida de la laguna, le llevan con banda y ahí le hacen su misa, su adoración» (CMP Flora Tristán/ CENDOC-Mujer, 2002, p. 115). En este nivel, Capiama es la divinidad que cuida de los destinos de sus hijos como una madre. El establecimiento de este tipo de vínculos de parentesco simbólico con Capiama hace que su culto adquiera todas las connotaciones del culto cristiano.

A continuación, mostramos un cuadro comparativo realizado por nosotros en el que hemos tomado algunas parejas de *Dioses y hombres de Huarochirí* porque evidencian la relación femenino/masculino de los relatos analizados.

Tabla 1

Cuadro comparativo de los mitos fundantes

| «Cavillaca y Cuniraya» (MH) Mito n.º 1 | «Chuquisuso y Pariacaca» (MH) Mito n.º 2 | «Collquirí y Capyama» (MH) Mito n.º 3 | «Mamá Capiama y Pedro Batán» (HK) Leyenda |
|---|---|---|---|
| Cuniraya: Es un dios pobre con apariencia de pobre Fecunda a la mujer. Utiliza la astucia para fertilizar a Cavillaca. | Pariacaca: Deidad proveedora de agua, civilizador del mundo y constructor de obras hidráulicas. Símbolo del agua que fertiliza a la mujer y a la tierra | Collquiri: Es la figura del héroe civilizador, creador de obras hidráulicas y proveedor de agua. | Pedro Batán: Asociado al sol, el agua como elemento fertilizador, al ganado y la ingenuidad. |
| Cavillaca: Símbolo del estado femenino originario del universo. Es la pachamama que se pertenece a sí misma. | Chuquisuso: Es la madre tierra que se ofrenda para otros. También es la mediadora entre las divinidades y los hombres. | Capyama: Símbolo de la tierra, la luna y la fertilidad. | Mamá Capiama: Asociada a la luna, la pachamama, la fertilidad, la astucia y el deseo sexual por el varón y la figura paterna del Dios cristiano. |
| Relación hombre mujer: Es de complementariedad. | Relación hombre mujer: Es de complementariedad. | Relación hombre mujer: Es de complementariedad. | Relación hombre mujer: Es de complementariedad. |

| | | | |
|-------------------------|-------------------------|-------------------------|---|
| Cosmovisión: Andina. | Cosmovisión: Andina. | Cosmovisión: Andina. | Cosmovisión: Andina y occidental. |
|-------------------------|-------------------------|-------------------------|---|

La complementariedad entre lo femenino y lo masculino es evidenciada en muchos aspectos de la vida cotidiana y se ratifica en la relación hombre/mujer con las actividades agrarias y las tareas asignadas según el género. Paralelamente, los nexos encontrados en «Mamá Capiama y Pedro Batán» con las deidades femeninas de *Dioses y hombres de Huarochirí* evidencia la persistencia del sistema simbólico de la complementariedad andina y la relación de la sexualidad con el agua. Lo resaltante en los relatos, y que no necesariamente es totalmente acorde con los testimonios, es la relación de complementariedad. Sin embargo, esta relación no es simple ni inmediata. Es, por el contrario, compleja y mediata.

En la estructuración de la familia nuclear andina, lo femenino respecto a lo masculino es propio y ajeno al mismo tiempo. Es la hija, la hermana, pero también puede ser la esposa del otro. Tiene un rol mediador externo (*chaupi*) en tanto que puede establecer relaciones exogámicas con un otro diferente a lo propio de la comunidad. El otro es, a su vez, el ámbito de una interrogación. Es lo deseado en términos de que, al ocupar otro piso ecológico, puede hacer posible que el ámbito de la reciprocidad se amplíe y que, por lo tanto, la base del intercambio en bienes o en trabajo enriquezca a la familia. Es de notar, de inmediato, que la riqueza en el mundo andino se valora no por los bienes que se posee, sino por la familia extensa. Ser *wakcha* es literalmente estar huérfano y ajeno a toda reciprocidad. Pero el otro es también lo temido, ya que la ética de la reciprocidad obliga al intercambio; y el intercambio con lo diferente, que obliga la alianza hecha por la mujer con otro, puede ser peligroso para la unidad familiar. Hay que señalar, una vez más, que, en las culturas orales el cambio, la transformación, se toma con sumo cuidado o se rechaza. Las culturas orales son tradicionales y, como señala Ong (1993), la empatía con lo que se sabe y lo que se conoce es resultado de un gran esfuerzo de memoria por conservar lo conocido.

En el mito sobre «La vida de Cuniraya Viracocha» y en el de «Mamá Capiama y Pedro Batán», los actores son ajenos, forasteros, que cambian la realidad que se vivía. Pero el tránsito de lo antiguo a lo nuevo es positivo. Cuniraya es rechazado por las huacas, es un extraño, uno de afuera. Su acción fundadora permite el tránsito de lo no cultural (desconocimiento de la agricultura) a lo cultural (mundo ordenado). El mismo efecto ocurre en el mito «Mamá Capiama y Pedro Batán». Ambos textos nos permiten dilucidar un rol de la mujer en el mito, y que se proyecta en el testimonio: ella no solo asume un rol complementario, es también el sujeto del intercambio que afina y asegura la reciprocidad. ¿Cuándo se altera este sistema estructural? ¿De qué manera el testimonio contemporáneo registra cambio cuando se asocia con la urbe moderna? En el siguiente apartado estudiaremos justamente cómo, en las relaciones de pareja, el otro puede ser un elemento disturbador.

4. Lo femenino masculino en el testimonio de Adelinda Fustamante, *Hijas de Kavillacá y Gregorio Condori Mamani*

En el testimonio *Hijas de Kavillacá*, perduran los elementos simbólicos femeninos de antiguos mitos prehispánicos, donde las relaciones básicas del hombre con la tierra siguen siendo un elemento vital para vivir en la comunidad. Así como la pachamama es lugar de crianza de los animales, las plantas y el agua, la mujer andina es quien «cría», engendra, alberga en su ser a otro ser, quien transmite el saber⁴ ancestral, dispone de los recursos del hogar, cocina los alimentos al calor del fogón, cuida de la salud de los miembros de su familia y participa activamente en la comunidad.

El rol del varón está más asociado con la fuerza y el sostenimiento del hogar, con la dimensión dinámica del principio masculino en el trabajo de la chacra o el comercio. En cambio, de la mujer brota la vida, nutre

4 El saber andino no es el resultado del almacenamiento de datos adquiridos intelectualmente, es un saber colectivo acumulado por generaciones que no está separado de la experiencia vivida ni de las concepciones míticas y religiosas. Por eso, «la ciencia andina se fundamenta sobre todo en los argumentos de autoridad (el peso de los ancianos), de antigüedad (el peso de la tradición), de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden)» (Estermann, 1998, p. 106).

y enseña, transmitiendo a las generaciones más jóvenes lo que un día ella también recibió de los mayores mediante narraciones, cuentos, actos rituales y costumbres. Regularmente son ellas, las mujeres, ya sean jóvenes, mayores o ancianas, quienes saben «muchas cosas» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 129, testimonio de Elisa, 14 años).

Este pueblo está encantado, suceden muchas cosas que la gente no puede explicar, a mí me ha costado mucho acostumbrarme. La familia de mi esposo es de acá, mi mamá era de Tupicocha y desde Chiquita ya me contaba algunas historias de su pueblo. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 152, testimonio de Marilú, 38 años)

Mi mamita me contaba de los gentiles y los puquios, bien aconsejada iba yo, ella me decía: ¡Cuidado con estar cayéndote en la pirca, por la cueva de gentil andando, cuidado! (...) mi mamita me contaba todo eso, en la noche cuando cocinábamos ella me seguía contando. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 65, testimonio de Olga, 73 años)

Para el dolor de estómago hay una plantita que se llama mastranco eso son simples hojitas. Tú la hierves y dejas enfriar un poco, poquito nomás, luego caliente ya te lo vas tomando. También el llantén para que desinfectes. Para el dolor de vistas la manzanilla, cuando tienen una herida no se utiliza el alcohol sino hay una plantita que se llama el usumbar y le dicen también el pie de perro. Es hervida también con las infindraca unas plantitas pues y sin nada sin pastillas, sin pomadas, sin nada. Tú vas lavando todos los días la herida y te vas sanando. Para las fiebres típicas la achicoria, es un amargo, bastante amargo o la hoja de la granadilla con verbena. (...) también para los animales preparan. Ahora que se está acostumbrando a comprar remedios, pero no se compraba. Si el ganado estaba con fiebre pues se preparaba la medicina a base de tuna. Las hojas de tuna es partida y se saca todo lo que la tuna tiene por dentro y eso es dado al ganado o también es dado junto con las plantitas, el romero. Hay otras plantitas o sea no me acuerdo el nombre, pero es dada juntos allí con la tuna y los cactus. (Viera, 2012, p. 115, testimonio de Adelina Fustamante)

El rol de la mujer implica el saber criar a la familia brindando los cuidados que sólo ella puede dar a través de la sabiduría recibida de sus

padres y abuelos, el curar las enfermedades por medio de hierbas, en la práctica cotidiana de los ritos necesarios para restablecer la salud, o el evitar el quiebre de la reciprocidad previniendo la infracción de alguna norma. Es así como la cosmovisión andina es aprendida, transmitida y recreada de manera incesante.

Es ella quien dispone y distribuye el dinero: «Él me da su cheque (...) yo soy la que distribuye los gastos» (CMP FT/C-M, 2002, p. 114, testimonio de Flora, 37 años). Es ella quien reparte los alimentos, quien siembra la semilla: «El hombre abre la tierra (...) las mujeres vamos poniendo la semilla» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 204, testimonio de Esperanza, 70 años). Es ella quien, al igual que el hombre, protege la familia y participa en los rituales y festividades de la comunidad.

De ella se espera que comparta las responsabilidades con el esposo, sepa trabajar, tenga sabiduría en el cuidado de la chacra y sepa ser buen ejemplo para sus hijos, nietos, yernos y nueras.

A mi familia que llega, yernos nueras, les estimo, les quiero, pero si algo no me gusta yo les digo. Ellos deben hacer en su casa como yo he hecho, deben enseñar a los hijos a trabajar (...) a mí mis yernos, mis nueras me alaban mucho:

—mamacita —me dicen— tu cuerpo no vale, pero tus hechos iuh! idoble de mi suegro eres! (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, pp. 208-209, testimonio de Natividad, 75 años)

Tanto el hombre como la mujer desempeñan funciones complementarias; por eso, cuando alguien fallece, mientras que los hombres acompañan al difunto con su trago, su vela y su cigarro durante toda la noche, «las señoras van con sus leñas llevando algo para el difunto para que al día siguiente a la hora del entierro todas se pongan a cocinar» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 170, testimonio de Mariela, 27 años). Y, en la champería (trabajo colectivo para limpiar las acequias y reservorios de agua comunales, antes del inicio del régimen de lluvias), mientras los hombres se van a la faena a limpiar la laguna, «todas las mujeres de la

comunidad tenemos que cocinar» (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 231, testimonio de Máxima, 81 años).

Si bien el saber andino permanece en el imaginario de todas las testimoniantes, es evidente el choque cultural entre la concepción andina y occidental, sobre todo en lo referido a las festividades. Por ejemplo, Carla considera la fiesta del Señor de los Milagros como una de las festividades de su pueblo. Por su testimonio, parece quedar claro que la festividad es propia del ritual católico por la presencia de las flores, las velas, las ropas moradas y el sahumerio como elementos propios de la procesión. No obstante, es posible percibir la confluencia de elementos andinos y occidentales, porque la misa se celebra a las doce de la noche, y esto coincide con los rituales propios del despacho⁵. La incorporación de Cristo, los santos y la Virgen al imaginario andino es evidente, pero « pierden las condiciones que gozaban en el cristianismo, en cambio adquieren otras que los vuelven más asequibles» (Grillo, 1991, p. 27). Ahora, son vistos no como divinidades sino como deidades andinas con las cuales se puede dialogar y reciprocarn.

La mujer también debe ser conocedora del saber de la comunidad para poder preservar el equilibrio cósmico y endoculturar a sus hijos. El rol del varón y de la mujer está vinculado al campo, al trabajo de la tierra y la comunidad. Aun las informantes más jóvenes están vinculadas al ámbito rural y de la chacra, aunque sea de forma indirecta o pasiva.

Los dos trabajan, mi mamá se dedica al negocio, a la casa, a la crianza de animales, y mi papá es chofer y está trabajando ahorita en el Centro de Salud. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 37, testimonio de Sadit, 16 años)

⁵ Estos rituales también llamados paqo, alcanzo, mesa o mishá son recíprocos y tienen la condición de ser imprescindibles; por ello, deben celebrarse para que la pachamama siga siendo generosa y se conserve la vida. Ahora, dependiendo de la importancia y los fines, estos son celebrados por un chaman profesional (paqo), un sacerdote andino inferior (*pampamisayq*), un sacerdote andino superior (*altomisayq*) o un observador de la coca (*kukaqbavq*).

i(...) igual trabajamos acá! Todos van a colaborar, jóvenes, niños, mujeres, varones, todos vamos a barbechar, a regar a labrar la tierra, a sembrar, cuspar, todo hacemos acá y no hay que el esposo va a labrar la tierra porque es su obligación inada! Porque a veces no tiene tiempo y la mujer va. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 246, testimonio de Alicia, 28 años)

Ahora estamos sembrando papa, y a veces las mujeres ayudamos al esposo con el trinche. El hombre agarra la taqla y nosotras sembramos, echamos la semilla, también sembramos oca, olluco. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 178, testimonio de Marisela, 40 años)

Cuando estaba mi papá, él nos mandaba a la chacra a barbechar, a tirar lampa, a agarrar la barreta, agarrar agua, todo pues. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, p. 189, testimonio de Porfiria, 56 años)

Nosotros estamos acostumbrados a trabajar pues, no importa la edad, igual vamos agarrando la lampita, pañando leña, llevando la soga, así estamos. Cuando vendemos ya sacamos alguito, aunque sea poco se gana. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 229, testimonio de Máxima, 81 años)

En la sociedad andina el hombre y la mujer alcanzaban el equilibrio en el matrimonio. Allí, cada uno hacia su contribución mediante la distribución del trabajo en un sistema de tareas, y aunque las labores estaban distribuidas por género, estas normas no eran tan estrictas como para que uno no pudiese hacer la labor del otro. No hay que olvidar que, en la mentalidad andina, el trabajo también era complementario entre sí. Las mujeres estaban encargadas de tejer, cocinar, preparar la chicha, alistar los campos para el cultivo, sembrar semillas, criar a los niños, cosechar, deshierbar, sachar, trocar en los mercados locales, pastorear, cargar agua (Silverblatt, 1990, p. 6).

La mujer andina posee un rol ligado a la maternidad (cuidar de los hijos y endoculturarlos para que conserven las costumbres y tradiciones), las actividades domésticas (hacer el almuerzo, lavar, cocinar, cargar agua, y atender al esposo), el trabajo en la chacra (regar, pastrear el ganado, sembrar, cargar leña) y, en algunos casos, el comercio. Como la cultura

andina es netamente agrocéntrica, tal como lo ha demostrado Murra (1975), es posible observar cómo en los testimonios se pone énfasis en el trabajo en la chacra, pero en roles complementarios.

En el mundo andino, la sexualidad no es exclusiva del hombre y la mujer, sino que todo es sexuado, desde lo orgánico —como las plantas y los animales— hasta lo inorgánico —como los fenómenos meteorológicos y el cosmos—. La sexualidad forma parte del orden cósmico y relieva de forma sincrética y expresiva el principio de complementariedad. Es en este sentido que el hombre andino adquiere identidad y pertenencia en la medida que se identifique complementariamente con el otro. La mujer andina, además de relacionarse con el varón, también lo hace con los fenómenos cósmicos masculinos como el pastoreo —pues los animales son considerados masculinos—; además, ayuda en las labores agrícolas como el sembrar las semillas. En el caso del varón, éste se dedica al cultivo de la tierra, símbolo de lo femenino. Y es que son ellos quienes deben abrir la pachamama, como lo manifiesta Estermann (1998).

En la sociedad andina, hombre y mujer coexisten en el mismo nivel, pero hay diversidad de funciones, maneras de expresión, competencias y roles entre hombres y mujeres que no son los mismos de occidente. Al respecto, Ortiz (1993) indica que la pareja andina continúa articulando su relación en torno a la complementariedad y la cohesión, pero también prevalece un espíritu de competencia y rivalidad mutuas. Este estilo, dice Ortiz, prevalece en el cotidiano de los pueblos y en todos los ámbitos del parentesco andino, ya sea entre marido y mujer, entre hermanos, entre hombres y mujeres, entre pueblos o entre generaciones diferentes.

Por eso, cuando los varones siembran, se produce un espíritu de competencia que se ve reflejado en el trabajo:

¿Quién ara más rápido? ¿Quién abre los mejores surcos?; entre las mujeres ¿Quién guisa mejor? ¿Quién trajo la merienda más succulenta para la limpia acequia o *yarqa aspiy*? En consecuencia, se inicia una rivalidad sobre quien realiza mejor las labores ¿los hombres o las mujeres?, ¿tus hermanos o mis cuñados?, ¿tu comunidad o la mía? (Ortiz, 1993, pp. 163-164)

Asimismo, el autor señala que, si bien puede haber y existen tensiones dentro de la relación conyugal, estas no son causa de su disolución, al contrario, son raras las veces que se disuelve la unidad doméstica por voluntad de sus miembros.

Es posible, desde luego, que las relaciones de pareja no sean siempre armónicas, como ocurre en toda relación de intercambio y de tipo agonal. En su gran mayoría, estas mujeres soportan con fuerza de voluntad la soledad, el abandono de sus parejas en las responsabilidades familiares, el maltrato físico y el trato injusto que estas tienen con sus hijos.

Cuando él se iba donde su mamá yo quedaba sola, mis cuatro paredes nada más sabían lo que yo pasaba, pero como ya había hijos tenía que seguir para adelante. Soporté muchas cosas, él tomaba, me abandonaba en la chacra cuando había que trabajar, pero yo seguía, hasta que después ya cambió. No fue por gusto mi trabajo de luchar para salir adelante (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 176, testimonio de Marisela, 40 años). A mi mamá también me acuerdo que una fecha mi papá le pegó y yo me di cuenta porque me cargó en la espada mi mamá. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 87, testimonio de Elisa⁶)

El esposo de mi mamá me trata bien pero hace distinciones, a veces les da más comida a mis otros hermanitos, prefiere más a sus hijos que a nosotros dos, a ellos les da pan, pero a nosotros no. A mi hermanito varoncito le hace trabajar más, a mí no tanto (...) no quiere que este descansando, trabajando nomás quiere que esté, si no se molesta. Mi mamá sabe eso pero llora nada más. (CMP Flora Tristán/CENDOC-Mujer, 2002, p. 74, testimonio de Lucia, 15 años)

Landeo (2014) señala cómo a veces el *yanantin* es sinónimo de llanto y sufrimiento. Ilustra este punto con el caso de Asunta y Eusebio, extraído del testimonio de Asunta, contenido en la *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani*.

⁶ En el libro, no figura la edad de Elisa, pero, por su testimonio, se deduce que es menor de 25 años.

El *maqta* metafóricamente simboliza a la cruz, mientras que la *sipas*, el cuerpo que sufre, el que porta y traslada la cruz, una representación de Cristo, femenino y doliente. En este contexto Asunta y Eusebio establecen yanantin adverso (*mana allin*), porque los vínculos de reciprocidad han sido vulnerados lo mismo que las normas ancestrales del *allin kausay* (existencia armoniosa). (Landeo, 2014, pp. 198-199)

A veces la dualidad también puede degenerar en lo que Landeo (2014) denomina «muerte simbólica de *maqta* y *sipas*» (p. 199). La voz de Asunta refleja esa muerte simbólica al relatar sucesos de opresión, maltrato y marginación que padece en manos de su esposo Eusebio, el otro complementario.

Desde el día que me junté a este hombre para mí todo era llorar y sufrir, como si hubiera sido una hija natural negada, *vivía con mi cruz que era mi propio marido*. Si no me celaba, me maltrataba peor que a su enemiga a muerte. (Valderrama y Escalante, 1977, pp. 106-107)

Asunta, ante los golpes y celos de su esposo, reflexiona cuestionándose a sí misma y decide abandonar a su marido: «¿Cómo puede ser la vida para no separarme del lado de un hombre, si tengo manos, pies, boca para hablar y ojos que miran? ¿Acaso soy una inválida? ¡Si estas manos hacen la cocina! Pensando así me vine de su lado, abandonando la mina y a mi marido» (Valderrama y Escalante, 1977, p. 107). En su testimonio, también es posible encontrar un atisbo de esa fuerza de la mítica mujer guerrera. Ella, ante la marginación y el maltrato, intenta vivir sola y salir adelante, lamentablemente la sociedad en la que se desenvuelve no se lo permiten. Gregorio, el protagonista del testimonio, ve en Asunta un rol no de pareja, sino más bien utilitario, ya sea para que cocine o mantenga relaciones de pareja con ella.

5. Conclusiones

El relato mítico andino registra relaciones de complementariedad y de simetría en las relaciones de pareja. Tanto en los mitos de la Fundación del Cusco (Garcilaso) como en *Dioses y hombres de Huaro chirí*, la relación entre

divinidades masculina y femenina permite el cambio y la transformación positiva de la realidad. Además, en este tipo de relatos, la relación de pareja tiene como fundamento la reciprocidad asimétrica, que constituye la base ética para el funcionamiento y el equilibrio de la comunidad. Por lo tanto, los sujetos actanciales asumen roles paradigmáticos y se constituyen como modelos para los receptores de estos relatos.

En el testimonio contemporáneo, se observan dos variantes: la continuidad del modelo mítico en la realidad cotidiana o su infracción. La perturbación del modelo que implica la relación de pareja se produce en un medio urbano, en el que la jerarquía masculina sobre lo femenino se impone. En consecuencia, el ámbito urbano genera comportamientos machistas, donde lo femenino está deshumanizado y es asumido como objeto, no como sujeto complementario y simétrico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arguedas, J. M. (trad.). (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila ¿1598?* Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos.
- Cassirer, E. (1993). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, y Centro de Documentación sobre la Mujer. (2002). *Hijas de Kavillacá: tradición oral de mujeres de Huarochirí*. Ediciones Flora Tristán.
- Cereceda, V. (1987). Aproximaciones a una estética andina: de una idea de belleza a una idea de mediación. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt, y V. Cereceda (Eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala.
- Garcilado de la Vega, I. (1985). *Comentarios reales de los incas*. Biblioteca Ayacucho.
- Grillo, E. (1991). La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna. En F. Greslou, E. Grillo, E. Moya, G. Rengifo, V. Rodríguez, y J. Valladolid (Eds.), *Cultura andina agrocéntrica* (pp. 11-48). PRATEC.
- Landeo, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Asamblea Nacional de Rectores.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP.
- Núñez del Prado, D. (2007). *Yanantin y masintin en la cosmovisión andina*. Academia. <https://www.academia.edu/10401973/>

YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA

- Ong, W. (1993). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra.* FCE.
- Ortiz, A. (1993). *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y la pareja en los andes.* Fondo Editorial de la PUCP.
- Ortiz, A. (1980). *Huarochirí 400 años después.* Fondo Editorial de la PUCP.
- Perroud, P., y Chouvinc, J. (1969). Masintin. En *Diccionario Castellano Kechwa-Kechwa Castellano. Dialecto de Ayacucho* (p. 150). Padres Redentoristas.
- Rostworowski, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyu.* IEP.
- Rostworowski, M. (2000). *Estructuras andinas del poder.* IEP.
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos coloniales.* Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Salomon, F., y Urioste, G. (trads.). (1991). *The Huarochirí manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion.* Universidad de Texas.
- Urbano, H. (Comp.). (1993). *Mito y simbolismo en los andes. La figura y la palabra.* Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valderrama, R., y Escalante, C. (1977). *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía.* Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valderrama, R., y Escalante, C. (1997). Ser mujer: warmi kay. La mujer en la cultura andina. En D. Arnold (Comp.), *Mas allá del*

silencio. Las fronteras de género en los andes (pp. 153-170).
CIASE/ILCA.

Viera, S. (2012). *Entre la voz y el silencio. Las hijas de la diosa Kavillacá*.
Seminario de Historia Rural Andina/Fondo Editorial de
la UNMSM.