

Yakumama en los Andes. La recepción quechua de una figura mítica amazónica: análisis semántico-cultural

Yakumama in the Andes. The Quechua reception of an Amazonian mythic figure: A semantic-cultural analysis

Kerstin Störl

Humboldt Universität zu Berlin, Alemania

stoerl@rz.hu-berlin.de

Resumen: Los conceptos andino-amazónicos de *yakumama* ‘caminan’ por tiempo y espacio, transformándose cada vez que los narradores cuentan de esta figura y producen diferentes imágenes de la misma. Los mitos de *yakumama* obviamente provienen de la Selva, donde se la presenta como una anaconda antropomórfica y/o divina que ha incorporado los miedos y otros sentimientos humanos, y como una compañera o autoridad moral, un ser que demanda respeto y simboliza la naturaleza. Por el contrario, en los Andes la *yakumama* aparece en formas muy diferentes: su imagen se dispersa en fragmentos de rasgos semánticos que se mezclan con otros ya existentes en la región, y hasta con rasgos europeos. Así, se puede reconocer a la *yakumama* en la diosa del agua, en la sirena andina seductora de hombres, en la serpiente masculina raptora de mujeres, en el *amaru*, la serpiente sagrada, y en el lagarto volador. Aparece también como espíritu guardián, como *q’ucha*, la laguna devoradora, como el río serpentina, como *illapa*, el dios del rayo, y está representada en la constelación estelar *yakumama*. El objetivo principal de este ensayo es un análisis semántico-cultural de los conceptos andinos en la figura de la *yakumama*. Las interrelaciones de estos conceptos habilitan a formular la hipótesis de que los mismos conforman un sistema semántico a la manera de la “similitud familiar” según Wittgenstein. Al analizar la lengua de los mitos, se abre al mismo tiempo el saber y la riqueza de las culturas andino-amazónicas, y en especial de la cultura quechua, como prueban los ejemplos originales de los narradores en lengua quechua.

Palabras Clave: quechua; conceptos andino-amazónicos; yakumama; análisis semántico-cultural.

Abstract: The Andean-Amazonian concepts of *Yakumama* transform as they move through space and time. Whenever the narrators talk about her, different images of this figure are produced. *Yakumama* myths obviously originate in the jungle, where she appears as an anthropomorphic and/or divine anaconda, incorporating fears and other human feelings, and as a companion or moral authority, a being who demands respect and symbolizes nature. In the Andes *Yakumama* appears in very different forms, her image is dispersed in pieces of semantic features that blend with others already existing in this region and even with some European ones. Thus *Yakumama* can be recognized in the water goddess, in the Andean siren as a seductress of men, in the male snake as a robber of women, in *Amaru*, the sacred serpent, and in the flying lizard. She also appears as a guardian spirit, as *Q’ucha*, the devouring lagoon, as the serpentine river, as *Illapa*, the god of lightning, and she is represented in the stellar constellation *Yakumama*. The main objective of this essay is a semantic-cultural analysis

Recibido: 5 de agosto de 2015; aceptado: 4 de enero de 2016



INDIANA 33.1 (2016): 177-198

ISSN 0341-8642

DOI:10.18441/ind.v33i1.177-198

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

of the Andean concepts of the figure of *Yakumama*. The interrelations of these concepts suggest they form a semantic system of Wittgensteinian ‘family resemblances’. An analysis of the myths will provide important insights into Andean-Amazonian cultures, especially of the Quechua culture, which is the source of the original narrations on which this study is based.

Keywords: Quechua; Andean-Amazonian concepts; Yakumama; semantic-cultural analysis.

Introducción

Los conceptos andino-amazónicos de *yakumama* ‘caminan’ por tiempo y espacio, transformándose cada vez que los narradores cuentan de esta figura, pues producen diferentes imágenes de la misma.¹ Los cuentos revelan toda su riqueza cuando se analiza su lengua y se considera “the study of language as a cultural resource and speaking as a cultural practice” (Duranti 1997: 2). De esta forma, a través de la lengua se puede mirar hasta la profundidad de los pensamientos y emociones de los miembros de los diferentes pueblos. Si se descubren la codificación y la tradición de las estructuras cognitivas a través de la lengua, se obtienen informaciones importantes sobre las respectivas culturas y su saber. La tradición de estos saberes comunes, de una realidad social construida por ciertas culturas, es un proceso dinámico y por ello siempre abierto a novedades y cambios en esta construcción (Senft 2006: 258). Así, los mitos de *yakumama*, provenientes de la Amazonía y referidos a la anaconda, han tocado y enriquecido diferentes culturas, una de las cuales es la cultura quechua. Esta ha recibido estas narraciones cuyos contenidos han influido o cambiado conceptos similares ya existentes en los Andes. De hecho, desde el año 1975 el quechua es idioma nacional en el Perú. Pero, en realidad se usa muy poco tanto en la política como en la iglesia y en las instituciones públicas.

Tal como Foley define una tarea de la lingüística antropológica “[...] to uncover the meaning behind the use [...] of language”, uno de los objetivos de este ensayo es “to find cultural understandings” (Foley 1997: 3) detrás de las formas lingüísticas, pues “ethnographies of cultural knowledge and linguistic grammars [are] complementary sides of a single enterprise” (Keesing 1979: 34). Por ello, voy a analizar los significados del lexema *yakumama* extraíbles de los mitos y cuentos que lo tratan, así como de otros lexemas semánticamente relacionados. *Yakumama* se muestra como una palabra altamente polisémica. Todos sus significados son culturalmente variables y nos dan a entender construcciones de las respectivas culturas, así como la cognición de sus miembros. Por otro lado, se pueden observar similitudes entre rasgos semánticos pertenecientes a diferentes conceptos.

1 En el ensayo *Huellas de Yakumama* (manuscrito en preparación) he postulado la hipótesis según la cual los mitos de *yakumama* provienen de la Selva amazónica refiriéndose a la anaconda, y he mostrado cómo se expanden por diferentes regiones desde la Amazonía hasta los Andes. En ese camino los conceptos de la *yakumama* se transforman y en consecuencia surgen diferentes imágenes de ella.

Formalmente el lexema *yakumama* es una expresión propia de un mayor número de variedades quechuas.² Parece que las designaciones para referirse a la anaconda habrían sido tomadas por pueblos amazónicos quechuizados o en contacto con quechuahablantes.³ Es bastante probable que gente de habla quechua se haya trasladado a la Selva, haya escuchado allí los mitos sobre la gran serpiente de agua, y los haya reformulado y contado, usando en las designaciones palabras quechuas.

Los mitos selváticos analizados⁴ ofrecen una imagen clara de la *yakumama* como anaconda. Aparece como una anaconda antropomórfica y/o divina que ha incorporado los miedos y otros sentimientos humanos. A veces aparece como una compañera o autoridad moral que ordena la vida y decide sobre vida o muerte. Es un ser que demanda respeto y simboliza la naturaleza. Por el contrario, en los Andes la *yakumama* aparece en formas muy diferentes. Su imagen se dispersa en fragmentos de rasgos semánticos que se mezclan con otros ya existentes en la región. También es evidente que algunos aspectos europeos dejaron su huella.

El objetivo principal de este ensayo es el análisis de las interrelaciones de los conceptos andinos con esta figura. Establezco la hipótesis de que en los mitos y cuentos andinos es posible reconocer conceptos de *yakumama* muy similares a los de diferentes figuras y apariencias, de lo cual surge todo un sistema semántico al modo de una *Familienähnlichkeit* (similitud familiar). Se trata de un término de Wittgenstein que designa una red compleja de similitudes que se trascienden y cruzan mutuamente, igual que las similitudes comprobables entre los miembros de una misma familia: talla, fisonomía, color de ojos, modo de andar, temperamento etc. (Wittgenstein 1997: 66-67). No es necesario que los referentes compartan todos los mismos rasgos, pues la identidad de los rasgos es más bien parcial. Cada miembro está relacionado con el próximo, y el tercero solamente se relaciona con el primero a través del segundo. Todos juntos conforman una estructura, una llamada *chain category* (Blank 2001: 37-38). Quiero probar la hipótesis mencionada mediante el análisis de cuentos andinos que he grabado en vídeo durante mis investigaciones de campo en Perú (2011-2015), y asimismo de relatos ya escritos y

2 *Yaku* es un lexema quechua y significa 'agua'; *mama* parece ser quechua también, aunque coincide con el español 'madre'.

3 Está comprobado que había muchos vínculos entre los Andes y la Amazonía, por ejemplo, que chamanes andinos en sus recorridos por la Amazonía aprendían de los especialistas de la región. El arqueólogo Tom Dillehay (2014) constata que ya muy temprano se dio la tradición de rituales de *ayahuasca* y que estos pasaron de la selva a los Andes. En el imperio incaico había rutas al *Antisuyu*, "generally corresponding to warm lowlands", como confirma el historiador D'Altroy (2015: 263, 368, 520). Los selváticos, especialmente los pueblos pre-andinos que habitan las regiones amazónicas situadas al este de los Andes, como por ejemplo los matsigenka y los asháninka, también han aprendido mucho de los andinos. Camino afirma explícitamente acerca de las tradiciones míticas amazónicas que "sus elementos enraizaron en los más antiguos mitos andinos" (Camino 1980: 528; Cloudsley 1995: 82). Sigue existiendo un intenso intercambio.

4 Véase Störl (manuscrito en preparación).

en parte presentados en forma literaria. Todo este complejo semántico revela un aspecto del funcionamiento del pensamiento humano tal como se refleja en los mitos.

***Yakumama* como agua, diosa del agua y luna**

Pablo,⁵ un hombre mayor residente en el monte en una de las lomas cercanas a Santa María (región andina de Cusco), me dijo que para él *yakumama* significa ‘agua’. A causa de la gran importancia del agua, no sorprende que la *yakumama* sea considerada una diosa.⁶

Presento algunos extractos de un relato que me contó el urubambino Valerio, bilingüe quechua-español (grabación de video: marzo de 2011).⁷ A continuación cito párrafos originales elegidos, así como su traducción, resumiendo otras partes en español. En el cuento, *yakumama* aparece como diosa del agua. El narrador contaba que el gran dios Apu Cuntiti Viraqucha tenía tres hijos: las dos hijas Yakumama (madre de las aguas) y Wayramama (madre del viento), así como un hijo varón, Inti (el sol). Los chiquitos crecieron y Apu Cuntiti Viraqucha estaba feliz.

Chaymanta, riki, chay intiwan yakumamawan chinka chinkapi puriranku. Chinkakuqkuya puqllaqku sapakuti. Chaymantas tapukun apunchis, riki? Apu Cuntiti viracucha nin: ‘Maytataq rinkuri wawaykunari?’ Chayllamas riki, wawankuna ripusqa. Chay chaypi kasqaku paykuna sapallanku imalla chinkapi.

De pronto llega un instante, no, en que Inti y Yakumama a escondidas, a escondidas caminaban. Jugando se perdían cada vez. De repente nuestro dios se pregunta, ¿no? Apu Cuntiti Viraqucha dijo: ‘¿Adónde fueron mis hijos?’ Y entonces, no, los hijos se habían ido. Y así estaban ellos, siempre los dos juntos se perdían.

Chayllamas nisqa: ‘Mana, mana, chaychu allin. Ñuqaqa chayna kaqtinkichisqa manan allintachu ñuqa ñuqa kaykuwanchu. Entonces qantaqa inti: mana munanichu ususiwan kanaykita imanaqtin ususiqa panayki.’ Chayllamas manan munasqachu apunchis: panawan. Pana turawan tiananta. Chaysis intita nisqa: ‘Chaynataq kanki chayqa apapusayki karuman’. Chaysi inti nisqa: ‘Taytay ama apawaychu. Munani yakumamawan tiayta’. Chaysi mana mana munaspa Apu Cuntiti Viracuchaqa nisqa: ‘Manan. Apapusayki’. Chayllamas kaaaaaru llaqtata apapusqaq inti-man, mana yakumamaq rikunampaq.

Y entonces dijo: ‘No, no, esto no es bueno. Yo, que ustedes estuvieron juntos, no es bueno, yo, yo no estoy de acuerdo. Entonces tú, Inti: no quiero que estés con la hija, porque la hija es tu hermana’. Y así no lo quería nuestro señor: con la hermana. Hermana y hermano no deben vivir juntos. Esto dijo a Inti: ‘Si eres así, voy a llevarte lejos’. Respondió Inti: ‘Papa, no me lleves. Quiero vivir con Yakumama’. Y así sin quererlo de ninguna manera, Apu Cuntiti Viraqucha dijo: ‘No. Tengo que llevarte’. Y entonces le llevó a Inti a un lugar muy leeeeeeejos, para que la Yakumama no le pudiera ver.

5 En este ensayo he cambiado los nombres de los narradores.

6 He asumido en este artículo el concepto de ‘diosa’ utilizado por los narradores.

7 Valerio tiene formación académica y pertenece al grupo de edad en la treintena. Después de haber grabado el mito en Perú, lo he transcrito y traducido al español. En el grupo de investigación quechua de la Universidad Libre de Berlín, *Rimasqa Rimana*, hemos discutido la transcripción y la traducción. He vuelto a corregir conjuntamente con el narrador la versión resultante.

Chayllamas Yakumama killakunayma tiasqa q'ucha q'ucha pampapi chay llapi llakisqa purisqa chayllamas riki. Chayllamas Yakumamaqa purisqa purisqa purisqa, qallarisqa puriyta llakisqa. Hatun karu llaqtakunata purisqa. Wayq'ukunata iman. Muq'ukunapi, hatun urqu muq'ukunapi aypananpaq intiman. Intiqa k'anchalla llapi Intiqa. Chaysi muq'ukuna patapi purispa, chayllamas llakisqa wayq'unkuna kapusqa, no. Wayq'unkuna tukusqa muq'ukunapi hatun hatun k'asakunapi.

Chirillaña kasqa wayq'unkuna. Rit'iman tukurapusqaña. Ña llipin llaqtakunatañas purisqa. Mana atinichu mayna hina chiyta hatun intima, Inti q'anchaynin. Suyashan paypas llakisqa kaypi. Sapa qawan unukunata, sapa qawan q'uchakunata yuyarinña chaypi. 'Chaypin warmiyqa purishan', nispa.

Chayllamas warminsi riki hatun urqu muqu patata wichasqa. Chayllamas p'itayun wichayman hatun p'itayapi p'itayusqa. Mana chayta. Yapamanta p'itayun kimsakutitapas niki tuta p'itayusqa. Chayllamansi karuuuuman p'itayuspa killaman tukurapusqa. Manalla kutipuytaña atipusqañachu. [...]

Apu Cuntiti Viracucha preguntó dónde estaría su hija y se preocupó. Soltó una luz hacia arriba:

[...] Hatun k'ancharita hatarichisqa makinmanta hatun pachaman, hanan pachaman. [...] K'anchariniga illapaman tupukapusqa. Illapan chay k'anchayta kacharimun. Apu Cuntiti Viracuchaqa illapaman tukurapun. [...]

Su hija y su hijo se asustaron. La hija que se había transformado en la luna, lloró, así que llovía todo el día. No se encontró con el sol, pues que sol y luna caminaron en diferentes lugares del cielo.

Y entonces Yakumama por muchos meses viviendo en varios lagos y en la llanura, y allá triste caminó entonces, ¿no? Entonces Yakumama caminó y caminó y caminó, empezó a caminar entristecida. Caminó hasta pueblos que se encontraban muy lejos. Por las quebradas también. En las lomas, en las cumbres de las altas montañas, ella trató de alcanzar a Inti. El sol brillaba y brillaba. Y así al pie de las cumbres caminando, entonces tenía tristeza en sus quebradas, no. Las quebradas terminaron en montañas, en grandes grandes nevados.

Hacía frío en las quebradas. [Sus lágrimas] se convirtieron en nieve. Se dice que ella caminó a todos los lugares. Dondequiera, no podía llegar a la distancia del sol, al brillo del sol. Él también permaneció entristecido allá. Cada vez que miraba las aguas, cada vez que miraba los lagos, se le extrañaba. 'Allá camina mi mujer', dice.

Y de repente su mujer, no, subió a la loma de una montaña más alta. Después salta arriba, con un gran salto saltó. No, eso no. Salta de nuevo tres veces, no cierto, por la noche saltó. De repente saltando leeeeeeejos se transformó en la luna. No pudo volver. [...]

[...] Una gran luz levantó de sus manos al universo, al espacio. [...] La luz en rayo se convirtió. El rayo esto suelta esta luz. Apu Cuntiti Viracucha en *illapa* (rayo) se convirtió. [...]

Pero kimsa wata, iskay wata iman pasaspaqa tarinku killaqa intiwan. Mana taytan rikunampaq Apu Cuntiti Viraqucha, paykuna tutayaq tutayaqchiqku kay pachata. Chaysis, chay tutayuqpi killawan intiwan tarinakunku, much'anakunku ima.

Chayllamas quince minutos chay chay pasan, chaymanta yapamanta ch'aqkapun. Chaysis nikun eclipseskunaqa.

Pero pasando tres, dos años, el sol y la luna se encuentran. Para que el padre Apu Cuntiti Viraqucha no viera, ellos oscurecían el mundo. Entonces en esa oscuridad la luna y el sol se encuentran y se besan también.

Y así más o menos pasan quince minutos, y se hace día de nuevo. Entonces ahora a eso se dice eclipses.

Después la Wayramama se convirtió en viento y Apu Cuntiti Viraqucha, que había caminado por todos los pueblos, regresando a su pueblo, a su casa, de repente se metió dentro de un lago y ahí desapareció.

El narrador dijo haber inventado este cuento, pero se puede observar que ha utilizado ideas y estereotipos andinos. Yakumama, la madre de las aguas, está caracterizada como hija del dios Viraqucha, hermana de Wayramama, la madre de los vientos. Se muestra como princesa andina que siente un gran amor por el sol, dios supremo de los incas. El mismo narrador en otra ocasión concibe la *yakumama* de manera muy diferente: “La *yakumama* es un animalito selvático” (grabación de video: 16.03.2014). Ello muestra que pueden coexistir conceptos contradictorios en una misma persona.

La transformación de *yakumama* en *mama killa* (la luna) es destacable.⁸ Es una de diferentes transformaciones de dioses antropomórficos en fenómenos naturales, por ejemplo meteorológicos, cuerpos celestes o partes de la naturaleza de la Tierra, a veces pasando de ‘este mundo’ al ‘mundo de arriba’, del *kay pacha* al *hanaq pacha*:

Inti, dios del sol	→	<i>inti</i> (sol)	
Yakumama, diosa del agua	→	<i>mama killa</i> (luna)	
Wayramama, diosa del viento	→	<i>wayra</i> (viento)	
Apu Cuntiti Viraqucha	→	<i>illapa</i> (rayo)	→ desaparece en un lago

Mientras Inti y Wayramama se transforman en los fenómenos naturales que les corresponden, en el caso de Yakumama y Apu Cuntiti Virachocha se dan transformaciones entre diferentes dioses. Además de tratar el tema del incesto, el cuento da una explicación al fenómeno del eclipse solar. Es muy complejo y merece un análisis detallado que proyecto realizar en el marco de otro estudio. Aquí quiero mostrar solamente el rol de la *yakumama*. Esta aparece con rasgos humanos y divinos. Se reconoce la relación con el agua, por ejemplo en *killakunayma tiasqa q'ucha q'ucha pampapi* (‘muchos meses

⁸ La relación entre *yakumama* y *mama killa* deberá ser estudiada más profundamente en otro marco, más amplio que el de este ensayo.

viviendo en varios lagos en la llanura'), o también en el hecho de que sus lágrimas se conviertan en lluvia o en nieve. Pero también se observa el amor a su patria andina, y su amor de mujer por el sol. Las imágenes comunes son la relación con el agua, lo divino y el antropomorfismo.

La sirena andina como autoridad moral y seductora de hombres

La *yakumama* y la sirena, de origen griego, guardan ciertos rasgos comunes.⁹ En la mayoría de los casos, la sirena griega tiene los significados de 'mujer-pezu' y 'seductora de hombres'. En la Selva, *yakumama* significa 'boa' o 'anaconda', a veces con rostro de mujer seductora de hombres que en ocasiones les lleva al fondo de los ríos o lagunas (véase Störl, manuscrito en preparación). En este último sentido, los dos lexemas *yakumama* y sirena son usados como sinónimos, tanto para 'mujer-pezu' como para 'mujer-boa'. La similitud semántica entre esta '*yakumama*-sirena' y la *yakumama* del cuento anterior, radica en el rasgo de su divinidad, y en que es madre o diosa del agua. La luna puede ser otro rasgo común. En algunos mitos selváticos las sirenas cantan a la luna, y en el cuento anterior *yakumama* se convierte en la luna.¹⁰ Como se ve en los ejemplos siguientes, en los Andes se dan otra vez cambios y adaptaciones a las condiciones regionales, si bien el rasgo de divinidad se mantiene.

En un cuento para niños, incluido en el libro de texto escolar *Ununchis (Nuestra agua)* de la Asociación Pukllasunchis (Gutiérrez 2012: 58), se narra que en las chorreras de agua y en rincones escondidos cerca del río Vilcanota viven sirenas.¹¹

Ñuqaykuqa hamut'ayku: 'Vilcanuta mayuqa ancha atiyniyuqmi, kawsayniyuqmi', nispan, riki, paypitaq, tukuy kawsayniyuqkuna, challwachakuna ima kausanku, chayá kawsayniyuq. Chaymanta sirinakunapas kawsallankutaq. Paykunaga manayá mayullapichu kawsanku, kashallankutaqmi phaqchakunapi, ch'in paka k'uchukunapin kawsanku (recopilado por Gutiérrez 2012: 58).

Nosotros pensamos: 'El río Vilcanota es poderoso y está vivo', se dice, no cierto, porque dentro de él hay vida. Los pececitos son los que viven en él, así llegó a tener vida. Además hay las sirenas. Ellas no viven en el río, sino en las chorreras de agua, y en los rincones escondidos.

Al mismo río sagrado se refiere el cuento cusqueño *La ninfa del Vilcanota*, recopilado por Payne (1999: 118-119), que trata de un trabajador pobre que cortaba leña para mantener a su extensa familia. Un día su hacha cayó al río Vilcanota.

9 Véase también, en este mismo dossier, la contribución de Annett Hofmann sobre las sirenas.

10 Como ya hemos indicado en la nota 8 de pie de página, la relación entre *yakumama* y luna debe ser estudiada más profundamente, así como también el vínculo entre sirena y luna. Solo con más detalles será posible determinar si la luna puede ser un rasgo semántico común entre ambos conceptos.

11 Salvo indicación en contrario, son de mi autoría las traducciones de citas en quechua tomadas de dicho libro (Gutiérrez 2012), sobre la base de la versión en español del mismo texto (Gutiérrez 2011).

En ese momento una sirena, una ninfa de las aguas; una dama hermosa, buenamoza, con una cara como la de tu mujer; con trenzas, como ella, salió del río Vilcanota (Payne 1999: 118).

Ella le preguntó al hombre por qué lloraba, y le ayudó a buscar su hacha en el río. Saca entonces un hacha de oro. Le pregunta si es su hacha, pero el hombre dice que no. Volvió al agua y sacó un hacha de plata. El hombre dijo que tampoco esa era su hacha. Una vez más volvió al agua, y sacó la pequeña hachita del leñador. ¡Él se alegró tanto, que casi murió bailando!

‘¡Mi hachita, mi hachita, mamita!’ – ‘Esto te corresponde por no haber sido ambicioso. Te corresponden esta hachita de oro, esta hachita de plata, y tu propia hacha’. Esa ninfa de las aguas [...] le dio todo eso. La niña le alcanzó las tres hachas (Payne 1999: 118).

Aquí la sirena tiene un aspecto más bien andino, pero igualmente de autoridad moral que influye sobre la vida del hombre. En ello el concepto se parece a la actitud de la *yakumama* de los mitos selváticos.

El cuento *Lugar de sirena* de la autora Flor Mireya Escalante Estrada (La Convención) se desarrolla en el camino entre Cusco y Quillabamba, sector Alfamayo, en el que, se dice, existe un riachuelo que cuando llueve arrastra tierra y rocas, las que caen al camino y obstruyen por completo el paso peatonal y vehicular.

[...] dicen que al fondo [...] se encuentra la sirena, con apariencia muy bella con pies de pescado, es decir la mitad mujer y la mitad pescado. Aparece en horas de la noche, de rostro muy bonito, bien peinado y con ojos brillantes, sonriente y elegantemente vestida. Al caminante varón lo paraliza con su hermosura, lo cautiva; el hombre queda paralizado, sin movimiento (Sumire de Conde 2011: 179).

Para no ser inmovilizados, los caminantes acostumbrarían dejar flores y comida pidiendo a la madre tierra y a los cerros protectores que su viaje transcurra sin dificultades. Dice que si un viajero no cumple con estos rituales, no avanzará en su caminar (Sumire de Conde 2011: 179-181). Los rasgos anotados parecen ser, en su mayoría, de origen tradicional europeo, salvo el rasgo de ‘elegantemente vestida’, que no cabe en este concepto, pues en Europa muchas sirenas aparecen desnudas o ligeramente vestidas. Quizás ello sea un rasgo más bien andino, por el clima más frío. Pero la sirena en los Andes no solamente aparece en o cerca de los ríos, sino también dentro de las lagunas, y otra vez con rasgos andinos, como por ejemplo en uno de los cuentos del texto *Ununchis* (Gutierrez 2012):

Quchakunapiqa sirinakunapas kawsallankutaqmi. Paykunaqa qharikunallamanmi aswantaqa rikhurinku, qharikunallatan inkantaykapunku. Sirinaqa sumaq, qhusi ñawi, ch'umpi chukcha; mestiza war-mi hina p'acharusqallapunin rikhurikuyta yachan, mistiza warmi hina, yuraq chukuyuq, quri aritiyuq, sumaq señurachaman tukuspapunin rikhurin. Chayraykuyá ninku, sirinaqa inti hina llihipishaqtaragmi k'ancharin nispa (recopilado por Gutiérrez 2012: 24).

Los hombres de Wankakalla¹² cuentan:

'Sirinaqa saqran, chaymi qharikunataqa, challwayllaman, challwa mihuyllaman richin', [...] wakin qharikunawanqa allin, munay sunqun kaq kasqaku. [...] musquyninkupi sirinawan rimanku, asikunku chayta. Ichaga paqaristin rikcharispankuqa manayá yuyakunkuchu imamantas rimaranku chaytaqa. Challway yuyayllan paykunamanqa haykun, rinkupuni chaytaqmi ashkha challwatapuni challwamunku (recopilado por Gutiérrez 2012: 25).

En el cuento siguiente se realiza una ofrenda a la sirena para aumentar el ganado. Un hombre del sector Ch'aypapi¹³ cuenta:

Uywa ch'uyay rurananpaq, paqucha ñak'asqampa qhaqlinninkunatas kuka k'intuchawan wataspan, quchapi sirinapaq haywarikun. Chaytan rurasqa uywachankunaq mirananpaq. Chay qhaqlinkuasyá sirinapaqqa charanguman tukun. 'Chhaynata sirinaman haywarikuqtiykiyá uywaykikuna sumaqta mirapusunki.' Chhaynatan chay runa willakun (recopilado por Gutiérrez 2012: 26).

En estas imágenes de la sirena se mezclan conceptos andinos, amazónicos y europeos. Las imágenes andinas de la sirena en estos cuentos contrastan con la sirena selvática que a menudo se muestra como anaconda con rostro de mujer, pero también seduciendo hombres.

Las sirenas también pueden vivir en la laguna. Ellas (las sirenas) se presentan a los varones y los enamoran y encantan. La sirena es bella, con ojos azules y cabello castaño. Suele aparecer vestida como una mestiza, como una mestiza con sombrero blanco y aretes de oro. Como una señorita llegó a aparecer. Por esto dicen que la sirena brilla como el sol. Así se dice.

Las sirenas son la tentación y hacen que los hombres se desesperen por querer ir a pescar y por comer pescado. Aun así, las sirenas son buenas con algunos varones con buen corazón. Las sirenas aparecen en su sueño y hablan y se ríen con ellos. Pero al día siguiente, cuando despiertan, no se acuerdan de qué hablaron y les dan muchas ganas de ir a pescar y, cuando van, de verdad sacan harto pescado.

Cuando degollaba una alpaca para el *ch'uyay* de sus animales, le ofrecía a la sirena de la laguna los huesos de la mandíbula, amarrándolos con un *k'intu* de coca. Eso lo hacía para que sus animales se reprodujeran. Dice que los huesos de las mandíbulas son como charango para la sirena. 'Por lo que te echas eso, te lo multiplica tus animales,' decía este señor (traducción según Gutiérrez 2011: 26).

12 La fuente no indica la ubicación de este pueblo.

13 La fuente no indica la ubicación de este sector.

La *yakumama* masculina y otras serpientes raptoras de mujeres

En los Andes existe un concepto recíproco a lo anteriormente tratado, a saber, el de raptos de mujeres, como figura en los mitos del *ukuku* o *ukumari*, el oso andino,¹⁴ del cóndor y de otros animales. Así, existen también mitos en los cuales una serpiente masculina roba a una mujer.

El siguiente cuento me lo transmitió Carlos, un narrador andino-amazónico en la treintena de edad y que ha estudiado antropología. Su lengua preferida es el español, aunque tiene también conocimientos de quechua y de asháninka. Se trata de una narración que proviene de Chinchero (grabación de video: 29.03.2014): Carlos cuenta que en una fiesta en la Sierra una chica muy hermosa encontró a la *yakumama* convertida en un hombre. Este hombre era muy distinto, no hablaba mucho, bailó con la muchacha y empezó a cortejarla, y ambos se alejaron de la fiesta. El hombre la llevó a una gran piedra y dijo: “Yo vivo acá”. La chica se extrañó de que él viviese en una piedra, pero entró allí y tuvo relaciones con él. El hombre dijo: “Yo soy una serpiente, yo soy *yakumama*. Yo soy como que cuido todo lo que está debajo de la tierra. Es como cuidar las rutas subterráneas”. Y la chica: “No, no, no...” Ella quiso irse, pero él no le dejó. Mientras tanto, la familia de la chica le buscaba, y ella, dentro de la cueva, estaba embarazada. El hombre seguía sin asumir la forma de la serpiente, y la chica le preguntó por qué. Él le contestó que ella debía antes parir a sus hijos, para que él pudiera transformarse en serpiente. La mujer no entendió bien, pensó que estaba gestando un bebé, y cuando llegó el día del parto, se le rompió la placenta y salieron serpientes.

Y en este momento este hombre empieza a devorárselas. [...] en ese mismo acto, que está devorando las serpientes, este hombre se va transformando en una serpiente, muy grande. [...] la mujer se queda absorta y al final, cuando él termina de devorar todas las serpientes, se devora a la chica. [...] cuando empieza a devorar a la chica es donde él ya tiene realmente toda su longitud y su tamaño normal.

El narrador ve en el cuento el miedo al ver al extraño, al foráneo. Arguedas igualmente confirma un “[...] terror por la infracción de las reglas morales de la comunidad” (Arguedas 1965: 11). Carlos explica que existe miedo en las comunidades, cuando las personas se juntan con lo extraño. Piensan que podría ser como con el oso, “que viene y te rapta y te lleva”. Además, el narrador deduce del cuento una enseñanza:

[...] la serpiente que se lleva a la chica, era porque dice que este pueblo estaba mal. Estaba en decadencia, mucha fiesta, mucha borrachería, mucho trago, mucho licor. Entonces la *yakumama* se rapta a esta mujer. La gente la busca [...]. Ese hecho de que todos como familia busquen a esta chica que se ha perdido, hace que se reconcilien. [...] La serpiente cumple este rol, hace posible cosas positivas y negativas. Su función principal es eso. Ese rol de hacer posible, el mediador.

14 Véase los estudios sobre el *Ukuku* de Morote Best 1957-1958. Véase también Arguedas 1965: 9.

En el cuento hay muchos rasgos andinos. La serpiente aparece como símbolo del *uku pacha*, del mundo subterráneo, como se identifica frecuentemente a las serpientes andinas, pues vive en una cueva en una gran piedra. Por otro lado, su tamaño sí podría recordar a una anaconda. Los conceptos se interrelacionan.

Otra narración en la que una serpiente está con una mujer es *La amante de la culebra* de José María Arguedas (1966). Allí una muchacha se enamora de una serpiente que ella percibe como si fuera un hombre fino, delgado, alto y vigoroso. Vivían juntos y la joven quedó embarazada. Los padres de la muchacha descubrieron el escondrijo de la serpiente y la mataron. Cuando ella lo vio,

[...] lanzó un grito de muerte [...] ¡Por qué lo matáis! – exclamó – ¡Este era mi marido! ¡Este es el padre de mi hijo! Volvió a gritar; su voz colmó la casa. Contempló la sangre y sintió espanto. Y por el esfuerzo que hizo para gritar, abortó: una multitud de pequeñas culebras [...] (Arguedas 1966: 38).

Mataron al fin a la gran culebra y a las serpientes pequeñas. Carlos hizo un comentario al cuento de Arguedas, que había leído en su niñez, y dijo que en este cuento se expresa que lo que no es normal, asusta, un concepto que él considera típicamente andino.

El significado de *yakumama* como serpiente masculina, que roba o seduce mujeres, guarda una relación simétrica con el de la sirena seductora. Un rasgo semántico común es el concepto de seducción entre animal y humano. Otra similitud es la idea de serpiente, en este caso común a los conceptos de *yakumama* en la Selva.

La *q'ucha* devoradora, destructora y creadora

En algunos mitos de la Amazonía, la *yakumama* vive en una laguna. En los Andes también existe la idea que la *q'ucha* ('el lago', 'la laguna') misma es una divinidad, de carácter ya femenino, ya masculino. Enseña tesoros o cosas bonitas para atraer a aquellas personas a quien eso le gusta. Cuando la persona se acerca, se la traga, y esta deberá vivir para siempre en el lago. Aunque a la laguna misma no se la llama *yakumama*, el rasgo semántico común es el de tragar a humanos.

Lamay, Poques ayllupin huk qucha Yana qucha sutiyaq kan, patanmanta chawpinman qhawariqtiykiyá yana rikukun. Chay quchamantan ninku: 'rayqachikuspanqa runatan yukallawan payman aysaykuspan mullp'urapuq', nispa.

Hay una laguna en Lamay, en el *ayllu* Poques¹⁵ que se llama *Yana qucha*,¹⁶ porque cuando se mira desde la orilla hacia el centro, su color se vuelve negro. De esa laguna dicen que cuando tenía hambre, engañaba a las personas para atraerlas y tragárselas.

15 La fuente no indica la ubicación del pueblo ni del *ayllu*.

16 'Laguna negra'.

Wanpuhina tuytuq sura qura patachapis imamunay tullpu, tullpu chbaqchayuy warak'aku nata, imamunay yuraq piñikunawan achalarusqa ch'ullukunata, mayninpiqa paqucha utaq llama wilmamanta sinp'asqa munay waskhata, utaq llama, paqucha q'aytumanta, quri, qulqi q'aytukunqawan pallaynin awasqa ch'uspakunata imas runaq rikunanpaq rikburichimu (recopilado por Gutiérrez 2012: 28).

En una historia de la *Yana qucha* (laguna negra) se cuenta que una joven había sido encantada por el espíritu de la laguna (Gutiérrez 2011: 30-38; 2012: 30-38):²⁰ Pastoreando sus animales por el borde de la Laguna Negra, ella de pronto vio que sobre un montoncito de sora brillaba una linda honda con pompones de colores.

Munaychapunitaq kasqa chaysi sipasqa tukuy sunqu war'ataqa qhawapayasqa, mana kuyuytaq sura qhuchucha kasharan chayqa, p'itayuruspas hanqalla chay warak'ataqa huqarirukusqa. Ancha kusiqaquni kaspas, mana suraq llumpayamanta kharuchataña suchusqantaga riparakusqachu, chaysi mancharisqaquni quchaq patanman p'itamuyta munasqa, ichaqa kharupiña kapushasqa (recopilado por Gutiérrez 2012: 31).

La sora se llevó a la joven hacia el centro de la laguna. Un pastor, sus padres y los vecinos quisieron ayudarla, pero no la pudieron alcanzar. Ella, llorando y gritando, pidió que la sacaran de la laguna, pero no fue posible. A las once y media de la noche escucharon las voces de dos varones, sin verlos. Uno dijo:

'Apu Qhichinchani ñachu horaña mikhunan-chispaq!', nispa, chaysi huknin chinpapi Qhichinchani quchaq kasqanmanta kutichimusqa: 'Ari, ñan horaña', nispa. Chaynatas iskaynin quchakuna wahanakusqaku (recopilado por Gutiérrez 2012: 35).

Así, sobre una islita de sora les hacía ver cosas como una linda honda con pompones de colores o un *chullo* tejido y bordado con *piñis*¹⁷ blancos, una sogá hecha de lana de llama y alpaca o una *ch'uspa*¹⁸ de lana de alpaca y sus *pallay*¹⁹ tejidas con hilos de plata y oro. Lindas cosas, como para antojarse (traducción según Gutiérrez 2011: 27-28)

Tan bonita era la honda, que la joven se antojó de ella, y como la sora estaba allí quietita, saltó encima y la agarró. Entonces, la islita comenzó a moverse despacito. Cuando se dio cuenta, muy asustada, la joven quiso saltar a la orilla, pero ya estaba lejos (traducción según Gutiérrez 2011: 31).

‘¡Apu Qhichinchani, ya es hora de comer!’ Se dice que el otro contestó desde el frente, donde está la laguna de Qhichinchani: ‘Sí, ya es la hora’. Así se habían comunicado las dos lagunas.

17 Adornos pequeños que se ponen en la montera o en el vestuario.

18 Bolsa tejida artesanalmente.

19 Labor que se hace contando los hilos del tejido. Tejido trabajado con estas labores (Lira & Mejía Huáman 2008: 313).

20 Las dos fuentes se refieren a la versión quechua (Gutiérrez 2012) y española (Gutiérrez 2011) del mismo texto.

Se cuenta que a las doce de la medianoche, de un momento a otro, la jovencita había dejado de gritar y de llorar. En la madrugada ya no la encontraron, había desaparecido.

'Sipaspa chay chinkasqan pachaqa, Apu Yanaguchapaschá riki rayqaypi kashanman karqan, ima munay ch'aska ñawi sipastaq karqan chayqa, hilluchikuspan mulp'upurqan riki (recopilado por Gutiérrez 2012: 38).

A esa hora que desapareció la chica, quizás el dios de la Laguna Negra tenía hambre, y como le gustaron los ojos claros de la joven, se la tragó.

La *q'ucha* no solamente se presenta como un dios que devora seres humanos, sino también puede ser parte de un conjunto de destrucción-germinación. Ello se expresa en un mito que me contó José, un andino bilingüe quechua-español nacido en Ccorca, región de Cusco, de entre cuarenta y cincuenta años de edad (grabación de vídeo 12.08.2012).²¹ El cuento trata de un anciano pobre y sucio que estaba visitando los pueblos en el distrito de Chinchero. En una ocasión llegó a Qoricocha, que en aquel tiempo todavía no estaba con agua, y bajando a un pueblo pequeño vio una fiesta de matrimonio. Como el anciano estaba muy sucio, tenía la nariz tupida y apenas fuerzas para desplazarse, toda la gente lo rechazaba. Le decían que se fuera. Sin embargo, él insistió en entrar a una casa porque tenía hambre. Entonces encontró a una mujer que lo aceptó y le dio de comer. Para agradecerle, él le dio una información muy importante:

Chaymantataqsi kay warmita nisqa: 'Yau, Panay, amaña kaypi kaychu. Wichayman saq'ipuy. Unu hunt'anqa kaypi', nispa. Hinaspa chay warmitaqsi nisqa: 'Chiqaytachu?', nispa nin. Tapun kay machu viraquchata: 'Ñas pachañataq.' Nin: 'Ari, chiqayta.' Chaymantapacha nin: 'Qusaykiwan, warmi, wawaykikunawan ripuy wichayta, pero ama qhipaman qhawarimuspa.'

Luego de eso le dijo a esta mujer: 'Hola, hermana, aquí ya no debes estar. Hacia arriba vete, ¡abandona! Aquí se llenará de agua', dice. Se cuenta que después esta mujer dijo: '¿Es cierto?', dijo. Pregunta a este señor anciano: '¿Ya es tiempo?' Él contesta: 'Sí, es verdad'. En ese mismo momento le dice: 'Mujer, con tu esposo y con tus hijos vete hacia arriba, pero sin mirando hacia atrás'.

No obstante, mientras subía hacia las montañas miró atrás y vio que todo su pueblo y la fiesta de matrimonio se inundaban y desaparecían bajo el agua. Ahora están en las profundidades del lago Coricocha en Piuray, y la familia que se escapó dio origen al pueblo de Chinchero. La destrucción del antiguo pueblo causó la creación de un nuevo pueblo. También contiene una enseñanza, porque se castiga un mal comportamiento social.²²

21 Transcripción y traducción de Kerstin Störl, con la ayuda de Teresa Valiente Catter, Annett Hoffmann y Flor Alatrística.

22 Cuentos con motivos parecidos son *Laguna de Qesqay*, autora: Cristina Flores Huamán, Calca (Sumire de Conde 2011: 171); *Laguna de Langui Layo*, autora: Katherin Esthefany Quispe Huancara, Pallpata (Sumire de Conde 2011: 173-177); *Laguna de Waypo*, autor: Miguel Diego Gutiérrez Challo, Anta (Sumire de Conde 2011: 203-207).

El concepto de destrucción-germinación se parece al concepto de la *yakumama* amazónica. Allá ella como anaconda antropomórfica, también decide sobre vida y muerte. Igualmente se parece a la serpiente masculina que seduce a la mujer y hace que el pueblo recupere su vida ‘normal’.

Amaru: serpiente sagrada, río serpentino y lagarto volador

Es cierto que la noción de ‘serpiente de agua’ está presente en la religiosidad andina, particularmente en la altiplánica. Uno de los santuarios importantes del Cusco imperial era el de *uman amaru* (expresión puquina que se refiere a la ‘serpiente del agua’).²³ Ello no es sorprendente, pues el flujo termo-hidráulico no se expresa como un “espacio lineal ni binario, sino como una continuidad de irregular textura” (Kemper Columbus 1996: 145), que se presenta a menudo de forma serpentina. Esto se muestra por ejemplo en la descripción del *amaru*, sinónimo de *yakumama*, y divinidad mitológica indígena representada por una serpiente (Álvarez Vita 2009: 63).

[...] se llama Amaru al rebalse del agua de las alturas, que baja de los cerros arrastrando piedras, plantas y animales. El barro le da su aspecto gelatinoso, la arcilla el tinte colorado y el entrechocarse de las piedras se asemeja al bramido del toro. El Amaru es una fuerza mágica natural que una vez desencadenada, es incontenible [...] (Berrocal 2000: 18).

Amaru puede tener muy diferentes significados. Según Tasorinki (2009: 117), *amaru* es la palabra quechua que designa a la serpiente en su aspecto sagrado. En la cosmovisión andino-amazónica es regente del *uku pacha* o mundo subterráneo, al que fluyen las incesantes corrientes telúricas de la vida. Entre los incas hay nombres como Tupac-Amaru o el río Amaru-Mayu. Se aplica con valor sagrado, pues las serpientes venenosas o comunes se designan en quechua *mach’aqway*. El concepto de *amaru* o *amarun* existe en la Amazonía y en los Andes, pero aparece de forma diferente. El concepto andino de *amaru* también puede referirse a un ser mezclado, un toro que sale de una laguna, parecido al toro Misitu que se conoce del cuento de José María Arguedas *Yawar fiesta* (2002).²⁴ En la Amazonía *amaru* se identifica con *yakumama*, *yaku warmi* y la anaconda,²⁵ pero, como afirma Carlos:

[...] en la Sierra [...] se confunde lo que es *yakumama* con el *amaru* [...] Un poco las barreras del concepto en sí se van perdiendo, se van confundiendo (grabación de video, 29.03.2014).

23 Información de Rodolfo Cerrón-Palomino.

24 Hay que anotar que existen también serpientes con tentáculos, que a veces han sido tomados por cuernos: se trata de las llamadas cecilias. De ahí probablemente surja una relación entre serpiente y toro. <<https://www.youtube.com/watch?v=Xd-mjG2caN4>> (26.09.2014) y <https://www.youtube.com/watch?v=C5kWSjy_DT4> (26.09.2014).

25 Véase también Trujillo Ramírez (2014: 20) sobre los rasgos comunes de *yakumama* y el río Amazonas.

Otra imagen de *amaru* en los Andes es la de un lagarto volador. Elorrieta Salazar & Elorrieta Salazar (1996: 94) constatan que en el mundo andino la representación de lagartos voladores se encuentra presente en casi todas sus más antiguas culturas, como Pucara, Tiahuanaco, Chavín e Inca. Así se utiliza el lexema *amaru* también como sinónimo de *yahuirca*, y se cuenta un milagro ocurrido en tiempos del rey Pachacuti:

[...] una yahuirca o amaru (Santacruz [= Pachacuti, K. S.] 1968: 299) había salido del cerro Pachatusan. Yahuirca era una huaca como serpiente ‘muy fiera bestia de media legua de largo, y dos brazas y medio de ancho’. Se espanta el cronista, con orejas, colmillos y barbas. Este horrible dragón se metió luego en la laguna de Quipibay, lo que nos recuerda la imagen mítica de las anacondas amazónicas, sumergiéndose en la profundidad de los ríos. Prosigue el relato acotando que por entonces salieron dos cometas por el pueblo de Asoncata; estos cometas o sacacas eran de fuego, al igual que el fuego lanzado por el yahuirca. [...] Tanto los cometas como el yahuirca parecían todos de fuego (ibid.). Fue cuando sucedió este milagro del yahuirca o amaru que le nació un primogénito a Pachacuti, en el Cuzco. Por los mitos relatados, el recién nacido fue llamado Amaru-Yupangui (ibid.) (Burgos Guevara 1995: 153).²⁶

El autor Burgos Guevara explica que *cañacuay yahuirca* significaría literalmente ‘la culebra que quema’ y que *yahuirca* sería un concepto más antiguo que *amaru*, pero sería su símil mitológico, pues ambos representan una culebra que se sumerge en un lecho de agua: *amaru* en los ríos amazónicos, yahuirca en las lagunas de tierras altas. Se identifica al lagarto volador con la serpiente y se utilizan como sinónimos *yahuirca* y *amaru*. Véase también el cuento *El lagarto* de José María Arguedas (1972).

Yakumama o amaru como espíritu guardián

Una historia conocida de los incas es la de Atahualpa que huyó de la cárcel en forma de serpiente. Burgos Guevara analiza detalladamente la conversión simbólica de Atahualpa en *amaru*, que entiende como ‘serpiente’ o ‘dragón’, añadiendo el significado ‘boa-anaconda’ en ‘quichua selvático’ (Orr & Wrisley 1965: 41). Era en aquel tiempo en que Huayna Cápac dividió el imperio, dejando el gobierno de Quito a Atahualpa, y el del Cusco a Huáscar, lo que provocó la lucha por el trono entre ambos hermanos (Burgos Guevara 1995: 127). Después de su captura por las fuerzas de su hermano en Tomebamba, Atahualpa logra fugarse y regresar a Quito transfigurado en una serpiente o *amaru*, y así habiendo burlado a todos:

‘Luego que llegó a la capital, juntó a los Grandes y Señores de su Reino y refiriéndoles la sucedida tragedia, les dijo que su padre el Sol lo había convertido aquella noche en serpiente, para que pudiese salir, como lo hizo, por un pequeño agujero de la cámara de su prisión; que el mismo Sol le había prometido que, si le hacía guerra a su hermano Huáscar, le daría la victoria’ (Velasco 1960: 130) (Burgos Guevara 1995: 132).

26 Véase también Elorrieta Salazar & Elorrieta Salazar (1996: 94-96) que se refieren al mismo acontecimiento descrito en la crónica de Juan de Santacruz Pachacuti (1613).

Burgos Guevara (1995: 147) considera a Atahualpa un chamán con su espíritu guardián *amaru*, aunque no lo indican los datos, pero lo infiere de su transformación en un *amaru*, una actividad que pertenece normalmente a las prácticas chamanísticas, quizás con modificación de la conciencia por la *ayahuasca*.

Se puede conjeturar que Atahualpa estuvo en conocimiento del contexto chamanístico del *amaru*, en la versión de la Selva oriental. [...] no se transformó en jaguar, sino que asimiló a un espíritu más poderoso todavía, es decir, quiso ser una *yacumama* o anaconda, para solo de ese modo poder salir de prisión (Burgos Guevara 1995: 149).

Illapa: el *amaru* que baja del cielo

Burgos Guevara infiere que Atahualpa, al transformarse en una serpiente, se había encomendado al rayo:

[...] y esto lo hacía por muy diversas razones y de un valor estratégico imponderable: 1) el rayo era la (buena) ‘estrella’ o ‘relámpago’ de Chinchasuyu, pueblo al que él estaba dirigiendo y defendiendo [...]; 2) [...] originalmente fue la divinidad de los conquistadores [...] Esto nos lleva a deducir con claridad que la transfiguración mitológica de Atahualpa en la forma de un rayo (*amaru* o *machacuay*) significaba la transformación ideológica de un rey conquistado por un rey conquistador. Esta es la metáfora encontrada en el mito del *Amaru*. El rayo, después del sol era la segunda deidad de los incas y en ella pretendía convertirse el inca de Quito (Burgos Guevara 1995: 141-142).

Además de la transformación de Atahualpa en *amaru* o *yakumama* y en *illapa* (rayo) también hay otros testimonios que relacionan al *amaru* con el *illapa*, el dios andino del rayo, o el rayo mismo, como dijera Carlos:

El *amaru* viene a través del rayo, *illapa*. Su presencia le trae a la tierra. Vive arriba, vive aquí. Es una creencia que el *amaru* es esta serpiente grande que está en las aguas subterráneas (grabación de video, 29.03.2014).

Obviamente, localiza al *amaru* en el cielo, en la tierra y también en el inframundo, lo que corresponde a los tres mundos de la filosofía andina: *hanaq pacha* (‘el mundo de arriba’), *kay pacha* (‘este mundo’) y *ukupacha* (‘el mundo de abajo’). El vínculo con el rayo, y sema común de las dos expresiones *amaru* e *illapa*, puede ser la forma zigzagueante o serpentina de este, como se ve en muchas representaciones; por ejemplo, en Machu Picchu, en el ‘Mausoleo Real’, existe una gruta natural cuya pared de entrada está labrada en forma escalonada, lo que simboliza el rayo.

Otra idea común es que el *amaru* se transforma en el caballo volador del apóstol Santiago:

En algunas culturas hacen mención de que este *amaru* que va al cielo es el caballo de Santiago Apóstol. Después lo llaman el *apu tayta chantil huamani*, que mata a los indios [...] (grabación de video del 29.03.2014).

El caballo que vuela al cielo recuerda a los mitos de la serpiente o del lagarto volador (*amaru* o *yahuirca*). Dicen los cuentos y las descripciones de Guaman Poma de Ayala que Santiago apareció sobre un caballo blanco en Sacsayhuamán e hizo que los españoles vencieran de una forma maravillosa, cuando al mismo tiempo había una tormenta con rayos y truenos, por lo cual se identificaba a Santiago con el dios *illapa* (Goede 2014).

Fenómenos meteorológicos y astronómicos

Es de suponer que *yakumama* y las otras serpientes aparecieron en el cielo incaico debido a su propiedad mítica. La constelación estelar *yakumama* consta de siete estrellas muy brillantes que dan forma a la figura de una serpiente semi enroscada, y al mismo tiempo forman la cola de la constelación occidental de la Osa Mayor. Esta se encuentra en el cielo boreal. Desde las latitudes sureñas solo se alcanza a ver esa parte de la constelación, al anochecer, casi pegada al horizonte norte, entre los meses de mayo y junio. La constelación de *yakumama* es considerada como el “otro *amaru*” por el astrónomo Salazar Garcés (2014: 218).

En el cielo incaico existía también la constelación del *amaru* mismo. Salazar Garcés define al *amaru* como “serpiente sobrenatural”, *sach'amama* o *yakumama* (2014: 215). Se trata de la constelación occidental de Escorpio:

Su origen parece ser muy antiguo pues es parte de la tradición oral de pueblos anteriores a los Incas. Esta divinidad andina se relaciona con una serpiente sobrenatural que vive en las entrañas de la tierra. Dicen los mitos que cuando se produce un sismo, un terremoto, un huayco, desborde de ríos o lagunas, deslizamientos de tierra, etc. es el Amaru o Sach'amama que se está sacudiendo porque debe enfrentar al Waman (halcón) que gobierna el cielo (Salazar Garcés 2014: 215).

La *yakumama* y el *amaru* se confunden frecuentemente con el *mach'aqway*

[...] que es la pequeña culebra que se puede encontrar en casi toda la región andina y que se relaciona con riachuelos, el inframundo, el trabajo de los brujos y curanderos (Salazar Garcés 2014: 217).

La imagen de *yakumama* o *amaru* como serpiente se vincula a veces con los ríos, por su forma serpentina y con la Vía Láctea, que es considerada un gran río. Para los incas era la personificación celestial de su río sagrado Vilcanota (Salazar Garcés 2014: 242). Es obvio que en parte de los Andes se estableció también la relación entre la Vía Láctea y la serpiente. Una prueba es un plato incaico que muestra la Vía Láctea a manera de una gran serpiente (reproducción en Salazar Garcés 2014: 241).²⁷

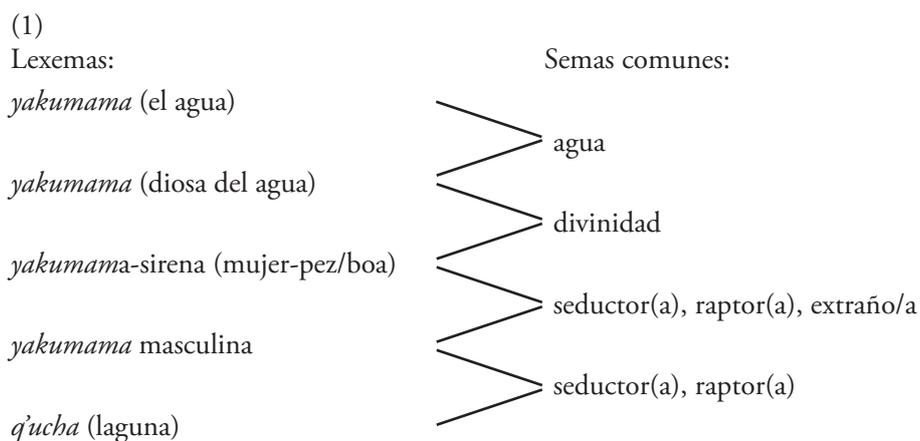
Una relación astronómica guarda también el cuento *Inti y Yakumama*, citado al principio, en el que la *yakumama* se transforma en la *mama killa* (la luna) y el eclipse

²⁷ Véanse también las exposiciones sobre el río Vilcanota (arriba).

solar se explica como el encuentro de *inti* (el sol) y *yakumama* convertida en la luna. *Yakumama*, que salta de la tierra al cielo, muestra también el vínculo entre las dos esferas *kay pacha* y *hanaq pacha*, y como hemos visto en el cuento de *yakumama* como seductor de mujeres, puede dominar también el *ukupacha*.

A modo de conclusión: similitudes y relaciones semánticas

Como se puede ver, los conceptos tratados muestran una serie de similitudes a pesar de su diversidad. Partes de las figuras tratadas son identificadas por los narradores. Según Blank (2001: 38), los significados lingüísticos no son rasgos fijos y definidos, sino más bien usos en el contexto que se vinculan formando categorías móviles. A Blank le parece de una relevancia fundamental la idea de Wittgenstein según la cual obviamente agrupamos los referentes de una forma asociativa según el principio de la similitud. Descubrir similitudes entre dos entidades pertenece a los principios básicos de nuestra percepción (Blank 2001: 38). Podemos observar ello especialmente en los mitos analizados. Se identifica una figura con la otra en base a alguna similitud, un rasgo común, como se ve en los siguientes ejemplos:



(2)

Lexemas:

yakumama (anaconda, femenina)*yakumama* (serpiente, masculina)*yakumama, amaru* (serpiente sagrada)*illapa* (rayo)*amaru* (rebalse del agua de las alturas,
río Vilcanota)*yakumama, amaru, Vía láctea*
(constelaciones estelares)

Semas comunes:

serpiente antropomórfica

serpiente

forma serpentina, divinidad

río sagrado de forma serpentina

(3)

Lexemas:

yakumama, amaru (serpiente)*amaru, yahuirca* (lagarto volador)

Semas comunes:

reptil

Se trata de transmisiones metafóricas de un concepto a otro, que pasan durante el camino de los cuentos de un narrador a otro, traspasando las culturas e identificando ciertas cosas por la apariencia de semas comunes o similitudes. Así se forma la estructura semántica del conjunto mítico a base del concepto de *yakumama* que aparece disperso y variado, pero sin embargo coherente a causa de la mencionada similitud de familia o *chain categories* (Blank 2001: 37-38, véase el primer párrafo de este ensayo).

En fin, se muestra que sobre la base de pocos rasgos individuales comunes, o de similitudes de partes del todo, se identifica un todo con otro todo, aunque no todos sus rasgos coincidan. Así parece funcionar nuestro pensamiento, y así ha surgido este sistema semántico por la transmisión de los oyentes-narradores de mitos. Por fin estamos maravillados, ya no sabiendo cómo podían surgir estas identificaciones, y no pudiendo contestar la pregunta: ¿Qué o quién es la *yakumama*? Pero si conocemos este sistema semántico, contamos también con una oportunidad de descubrir los pensamientos antiguos de narradores de tiempos y espacios muy lejanos. Para encontrar una respuesta hay que tomar en cuenta todo este sistema semántico complejo. Me parece que este surgió

en los Andes, porque esa figura amazónica que originalmente se refería claramente a la anaconda, se ha dispersado en el camino por las regiones, ha tomado conceptos andinos y hasta europeos, los ha mezclado y creado así ideas nuevas. Todo ello es *yakumama*.

Les agradezco a los siguientes investigadores, comunicadores autóctonos y narradores, por su apoyo y por sus interesantes informaciones, ideas y cuentos: Flor Alatriza Camposano, Rodolfo Cerrón-Palomino, Annett Hoffmann, Aquino Huilcas Ccehuaricho, Peter Masson, Jimmy Mendoza, Valentín Usca Callañaupa, Mario Usca Oraica, Teresa Valiente Catter.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Vita, Juan
2009 *Diccionario de peruanismos. El habla castellana del Perú*. Lima: Universidad Alas Peruanas.
- Arguedas, José María
1965 ¿Qué es el folklore? Estudio de los cuentos. Método de análisis. *Cultura y pueblo* 2: 9-11.
1966 *La amante de la culebra. La amante del condor. Lamante de la couleuvre. Lamant du condor*. París: Minard.
1972 El lagarto. En: Arguedas, José María: *Seis cuentos latinoamericanos. Arguedas – Benedetti – Bosch – Carpentier – Fuentes – García Márquez*. Montevideo: Sandino.
2002 *Yawar fiesta*. Lima: PEISA.
- Berrocal, Carmelón
2000 *Cuentos pintados del Perú. Pirumanta llinpisqa willakuykuna*. Recopiladores: Macera, Pablo & Rosaura Andazábal. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)/Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ).
- Blank, Andreas
2001 *Einführung in die lexikalische Semantik für Romanisten*. Tübingen: Niemeyer.
- Burgos Guevara, Hugo
1995 *El guamán, el puma y el amaru. Formación estructural del gobierno indígena en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Camino, Alejandro
1980 Ecología e ideología en la cultura nativa del bosque tropical. *Shipibui* 16: 523-530.
- Cloudsley, Tim
1995 El tiempo y el mito en la dialéctica entre los mundos amazónico y andino en el Perú precolombino. *Antropológica del Departamento de Ciencias Sociales* 13: 81-89. <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/download/976/942>> (17.04.2016).
- D'Altroy, Terence N.
2015 *The Incas*. Oxford: Wiley Blackwell.

- Dillehay, Tom
2014 Ponencia en “Rethinking the Andes-Amazonía ‘Divide’”, simposio en el Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, Leipzig, 16-17.06.2014. No publicado.
- Duranti, Alessandro
1997 *Linguistic anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- Elorrieta Salazar, Fernando & Edgar Elorrieta Salazar
1996 *El valle sagrado de los Incas. Mitos y símbolos*. Cusco: Sociedad Pacaritanpu Hatha.
- Foley, William A.
1997 *Anthropological linguistics. An introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Goede, Peggy
2014 Santiago Matamoros. En: *Caminos - Eine Reise durch die Geschichte Lateinamerikas*. Berlin: Freie Universität Berlin, Lateinamerika-Institut (LAI). <http://www.cms.fu-berlin.de/lai/e-learning/projekte/caminos/kulturkontakt_kolonialzeit/kirche_kolonialzeit/santiago_matomoros/> (11.04.2015).
- Gutiérrez, Margarita
2011 *Nuestra Agua*. Cusco: Asociación Pukllasunchis.
2012 *Ununchis*. Cusco: Asociación Pukllasunchis.
- Keesing, Roger
1979 Linguistic knowledge and cultural knowledge: Some doubts and speculations. *American Anthropologist* 81: 14-36.
- Kemper Columbus, Claudette
1996 La semiótica del caos del culto al agua en contextos andinos clásicos: términos que denominan zonas de convergencia / divergencia / emergencia. *Antropológica del Departamento de Ciencias Sociales* 14: 143-160. <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropological/article/download/1957/1888>> (17.04.2016).
- Lira, Jorge A. & Mario Mejía Huaman
2008 *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Morote Best, Efraín
1957-1958 El oso raptor (Estudio de un cuento de folklore peruano). *Archivos Venezolanos de Folklore* 5: 135-179.
- Orr, Carolina & Betsy Wrisley
1965 *Vocabulario quichua del Oriente del Ecuador*. Quito: Ministerio de Educación.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz
1968 Relación de antigüedades deste Reyno del Perú. En: Esteve Barba, Francisco (ed.): *Crónicas peruanas de Interés Indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, 209. Madrid: Atlas, 279-319.
- Payne, Johnny
1999 *Cuentos cusqueños*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- Salazar Garcés, Erwin
2014 *Astronomía inka: arqueoastronomía y etnoastronomía*. Lima: Andrés del Castillo.

Senft, Gunter

- 2006 Ethnolinguistik. En: Beer, Bettina & Hans Fischer (eds.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Berlin: Dietrich Reimer, 255-270.

Störl, Kerstin

en preparación Huellas de Yakumama. Manuscrito.

Sumire de Conde, María (ed.)

- 2011 *Mitos, cuentos y leyendas de los pueblos originarios quechua y asháninka*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

Tasorinki, Yanaanka

- 2009 *Chamanismo andino amazónico. Maestros y plantas maestras de poder. Coca, ayahuasca, San Pedro*. Cusco: Pili.

Trujillo Ramírez, Juan Antonio

- 2014 *El argee de la cultura andina. Iconografía del agua en el arte textil*. Lima: Tramirez.

Velasco, Padre Juan de

- [1789] 1960 *Historia del reino de Quito en la América Meridional*. Tomo II y parte II. La colonia y la República. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Mínima/México, D.F.: Cajica.

Wittgenstein, Ludwig

- 1997 *Werkausgabe, Band 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.