

La ideología del *enqaychu*: una interpretación de un ritual en los Andes contemporáneos

JESÚS WASHINGTON ROZAS ÁLVAREZ

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

MARÍA DEL CARMEN CALDERÓN GARCÍA

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Resumen

El texto relata el hallazgo de un *enqaychu* (alpaca de piedra) en Pampallacta, Cusco, durante labores agrícolas. Este descubrimiento motivó la realización de un ritual para reactivar su *kallpa* o fuerza vital. La ceremonia, de cuatro días y noches, incluyó ofrendas al Apu con *despacho*, coca, chicha y vino. El *enqaychu* fue asociado a una manta llamada *misa* bicolor (blanco y rojo), símbolo de la dualidad ritual. Así, el *enqa* encarnado en la figurilla permite invocar la fertilidad del ganado.

Palabras claves: enqa, enqaychu, ofrenda, misa, atado ritual.

Cómo citar (MLA): Rozas Álvarez, Jesús y María Calderón García. “La ideología del *enqaychu*: una interpretación de un ritual en los Andes contemporáneos”. *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n° 29, 2025-2026, págs.43-65

ISSN 1913-0481



Résumé

Ce texte relate la découverte d'un *enqaychu* (alpaga de pierre) à Pampallacta, près de Cusco, lors de travaux agricoles. Cette découverte a donné lieu à un rituel visant à réactiver son *kallpa*, ou force vitale. La cérémonie, qui a duré quatre jours et quatre nuits, comprenait des offrandes à l'Apu: des *despacho*, des feuilles de coca, de la chicha et du vin. L'*enqaychu* était associé à une couverture appelée *misa* bicolore (blanche et rouge), symbole de la dualité rituelle. Ainsi, l'*enqa*, incarné dans la figurine, permet d'invoquer la fertilité du bétail.

Mots-clés: enqa, enqaychu, offrande, *misa*, paquet rituel.

Abstract

The text recounts the discovery of an *enqaychu* (a stone alpaca figurine) in Pampallacta, Cusco, during agricultural work. This finding prompted the performance of a ritual to reactivate its *kallpa*, or life force. The ceremony, which lasted four days and four nights, included offerings to the Apu in the form of a *despacho*, coca leaves, chicha, and wine. The *enqaychu* was associated with a blanket called bicolored *misa* (white and red), a symbol of ritual duality. Thus, the *enqa* embodied in the figurine makes it possible to invoke the fertility of the livestock.

Keywords: enqa, enqaychu, offering, *misa*, ritual bundle.

1. Introducción

Para comprender el significado que encierra el *enqaychu*, una escultura lítica que representa a una alpaca y cuya finalidad es la de invocar la fertilidad del camélido, fue necesario partir de evidencias empíricas obtenidas de manera fortuita. Dichas evidencias proceden del hallazgo casual de una pequeña piedra labrada en forma de alpaca, encontrada en el terreno de cultivo de don Feliciano¹, comunero de Pampallacta.

La comunidad de Pampallacta está ubicada al suroeste de la ciudad de Calca, en la región puna del Perú, entre los 3600 y 4000 msnm. Sus habitantes practican una economía mixta: son agricultores y pastores de camélidos y ovinos, destacan como productores de papa y se enorgullecen de poseer la variedad *Veruntus*. Según los mitos que relatan, la tierra que ocupan como comunidad fue heredada de sus antepasados incas. Se consideran hijos del Inca Huáscar, de donde deriva su derecho de propiedad sobre las tierras que poseen. “Recuerdan a través de los mitos que el rebaño del inca se encontraba en Pampallacta y que los primeros camélidos fueron domesticados por los primeros hombres legendarios que habitaron estas tierras. El *Apu* les dio las primeras alpacas y llamas, y *Pachamama* (Madre Tierra) les ofreció las tierras de cultivo” (Rozas y Calderón “Los agropastores de Pampallacta” 19-20).

El ritual (*aknana*) celebrado por don Feliciano para activar la escultura en piedra dura denominada *enqaychu* nos servirá como vía de acceso al pensamiento andino. En primer lugar, resulta necesario poner de relieve el prefijo *enqa*, que, según el antropólogo Jorge Flores Ochoa, se define como el “principio generador y vital” (Flores Ochoa “Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi” 218). Hiroyasu Tomoeda, por su parte, señala que “el rito de los animales en los Andes lleva la fuerza de reproducción mística al mundo real de los humanos donde se hace posible su utilización. Y se expresa este proceso en un rito. En ese sentido tiene características de un tipo de ‘rito de transición’” (Tomoeda 138-160). Resulta evidente que la fuerza del *enqaychu* necesita ser constantemente revitalizada para que su función como propiciador de la fertilidad de los camélidos se mantenga. “El descuido del manejo de la *illa* (alpaquita de piedra o *enqaychu*) que se encuentra en el atado ritual de la familia, como *enqa*, necesita que se le vele y alimente, porque de lo contrario hace que los animales retornen al *ukupacha* (mundo de adentro) a través de las lagunas” (Rozas y Calderón “Los agropastores de Pampallacta” 22). En tal sentido, el pampallacteño, mediante el ritual, activa ese principio básico *enqa*, que se concreta en el *enqaychu*.

Antes de abordar el estudio sobre el hallazgo del *enqaychu*, conviene definir el ritual, entendido como la concentración de fuerzas destinada a generar un orden y una combinación de poderes que permitan activar una acción, un movimiento y un origen. Desde esta perspectiva, el ritual contribuye, para nuestros propósitos, a la fertilidad de los animales y a la obtención de un abundante rebaño de alpacas. Más allá de concebir el ritual como un sistema de significados (Geertz 87-117), Edmund Leach lo entiende como “un comportamiento orientado hacia un fin específico [...] que produce resultados observables en forma estrictamente mecánica.

¹ Feliciano es un seudónimo que utilizaremos para este artículo, con el fin de proteger el anonimato del comunero de Pampallacta, donde presenciamos el ritual de rehabilitación.

Un comportamiento poderoso en sí mismo, dirigido a evocar el poder de potencias ocultas” (Leach 403).

El objetivo de este artículo es mostrar un ritual aplicado de manera imprevista para reactivar las fuerzas latentes de una escultura de alpaca labrada en piedra; en otras palabras, restituir su condición de *enqaychu* como principio generador de vida, dotado del poder suficiente para concentrarse específicamente en la fertilidad de los animales. Para ello, resulta necesario analizar el contenido simbólico del atado ritual denominado *misa q'epi* por los comuneros. El prefijo *misa* reviste una especial importancia por el hecho de significar dos colores opuestos y dicotómicos. Esta posición binaria constituye el origen de toda acción y aparece en cualquier contraposición de fuerzas (Cirlot 1958). De esta manera, cobra significado la oposición de dos colores que simboliza la *misa q'epi*.

El ritual forma parte del modo de vida de los comuneros de Pampallacta, en particular de don Feliciano y de su esposa, nuestros informantes claves. En 1990, pudimos observar y comprender que el ritual celebrado por la comunidad poseía un conjunto de conceptos que no son solo cosmológicos, como señala el antropólogo Félix Palacios (1990), sino que también configuran una forma de producción económica y de organización social basada en relaciones de reciprocidad.

De manera significativa, la esposa de don Feliciano nos enumeró uno por uno los nombres que recibía el camélido labrado en piedra: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi* y *estrella*². Es posible que cada uno de estos apelativos, referidos al *enqaychu*, posea un significado asociado a su realidad y que, al traducirlos, permitan entenderlo en su verdadera dimensión, es decir, aquello que esta escultura realmente simboliza.

Por lo tanto, resulta necesario identificar conexiones significativas, al estilo propuesto por Claudette Kemper Columbus, en los nombres y epítetos que emplean los pastores al invocar esta escultura. “La palabra no puede alcanzar la claridad visual de una imagen aislada. Más bien, la palabra existe invisiblemente entre nosotros, y entre nosotros y el mundo. El lenguaje requiere de asunciones compartidas. En los contextos andinos, aún las imágenes visuales indican presencias no visibles, juego de formas trans-sistémicas” (56). El *enqaychu*, al recibir diversos nombres –*qonopa*, *illa*, *khuya rumi*³, *qoñi rumi* y *estrella*–, activa una red de significados en la que cada término genera un pensamiento y, al mismo tiempo, contribuye a una idea totalizadora que será su verdadero gran significado. En este caso, el *enqaychu* posee los atributos que cada denominación le otorga. Por ejemplo, *estrella*, término de origen español, remite en el imaginario andino a la noción de suerte. *Illa* se refiere a un mineral afectado por la caída del rayo, al que se le atribuyen virtudes sagradas, como la iluminación o el rayo de luz. Cuando se emplea el término *qonopa*, se describe al camélido

2 El camélido labrado en piedra reviste una notable importancia para los pastores andinos; tal vez por ello, utilizan numerosos adjetivos para reforzar su valor simbólico y sagrado. En todo caso, el *enqaychu* puede entenderse como una acción o una entidad dentro del contexto ritual. Los diferentes nombres empleados para designarlo contribuyen a magnificar su importancia. De manera análoga, *Wiraqocha*, divinidad central del mundo andino prehispánico, recibe múltiples adjetivos con la misma intención: reforzar su magnificencia mediante recursos retóricos.

3 En relación con *khuya rumi*, el lingüista Cerrón Palomino, al comentar a Flores Ochoa, argumenta que el término *khuya* (quechua) se refiere a la esposa (*qoya*) del inca (Cerrón Palomino 2021). No obstante, de acuerdo con el *Diccionario quechua-español-quechua*, *Simi taqe*, editado en Cusco en 1995, ambos términos presentan grafías distintas: el primero usa /kh/, mientras que el segundo emplea /q/. *Khuya* o *khuyay* se refiere al amor y a la ternura, entendidos como una forma de afecto intenso mediante la cual el pastor expresa su vínculo con el poder del camélido labrado en piedra, y no a la esposa del inca. En este sentido, *khuya rumi* constituye una expresión metafórica que alude al deseo de poseer un *enqaychu* (*wak'a*) con el fin de asegurar la abundancia de animales en el corral.

labrado en piedra con un hoyo en la espalda destinado a ser alimentado con *pichu wera*. Por su parte, *khuya rumi* significa la escultura de piedra dotada de poder y deseada por los pastores, mientras que *qoñi rumi* remite a la fuerza que posee el camélido en piedra. Finalmente, *enqa* designa una especie de energía vital generadora de vida. El *enqaychu* engloba así el conjunto de significados que le son atribuidos, pues simboliza la actividad procreadora del ganado en el corral del pastor. Como puede entenderse, esta experiencia etnográfica concentra una significativa información cultural. En este artículo se propone mostrar cómo la acción de la dicotomía (*misa*), al complementarse y articularse, genera un tercer elemento, expresado en la procreación de los animales.

2. El día del hallazgo de un *enqaychu*

Viajamos a la comunidad de Pampallacta para visitar a don Feliciano, no precisamente con fines de trabajo de campo etnográfico, sino en virtud de la amistad que mi esposa y yo habíamos construido a lo largo de nuestras visitas para observar los rituales que celebraba con sus alpacas. Don Feliciano nos recordó que nuestra *suña* (regalo) nos estaba esperando y que, cuando lo deseáramos, podríamos recoger la alpaca que nos había sido asignada por haber asistido al ritual. Nos dijo: “Vuestra alpaca está creciendo”. Sabíamos, además, que para recoger nuestra *suña* debíamos celebrar un pequeño ritual.

Ese día fuimos con la intención de visitarlo y llevarle nuestro presente. Al despedirnos, don Feliciano insistió en que debíamos volver a su casa a fines de abril, puesto que había planificado barbechar su terreno en el *laymi* (tierra de rotación para el cultivo de papa) y proceder a la siembra. “Ese día comeremos cuy”, nos dijo, a manera de provocar nuestro antojo.

Era miércoles 8 de abril de 1990 cuando nos presentamos en la casa de don Feliciano, quien nos esperaba con mucha gentileza para que presenciáramos el trabajo agrícola que iba a realizar en su chacra. Tal como lo mencionamos, había programado barbechar su terreno para la siembra de papa. En ese momento, el reloj marcaba las siete de la mañana. Doña Josefa nos ofreció un almuerzo a modo de desayuno y luego partimos con dirección a la chacra, ubicada cerca de Ankasmarka, un recinto arqueológico de la zona. Al llegar, vimos que nos esperaban don Jacinto, hermano de don Feliciano; su consuegro, don Angelino; y Sebastián, el yerno de don Feliciano, todos comprometidos previamente para barbechar el terreno. Nuestra participación fue casi nula: solo ayudamos a voltear algunos tepes, que los trabajadores habían extraído con la *chakitaqla* (arado de pie) al roturar el terreno.

A las once de la mañana, cuando don Feliciano presionó el pedal de la *chakitaqla* y la reja penetró con facilidad en la tierra para aflojarla, notó algo extraño que afloró al mover la herramienta y exclamó: “¿Qué es esto?!”. Todos los participantes nos acercamos, curiosos, a observar. Al percatarse de que aquel objeto extraño era un *enqaychu*, don Feliciano ordenó que no lo tocáramos. Nos limitamos únicamente a mirar. Don Juan se acercó entonces para ofrecer chicha a la tierra, a los *Apus* y al *enqaychu* recién hallado.

Don Feliciano regresó a su casa y, después de una hora, lo volvimos a ver junto a doña Josefa, cargando su atado ritual. De inmediato, nos dijo: “Primero descansaremos y *piqharemos* (masticaremos) coca”. Sebastián nos ofreció la coca y, con gran reverencia, cada uno tomó un manojo de esta hoja sagrada. “¿Me devolverán la coca masticada!”, nos ordenó. Asimismo, nos sirvió chicha a cada uno en dos *keros* (vasos

ceremoniales). Dirigiéndose a nosotros, don Feliciano nos dijo:

Velaremos cuatro días y cuatro noches aquí, en mi chacra, a esta *estrella* que el *Apu* me envió. Es mi suerte, mi fortuna, mi camino, mi destino. Prepararemos *k'intus* de coca y armaremos nuestro *despacho* (ofrenda). Con esta ofrenda, abriremos la ceremonia de vigilia para que madure y se posicione el *enqa* en el *enqaychu*. Eso le dará fuerza, vitalidad, energía para que mantenga nuestro rebaño de alpacas.

De inmediato, nuestra curiosidad aumentó al escuchar que el *enqaychu*⁴ hallado iba a sufrir un proceso para ser activado y resultar útil para el pastor. ¿Qué quiso decir don Feliciano con que el *enqa* iba a posicionarse en el *enqaychu*? En ese momento no podíamos preguntar para satisfacer nuestra curiosidad; solo debíamos observar y escuchar atentamente lo que estaba sucediendo frente a nosotros. Don Juan nos aclaró lo que intuíamos y nos dijo: “El *enqaychu* tiene que adquirir su *kamaq*, su poder, su fuerza con la que vamos a ofrendar en el *despacho*”.

Empezamos a *chaqchar* (masticar coca) y a preparar con mucha devoción los *k'intus* de coca (tres hojas de coca). Don Feliciano abrió el paquete del *despacho*, en el que numerosos elementos pequeños servían de ofrenda para el cerro (*Apu*) y la tierra (*Pachamama*). Comenzamos la ceremonia de elaboración de la ofrenda. Don Feliciano tendió una manta tejida de dos colores, blanco crema y rojo sangre, que denominó *misa*. Encima de esta *misa*, extendió el papel del *despacho*; pero antes, dobló el papel en varias formas para representar líneas que convergían en un punto, semejantes a las líneas imaginarias de los *seq'es*⁵ incaicos. Así, poco a poco y con pausas, bebiendo chicha de maíz y masticando coca, fuimos preparando el *despacho* (ofrenda). Cada uno le alcanzaba a don Feliciano los *k'intus* de coca que habíamos preparado, y él, levantando cada *k'intu* con ambas manos en dirección a los cerros y gesticulando un *sami* (oración), que apenas logramos escuchar, colocaba, al extremo de cada línea representada en el papel, las tres hojas de coca unidas con una porción de *pichu wera* (cebo del pecho de la alpaca). Repitió este procedimiento hasta completar los doce *k'intus*, que representaban a los *Apus* invocados por don Feliciano.

En una de las pausas, el cuñado, don Nicanor, se dirigió a don Feliciano y le dijo: “¡Es tu suerte!, ¡tu estrella! Tienes que hacer bien el *k'intuska* [ritual]. Tenemos que saber *akullir* [masticar la coca debidamente seleccionada para este acto]”. En silencio, ofreciéndonos *k'intus* de coca, masticábamos casi sin hablar. El tiempo transcurría de manera lenta. Nos sirvieron el *chakilli* (fiambre), que se convirtió en nuestra cena de la noche, y bebimos chicha mientras seguíamos *chaqchando* coca.

Cerca de las doce de la noche, don Feliciano ordenó llevar la ofrenda del *despacho* a su *Pukara Apu Ankasmarka*. Sebastián se apresuró en tener listo todo lo necesario para ofrendar el *despacho*, llevando bosta

4 *Enqa* y *enqaychu* no son sinónimos, sino conceptos diferentes. El *enqa* es entendido por el pastor como una energía que penetra en el camélido de piedra –al que llaman *enqaychu*– para activarlo y hacerlo eficaz en la fertilidad de los animales. Para el pastor, es irrelevante si los términos *enqa* o *enqaychu* provienen o no del puquina, como sostiene de manera arbitraria el lingüista Cerrón Palomino. En su discusión sobre el *enqa*, él no menciona el significado del término en puquina, por lo que desconoce su sentido auténtico (Cerrón Palomino 2021). Es evidente que los pastores de las alturas de Calca no han leído ni se han enterado del origen puquina propuesto por el lingüista; para ellos, simplemente, su escultura de camélido en piedra es un *enqaychu*, un *khuya rumi*, etc.

5 El *seq'e* es una línea imaginaria y sagrada que parte del templo del Qorikancha y se extiende en diversas direcciones, conectando *wak'as* (lugares sagrados) como si formaran un rosario. Cada *wak'a* pertenecía a una *panaka* – familia o grupo de parentesco con linaje descendiente de un soberano inca– o a un *ayllu*, conjunto de parientes unidos por consanguinidad y territorialidad. A través de cada *wak'a*, el inca estaba informado de la extensión de terreno que poseía cada familia, así como del número de ganados, la producción agrícola, la fibra, los tejidos y otros bienes.

de ganado vacuno, un poco de leña, chicha, un cuartillo de licor de caña de azúcar y coca. Sobre un pedregón enorme, que se distinguía de los demás por su particular forma, nos detuvimos después de haber caminado aproximadamente dos horas: habíamos llegado a la *Pukara*. Descansamos un momento, y Sebastián nos ofreció nuevamente coca y chicha. Masticábamos con cuidado la coca para devolverla en bolos al momento de la ofrenda. Media hora antes de la medianoche, Sebastián buscó el lugar adecuado para encender el fuego. Una vez hallado, construyó una pira y dejó que ardieran bien la bosta y la leña. Al considerar que la temperatura del fuego era suficiente, don Feliciano colocó la ofrenda, vertió unas gotas de chicha, licor y vino, y nos retiramos inmediatamente. Esta experiencia nos dejó una profunda impresión de evocación cultural, considerando la historia de los Andes. Por tal razón, resulta necesario referirse a los mitos antiguos y a la sociedad antigua.

El *seq'e*, según Reiner Tom Zuidema (1995), es una línea imaginaria que convergía en el centro del Cusco (*Qorikancha*). A lo largo de estas líneas se agrupaban los *ayllus* encargados de cuidar una *wak'a*. Aunque el Cusco estaba dividido en dos partes —*Hanan Qosqo*, la parte alta, y *Urin Qosqo*, la parte baja—, también se encontraba subdividido en cuatro parcialidades o *suyus*, delimitados por los cuatro caminos reales o *Qhapaq Ñan* que partían de la ciudad. En un radio de más de veinte kilómetros alrededor del Cusco, teniendo como núcleo el templo del *Qorikancha*, existían más de 350 *wak'as*, distribuidas y unidas a través de *seq'es*, líneas o hitos secuenciales. La distribución de las *wak'as* según la dirección de los *suyus* era la siguiente: *Chinchaysuyu*, con 9 *seq'e(s)* y 85 *wak'as*; *Antisuyu*, con 9 *seq'e(s)* y 78 *wak'as*; *Qollasuyu*, con 9 *seq'e(s)* y 85 *wak'as*; y *Qontisuyu*, con 14 *seq'e(s)* y 80 *wak'as*. Lo relevante es que todas estas líneas convergen en el sagrado templo del *Qorikancha*. Estos elementos históricos, simbólicos y rituales, por tanto, deben ser considerados para continuar con el relato etnográfico.

De vuelta en la chacra de don Feliciano, descansamos un momento. Después del reposo, Sebastián volvió a servirnos chicha y coca. Don Feliciano se acercó al atado ritual (*misa q'epi*) y nuevamente sacó de ella la manta *misa* para tenderla cerca del *enqaychu*. Hizo gotear chicha en las cuatro esquinas de la manta. Con mucho respeto, tomó con ambas manos el *enqaychu* del surco —que hasta ese momento permanecía en la tierra donde había sido hallado— y lo colocó en el centro de la manta *misa*. Luego, nos ordenó que elaboráramos *k'intus* de coca. Don Feliciano, quien dirigía el ritual, volvió a hacer gotear chicha, esta vez en cada esquina de la manta, y de inmediato también puso *k'intus* de coca. Cada *k'intu* fue colocado con una invocación, una oración *sami* de protección y agradecimiento al *Apu* y a la tierra. “Las esquinas debemos protegerlas bien para que nada malo entre por ellas y dejemos que madure el *enqaychu*”, nos dijo don Feliciano.

No se pudo escuchar con claridad la oración que él invocó; solo alcanzamos a oír cuando dijo: “*W'esqasunches k'uchukunata* [Debemos cerrar las esquinas]”. “Por las esquinas entra lo malo”, acotó don Juan. Volvimos a *akullir* coca y a beber chicha, siempre en dos *keros*. Don Feliciano exclamó: “¡Debe madurar! Debe crecer para que reciba al *enqa* y se vuelva *goñi rumi*, *khuya rumi* [piedra con poder]. Por esa razón, debemos cuidar que nada le pueda suceder. Tenemos que velar el *enqaychu* estas noches, alimentarlo con coquita, con chichita, con *despachito*”. Después de un breve silencio, volvió a decir: “Cuando el *enqaychu* esté en la *misa q'epi*, seguirá creciendo y madurando”. Luego, ordenó que volviéramos a beber chicha.

Con los *k'intus* preparados, don Feliciano hizo una reverencia con el acto del *much'aq* (alabar,

adorar), a través del cual solicitó fuerza y protección para la activación del *enqasqa* (posición de la fuerza) en el *enqaychu*. Como se ha descrito, las cuatro esquinas de la manta *misa* estaban protegidas por *k'intus*, con la finalidad de impedir que algo negativo se infiltrara en el momento más importante del *enqasqa* (acto de ser poseído por la fuerza del *enqa*). Para que el *enqasqa* lograra penetrar en el *enqaychu*, teníamos que velar durante cuatro días y cuatro noches, alimentando al camélido de piedra con *k'intus* de coca, gotas de chicha, licor, vino y *pichu wera*. Cada dos horas celebrábamos, de manera alternada, la ceremonia del *sami* del *enqasqa*.

El ritual consistía en una serie de gestos específicos; en cada brindis con chicha (*sullaykusun*) se debía invocar nuestro *sami*, es decir, nuestro deseo. Por ejemplo, el servicio nos recibía en una manta la coca masticada, denominada *kuyu mullu*, mientras debíamos pronunciar en voz alta nuestras oraciones de deseos dirigidas a la divinidad, es decir, al *Apu*. A continuación, transcribo el *sami* que nos enseñaron a recitar y que invocamos:

Taytay, Mamay, Apu Ankhas Marka, invocaré a que vengan fuerzas de diferentes lugares, de los *paqariq*, *Apus*, de todo los *enqaychus*. Que venga su *munayniyoq* [poder], su *misa q'epi* de todos los pastores. Que venga la fuerza de los rebaños de alpacas, llamas y ovejas al corral de oro y de plata, a la *misa q'epi*. *Ay, Taytay*, eso invoqué.

El mismo procedimiento se repetía con los dos keros de chicha, invocando el ritual del *sami* y pidiendo que las fuerzas de los *Apus* se concentraran en el *enqaychu*. Durante cuatro días y cuatro noches velamos de esta manera, con oraciones de deseos y ofrendas de *k'intus* de coca al *enqaychu* y a la *misa q'epi* de don Feliciano.

Al finalizar el cuarto día, don Feliciano dijo: “Todo está bien, ya maduró, ya creció”. Envolvió con cuidado el *enqaychu* con la manta *misa* y lo guardó en la *misa q'epi*. “Ahora iremos a la casa”, ordenó, y todos obedecemos. El cuñado y el yerno empezaron a tocar la música sacra del *chakiri* en la *wala* (flauta de cuatro orificios), acompañados por la *tinya* (tambor) de doña Josefa. Bailando al ritmo del *chakiri*, nos retiramos.

Al llegar a la casa de don Feliciano, el atado ritual con el *enqaychu* fue colocado sobre la *santa mesa* (pequeña mesa de madera), que siempre se encuentra debajo de la hornacina que representa al templo del *Qorikancha*. Cabe recalcar que dicha hornacina siempre está ubicada frente a la puerta de entrada de la habitación. Esa noche, continuamos velando al *enqaychu*, que ya formaba parte del atado ritual de don Feliciano. Volvimos a hacer *k'intus* de coca, beber chicha y masticar coca; junto con todos estos actos, invocamos nuestras oraciones de *sami*. Preparamos la ofrenda *despacho* y la llevamos de nuevo a la *pukara* de don Feliciano, media hora antes de las cuatro de la madrugada. Sebastián encendió el fuego y realizamos la ofrenda del *despacho*.

Al retornar a la casa, recién pudimos descansar. Luego de algunas horas, despertamos y observamos que don Feliciano y doña Josefa se preparaban para retomar el trabajo de barbecho de la chacra, interrumpido por el hallazgo fortuito del *enqaychu*. Cuando nuestro reloj marcaba el mediodía, doña Josefa nos ofreció la *merienda*: un plato que contenía cuy, tortillas, picante de lisas y papa sancochada. Todos los trabajadores disfrutamos de la comida brindando con chicha de maíz. Después del almuerzo, nos despedimos para volver

a la ciudad de Cusco.

Cinco años después, volvimos a visitar a don Feliciano, quien no se encontraba en su casa sino en su *astana*, acompañando a la pastora responsable del cuidado del rebaño. Observamos que poseía bastantes alpacas y que vendía la fibra a buen precio a los comerciantes de Sicuani. Don Feliciano, reflexionando, dijo:

Desde que el *Apu* me mandó mi estrella, con esta estrella me ha ido muy bien con mis animales. Tengo un buen número de alpacas en mi rebaño y el precio de la fibra ha subido. Mi *aknana* [ritual] funciona bien, estoy contento, y el *Apu* también lo está. Siempre le ofrendo *despachitos* para que siga madurando mi *enqaychu*.

3. Comentario a manera de reflexión

Una pequeña etnografía presentada de esta manera nos lleva a reflexionar sobre el mensaje metafórico del ritual de reactivación del poder (*kallpa*). En este caso, se trata de un *enqaychu* encontrado. Don Feliciano lo atribuye a su suerte o estrella; nosotros, desde nuestra posición, a la casualidad.

Era evidente que la piedra hallada, la cual representaba una alpaca, no se encontraba activa en la plenitud de su fuerza o poder (*kallpa*) para generar fertilidad o fecundidad. Esto significaba que dicha escultura se encontraba en un estado de *pasuchaska*.⁶ Entonces, ¿cuál debía ser el procedimiento para recuperar la fuerza del *enqaychu* hallado y propiciar así el crecimiento de un rebaño de alpacas? Sin lugar a dudas, esto se logra solo a través de la celebración de un *aknana*⁷ de incorporación de fuerzas que motiven la fertilidad del ganado. Desde luego –y volvemos a insistir–, el *enqaychu* encontrado necesitaba ser tratado con el *aknana* para volver a estar activo, vivo, puesto que durante muchos años no había recibido ninguna clase de ofrenda (alimento).⁸ En todo caso, es necesario mencionar lo que nos dijo don Feliciano al respecto: Señor, para que el *enqaychu* tenga vida necesita ser alimentado con *pichu wera*, *coca*, *mullu*⁹, *muqllu*¹⁰ y *chicha*. Con este alimento adquiere *kallpa*. Solo se debe saber cómo alimentarlo para que su fuerza esté activa.

Podemos afirmar que el *enqaychu* permaneció oculto muchos años en el subsuelo de la chacra de don Feliciano y que apareció para que lo encontrara –según su propio testimonio, como ya se ha mencionado– por efecto de su suerte o de su estrella; desde entonces, siempre lo lleva consigo. Sin lugar a dudas, el ritual (*aknana*) que don Feliciano celebró durante cuatro días y cuatro noches sirvió para reactivar al *enqaychu*, que hasta ese momento solo era una piedra inerte que representaba la figura de una alpaca. En otras palabras, la

6 *Pasuchaska* es un término quechua que alude a la pérdida de poder o energía, sin capacidad de procreación. La palabra *pasukuq* significa ‘desafortunado’ o ‘quien pierde una ocasión favorable’. El uso del término se extiende también a otras actividades; por ejemplo, a una herramienta de trabajo o a una honda de caza, cuando han perdido la fuerza necesaria para cumplir con sus objetivos.

7 *Aknana* es un término quechua que significa ‘rito’ o ‘ritual’.

8 Entre los comuneros andinos de los alrededores de la ciudad de Cusco se comenta que las *wak’as* prehispánicas pueden sufrir hambre cuando dejan de recibir ofrendas, lo que las vuelve peligrosas para los seres humanos. Por ejemplo, el cerro Picol (posiblemente *Pillko*, que significa ‘pluma’) corresponde a la tercera *wak’a* del primer *s’eqe Kayao* (Bauer 104). En este lugar existe un adoratorio y un manantial de agua cristalina llamado *Pillkupukyu*, situado cerca de la que, según relatan los comuneros, habría sido la vivienda de Anawarkhi, esposa del Inca Pachakuteq. Dicha *wak’a* ha sido olvidada por los comuneros y ya no recibe ofrendas; por ello, se considera que está constantemente hambrienta y, como consecuencia de este abandono, provoca enfermedades y muerte a los varones de su entorno para alimentarse de ellos.

9 *Mullu* es un molusco bivalvo marino de naturaleza calcárea. La característica del *mullu* andino es que presenta dos colores: blanco y rojo, o blanco y rosado. También refiere al bolo de coca que el pastor mastica en la boca, el cual representa el pasto que comen los camélidos.

10 *Muqllu* se refiere a la semilla de la planta de coca.

aparente figurilla recuperó su fuerza y energía vital, denominada en quechua *kallpa*. Debemos indicar, por tanto, que la realización del *aknana* resultó importante en este proceso.

Desde una perspectiva personal, este ritual podría ser llamado de “rehabilitación”, en tanto constituye una estructura simbólica para un antropólogo y que conllevaría un análisis de las formas culturales de una sociedad ritualista, como la de los habitantes de Pampallacta. Esta articulación entre creencia y ritual –en la que la creencia conlleva lo que supone una sociedad en relación con su verdad– se traduce en prácticas concretas y convincentes orientadas al logro de determinados fines. Por ejemplo, uno de los objetivos del ritual es generar las relaciones entre macho y hembra (*yanantin*), de modo que esta dicotomía o principio binario se active para la procreación y garantice la reproducción del rebaño del comunero.

El ritual que describimos presenta un carácter especial e incluso insólito, pues no se sabe mucho de él. Sin embargo, resulta clara su función principal: restablecer la fuerza o el poder que el *enqaychu* tuvo en algún momento. Según la opinión de don Juan, el *enqaychu* se encontraba en estado de *pasuchaska*, es decir, había perdido su poder debido a la falta de alimento. Para los comuneros, el *despacho* constituye el alimento de las divinidades (*Apus* y *Pachamama*). Sin alimentos, dichas deidades carecen de poder y permanecen inactivas. En Bolivia, esta ofrenda es llamada precisamente *plato*, *vianda* o *manjar*, que se sirve al *Apu* y a la *Pachamama* (Rössing 36). En todo caso, “la explicación andina sobre esta ofrenda [*despacho*] es bien clara, según ellos el *despacho* tiene fuerza vital (*kamaq* o *kallpa*), y con ella, se revitaliza la energía sobrenatural de las deidades, convirtiéndose así, útil al hombre para sus intereses” (Rozas y Calderón “La renovación” 319).

El alimento representa múltiples dimensiones: más allá de constituir una sustancia nutritiva necesaria para la supervivencia, viene a ser también el sustento para la restauración de la Unidad primordial, noción sustentada en la filosofía andina. Este argumento se ve reflejado en diversos mitos y relatos –como el del zorro glotón, el del granizo o el de *Inkarri*– registrados por distintos antropólogos, los cuales manifiestan esta concepción. La mesa celestial tendida con potajes en el cielo es, obviamente, una metáfora de la Unidad que se fragmenta a causa de un disociador (el zorro), dando origen a las plantas alimenticias distribuidas en los diferentes pisos ecológicos de los Andes. En el relato del granizo –hijo de la *Pachamama* y considerado ladrón por los comuneros–, este personaje se encarga de reunir los alimentos dispersos y devolverlos al *taqe* (despensa) de la *Pachamama* (Rozas Álvarez “El concepto de ciclo en dos cuentos andinos”). Por su parte, los relatos de *Inkarri* narran cómo su cuerpo fue decapitado y esparcido en diferentes lugares, pero tiende a reunificarse progresivamente; si logra recomponerse por completo, según nos contó doña Josefa, *Inkarri* resucitará. En la versión del mito recogida en Puquio (Ayacucho) por José María Arguedas y Josafat Roel Pineda, se afirma que “solo la cabeza de *Inkarri* existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies [...] Entonces volverá *Inkarri*, cuando esté completo su cuerpo” (Arguedas y Roel Pineda 221).

Los alimentos, desde nuestra perspectiva, implican un sacrificio y remiten al ciclo muerte-vida, así como al nacimiento y al renacimiento. El ritual andino cumple la función de renovar la fuerza vital de plantas, animales, seres humanos y deidades, fuerza que tiende a desgastarse por la acción de la vida. En otras palabras, el ritual mantiene el equilibrio del sustento entre las divinidades –en especial la *Pachamama*–, lo que garantiza

la abundancia y la bonanza alimentaria. De allí se derivan las relaciones que los comuneros establecen con la *Pachamama* y los *Apus*. Cuando no se realizan ofrendas a las deidades, este equilibrio se rompe y, en consecuencia, se generan problemas, crisis y caos. Marshall D. Sahlins (1974) sostuvo que la comida crea amistades o enemistades. “No ofrendar a las deidades implica una serie de complicaciones, en primer lugar, rompería las relaciones entre hombres y dioses; en este caso, un hombre no contaría con la protección de sus deidades, motivo por el cual, sería vulnerable a las enfermedades, desgracias climáticas, etc. Y no garantiza la cosecha” (Rozas y Calderón “La renovación” 324).

4. *Misa q'epi*

Aquí se plantea un punto crucial relacionado con nuestra percepción de la mentalidad andina. Si bien es cierto que los antropólogos han propuesto modelos interpretativos para comprender el mundo circundante de sociedades distintas a la propia y, a partir de ello, formular generalizaciones, nosotros nos centraremos únicamente en un caso particular: el modelo mental que los comuneros andinos emplean para ordenar su sociedad y su entorno natural. ¿Cómo se configura ese orden? Claude Lévi-Strauss trató de explicarlo a partir de la existencia de estructuras mentales abstractas organizadas en términos binarios: la oposición entre bueno y malo, macho y hembra, endogamia y exogamia, entre otras. (Lévi-Strauss 1970). Sobre la base de esta perspectiva binaria, diversos antropólogos andinistas desarrollaron el modelo de la dualidad opuesta complementaria (Platt 2021; Isbell “La otra mitad esencial”; Urton 1993). Desde luego, este enfoque estructuralista se convirtió en un paradigma para la comprensión del mundo andino.

¿Cómo entender este dualismo opuesto complementario? ¿Qué significa, en este contexto, la noción de complementariedad? Para contestar estas preguntas, nos basaremos solo en el criterio de los propios comuneros, y no en las interpretaciones elaboradas por los antropólogos. Don Feliciano comentó que la *pacha* —la naturaleza— está organizada en pares: “Nosotros —nos dijo— asociamos todo en pares para que tengamos éxito. Si no es par, simplemente no vale. A los animales y a las plantas les decimos *orqo* y *china* [macho y hembra] y a las personas, *warmi* y *qari* [mujer y varón]”. Esta forma estructural de pensamiento andino se extiende evidentemente a toda la naturaleza; para los comuneros, el espacio mismo está organizado de manera sexuada. En este sentido, puede afirmarse que la ideología andina se ha sustentado sobre este principio. Tristan Platt advirtió desde temprano que “la oposición hombre/mujer permanece como oposición de las condiciones de reproducción en la familia campesina” (Platt 180). A partir de esta premisa, Platt reflexiona y asocia las diversas dualidades que los *macha* utilizaron para ordenar su lógica organizacional. “Por tanto, aquí el elemento masculino (alto) es puesto en relación con el femenino (bajo) por la corriente fértil de panes seminales” (193). De este modo, el cerro (lo alto) es concebido como masculino, mientras que la pampa (lo bajo) es entendida como femenino. A este tipo de relaciones sexuales, señala Platt, los *macha* las denominan *yanantin*, término que coincide con el utilizado por los comuneros de Pampallacta.

Inspirado en Tristan Platt, Isbell identificó con claridad esta estructura andina y señaló que dicho proceso responde a

[una lógica de] antítesis y síntesis donde el aspecto sexual de procreación es un tema predominante. El pueblo está dividido en barrios de arriba y de abajo; el año está dividido —el tiempo de lluvias asociado con entidades

femeninas y el tiempo de sequía con las masculinas. Cuando ocurre un matrimonio, los parientes de ambos cónyuges están unidos por relaciones simétricas. En el plano ideal la herencia es paralela –los hombres heredan de los hombres y las mujeres de las mujeres. (“Parentesco andino” 37)

El establecimiento de un sistema binario, siguiendo el estructuralismo de Lévi-Strauss (1970), permite esclarecer la comprensión del mundo andino. No obstante, para Katharine Seibold el “dualismo se puede verificar en varios aspectos de la sociedad *runakuna*. Por ejemplo, el dualismo de *hanan* y *hurin* no constituye solamente niveles del mundo, sino un principio para organizar comunidades” (Seibold 448).

Sin embargo, a este enfoque estructuralista los antropólogos andinos incorporaron el concepto de complementariedad. Al respecto, el antropólogo Carmona Cruz señala que “la vida y la naturaleza estaban compuestas por dos fuerzas opuestas, pero necesariamente complementarias; el concepto de complementariedad convergía en el *tinkuy*, unidad de los opuestos que expresaba la fuerza y el principio de generación de la vida, de la producción, del trabajo, de la prosperidad” (27).

Esta idea puede entenderse desde la posición de Carmona Cruz cuando se refiere más bien a la palabra *ch'ulla*. “El Uno solo es el *ch'ulla* (quechua) que quiere decir solo y sin par, incapaz de generación. El *ch'ulla* es equivalente de *wakcha* (huérfano, pobre), que por no tener su complemento expresa soledad, infertilidad y pobreza” (27). No obstante, el término complementariedad suele entenderse en un sentido más matemático; por ejemplo, cuando se afirma que “una media naranja se complementa con su otra mitad para formar la unidad”. Esta concepción, sin embargo, no explica lo que realmente quiere decir la palabra *yanantin* (hembra y macho), pues se limita a un binario que forma una unidad. Tenemos cierta claridad en la acción del ritual y en la función de la manta *misa*, caracterizada por la presencia de dos colores. Si bien se trata de un binario y de una forma dicotómica de explicar un orden establecido, los comuneros de Pampallacta, mediante el ritual de rehabilitación, provocan la neutralización de dicho binario. Con ello, equilibran las fuerzas opuestas y posibilitan la creación de un tercer elemento entre los dos opuestos o polos –los dos colores de la manta *misa*–. Cada elemento (cada color) contiene algo del otro, lo que hace que la oposición sea manejable y aplicable a la vida cotidiana. En este sentido, el ternario andino puede entenderse, esencialmente, como un binario neutralizado. A diferencia del binario rígido, el ternario es constructivo, genera movimiento y activa la fuerza y la energía vital. En suma, este principio es lo que representa el *enqa* en la cultura de los comuneros de Pampallacta, y es precisamente esta acción la que se reactiva a través del ritual.

Debemos comprender lo que representa el Uno¹¹, tal como nos explicó don Feliciano, denominado en quechua *huklla*, término que también significa Unidad. Esta no siempre es permanente, sino que tiende a dispersarse. “Una vez, no sé cuándo –nos contó don Feliciano–, el *huklla* [la Gran Unidad] decidió dispersarse, y así fue. Esa dispersión fue en pares”. Posteriormente, nos explicó, desde su propia lógica, que la Unidad no puede dividirse ni fragmentarse, ni siquiera alterarse o destruirse, pues es eterna. “Esto de lo que estoy hablando –añadió– es un principio, un fundamento, lo que nosotros llamamos *teqsi*”. El universo, concebido como *teqsimuyu* o *pachamuyu*, es indestructible. Asimismo, en el interior de la *pacha* está presente el par *orqo-chinantin*, macho y hembra, condición indispensable para la reproducción de las cosas.

11 El término “Uno” con mayúscula, se refiere a la unidad cósmica, inicio (como el primer punto, el principio). Totalidad concentrada en un solo punto, armonía, porque donde hay uno no hay caos, desorden, conflictos.

Si nos atrevemos a interpretar el comentario de don Feliciano sobre su concepción de la unidad y a comprenderlo en profundidad. En primer lugar, debemos señalar que la *pacha* (mundo, tierra) es entendida como naturaleza. Esta naturaleza es concebida por los comuneros en términos de pares. Sin embargo, es fundamental precisar que los habitantes de Pampallacta se refieren constantemente a la *pacha* –simbolizada en *Wiraqocha*– como unidad y origen de la vida. Don Feliciano refuerza esta idea al afirmar: “Todo cuanto se manifiesta es el resultado de una voluntad [*Teqsi Wiraqocha*], una fuente de toda vida. Venimos de Eso y retornamos a Eso”. Desde nuestro particular punto de vista, la dualidad opuesta complementaria explica la unidad como un principio común. No obstante, la interacción del par (*yanantin*) en su manifestación genera un tercer elemento que, como ya hemos señalado, Katharine Seibold identifica como una forma de triadismo (2001).

El ejemplo más claro del triadismo es el *k'intu* de coca: las tres hojas de coca simbolizan muchas cosas, pero sobre todo a la familia, no solo en el ámbito humano, sino también extendida a los animales y las plantas. La dualidad y el ternario constituyen, de manera simultánea y necesaria, la naturaleza misma. En este sentido, la función del *aknana* (ritual) es precisamente activar esa polarización del Ser o de la Unidad principal a partir de la cual se produce toda manifestación.

El ritual que presenciamos con motivo del hallazgo del *enqaychu* en la chacra de don Feliciano tuvo, sin lugar a dudas, como finalidad reactivar la fuerza o *kallpa* (poder) de esta pequeña escultura –posiblemente de origen inca–, la cual, según el criterio de los comuneros, había permanecido inactiva por mucho tiempo. Ahora bien, el ritual andino adquiere su mayor eficacia a través de la *misa q'epi*, entendida como representación de la Unidad. En primer lugar, se trata de un atado ritual que reúne elementos consagrados según las creencias de los comuneros; dichos elementos se disponen siguiendo un orden de emparejamiento o *iskay*. “Es una fuerza que se materializa en los objetos sagrados como los *enqaychu*, que son piedras naturales que se conservan en los atados sagrados” (Flores Ochoa “La *missa* andina” 719). Los elementos que la componen –conchas marinas, figurillas, fetos de camélidos, fragmentos de orejas de los animales, piedras naturales, imanes, entre otros– constituyen la *misa q'epi* como un ara portátil. “En cualquiera de los casos, la *mesa qepi* es usada como altar y lo que expresa como mundo subterráneo no cambia” (Tomoeda 141). La *misa q'epi*, en tanto ara portátil dentro de la práctica religiosa, está investida de *enqa*; es decir, se encuentra cargada de símbolos sexuales, del espíritu de la fecundación y de la propiciación. Poseer una *señal q'epi* o atado ritual implica, por tanto, la posibilidad de tener un rebaño. El comunero pastor que posee un *enqaychu* o que ha tenido la suerte de hallar una de estas piedras sagradas –lo que, según su propia interpretación, obedece a su estrella– es considerado un hombre nacido con suerte y, por ello, podrá tener una fortuna. Cabe reiterar, sin embargo, que esto solo podrá concretarse cuando el *enqaychu* sea activado mediante el *aknana*.

En primer lugar, el ara portátil *misa q'epi* posee una connotación femenina en el mundo andino. Es el varón quien porta y transporta este atado sagrado hasta el corral, concebido como templo para la ritualización del *uywa ch'uyay* (ritual de fecundación). Junto con el patrón (oficiante), durante la celebración del ritual y frente a la *misa q'epi*, se concentran pares de contrarios –configurando un binario natural– con la intención de

generar una tercera fuerza.¹²

En el pensamiento andino –tal como lo expresó don Feliciano y como reiteramos aquí–, los elementos de la naturaleza se conciben siempre de manera dual; por esta razón, la organización social se estructura a partir de relaciones de pares. A estos pares se les denomina *masa*. El término *masa* alude a un compañero, amigo o cónyuge, mientras que con *yana* se designa al novio o la novia. Este tipo de relación dual o dicotomía binaria nos permite comprender mejor el pensamiento andino, tal como lo explicó don Feliciano: “Un *Apu* tiene dos fuerzas al mismo tiempo: lo que llamamos *lloq’ e* [su lado izquierdo] y *paña* [su lado derecho]. También es, al mismo tiempo, macho y hembra.¹³ Estas dos fuerzas juntas, señor, es lo que es el *Apu*. Su fuerza hace crecer nuestro corral de animales”.

El término *misa*, escrito por algunos antropólogos como “mesa” o “missa”, responde en muchos casos a sonidos no familiarizados y muchas veces mal interpretados, producto de la pronunciación del informante en su lengua materna. El término aparece en el diccionario de Diego González Holguín ([1608]) bajo las formas *missa*, *missani* y *missacuni* (González Holguín 1989), lo que parecería remitir, en primera instancia, al ritual de la misa cristiana. Sin embargo, cuando el autor registra las formas *missiani* y *missiacuni*, se refiere a ganar en el juego o en la apuesta, o a ser venturoso en el juego. Por su parte, al consignar la expresión *missa sara*, González Holguín señala con claridad que se trata de un maíz de dos colores, o el término *missa*, a cualquier cosa de dos colores. El padre evangelizador Pablo Joseph de Arriaga (1999) recoge también este mismo concepto del maíz de dos colores en su obra, al señalar: “Con la misma superstición guardan las mazorcas de maíz que salen muy pintadas, que llaman *miczasara*, o *mantayzara*, o *caullazara*, y otros que llaman *piruazara*” (Arriaga 38). Cabe añadir el estudio del antropólogo cusqueño Abraham Valencia Espinoza (1979) acerca de los nombres del maíz y su uso ritual. Este autor define la *misa sara* de la siguiente manera: “Son mazorcas en las que sus granos se distribuyen por sectores bien definidos, de acuerdo al color a veces de la mazorca se divide en partes iguales, con las siguientes variedades; casos en que la coloración presenta la mazorca partida por la mitad en forma horizontal y otras veces en forma vertical y en algunas otras solamente llevan mellas de colores definidos. Las mazorcas ideales son las bicolores compuestas de color rojo y blanco. También se le llama *gori qollqi sara*, porque dicen que representan el oro y la plata” (79). En este sentido, lo fundamental es la combinación de dos colores en cualquier objeto; por ejemplo, los *wayrurus* –fruto de una planta arbustiva de la familia de las verbenáceas–, cuyos colores rojo y negro simbolizan el mismo principio de dualidad y complementariedad.

12 Los antropólogos andinistas encuentran en el *yanantin* una relación entre *Apu* y *Pachamama* a partir de sus datos etnográficos. Por ejemplo, Billie Jean Isbell sostiene que el agua de riego es concebida como el semen del *Wamani* (*Apu*), destinado a fecundar a la *Pachamama* (Isbell “La otra mitad esencial”). Tristan Platt (2021) plantea una interpretación similar al analizar las relaciones entre lo alto –el cerro– masculino y lo bajo –la pampa– femenino. Sin embargo, nuestros propios datos de campo sugieren algo muy distinto: son más bien los seres humanos los que encuentran un estado de *yanantin* con las deidades. En este marco, los varones *yogan* (término del antiguo español que significa ‘coito’) con la tierra y las mujeres con el *Apu*. Luis Eduardo Valcárcel expresa esta idea con claridad en su libro *Tempestad en los Andes*: “Después del *inti wata*, cuando el Padre Sol ha surgido detrás del *Apu* Ausangati, los trabajadores *yogan* con la tierra. Perfumes de fecundación impregnan la brisa matinal” (33).

13 Existen *Apus* con denominación femenina, como *Mama Simona*, *Pukara Pantilliclla*, etc. Asimismo, la tierra presenta también un lado masculino (*pacha tierra*). Esta coexistencia de atributos nos hace dudar sobre una asociación estricta de *yanantin* entre ambas deidades andinas (Rozas Álvarez “El mito y el ritual andino”). Más bien, los datos etnográficos sugieren que las relaciones sexuales y simbólicas se establecen principalmente entre los seres humanos y las deidades.

Según han explicado diversos antropólogos, el término quechua *misa*, se refiere, sin lugar a dudas, a la presencia de dos colores opuestos. “*Missa* se aplica a otros objetos que tienen mitades de diferentes colores” (Flores Ochoa “La *misa* andina” 720). Del mismo modo, Tomoeda manifiesta que “otra posibilidad es que derive de la palabra *misa* en quechua, que significa objeto incorporado de dos colores, por ejemplo: un maíz que tiene dos colores se llama *misa sara* (*sara* significa maíz)” (Tomoeda 141).

Pero, ¿qué expresan los comuneros andinos con la oposición de colores contenida en el término *misa*? En el pensamiento andino es muy importante explicar las polaridades, tal como ya se ha mencionado. En este sentido, los comuneros andinos simbolizan mediante el término *misa* (bicolor) estos colores unidos en uno solo, es decir, dos colores alternados –como blanco y negro, o blanco y rojo sangre– coexisten de manera integrada. El significado subyacente de esta oposición cromática, entendida como polarización de aserciones o cualidades, radica en que la combinación de los opuestos genera un tercer elemento cuando estos se unen. Se trata, por tanto, de una acción y reacción recíproca. Esta es, precisamente, la idea de *misa* como concepto quechua vinculado a la fecundación, la procreación y la abundancia dentro del pensamiento andino. “Todo dualismo es necesariamente, al propio tiempo, naturalismo” (Guénon 23).

Respecto de la manta, Tomoeda señala: “Nunca he visto una *mesa q’epi* de dos colores; sin embargo, hay varios casos de pedazos de tela unidos con los tejidos en sentidos distintos” (Tomoeda 141). Se debe señalar que la *misa q’epi* está constituida justamente por la manta o por los pedazos de tela unidos en direcciones opuestas, lo que simboliza el concepto mismo de la *misa q’epi* (una manta o tela de dos colores).

La *misa q’epi*, como atado ritual o ara portátil, expresa el simbolismo de lo ordinario y lo trascendente, de lo natural y lo sobrenatural. El mismo hecho de guardar al *enqaychu* en la *misa q’epi* o *señal q’epi* pone de manifiesto el simbolismo de una fuerza vital activada, susceptible de ser celebrada e integrada ritualmente, con el fin de comprender su procedimiento y su activación mágicos. El hecho de que don Feliciano haya velado durante cuatro días en el lugar donde halló al *enqaychu* responde precisamente a este principio: lo hizo sobre una manta *misa*, con el objetivo de que la disposición binaria de sus dos colores lo convirtiera en energía numen, es decir, en fuerza, movimiento y voluntad, atributos propios de una *wak’a* móvil, tal como la califica Arriaga (1999). En el simbolismo andino, la *misa* puede proporcionar fertilidad porque contiene una fuerza generadora de vida. Asimismo, don Feliciano nos explicó que la unión o línea que separa los dos colores recibe en quechua el nombre de *suyu*, y es justamente allí donde reside la fuerza. Expresó este concepto con énfasis en quechua mediante la expresión *kallpa suyuntin* (línea con fuerza).

Definida la *misa q’epi* como un altar portátil, el ritual de rehabilitación del *enqaychu* se desarrolla sobre ella, específicamente en el centro de la manta *misa*. Don Feliciano nos explicó que la manta *misa* simboliza también la renovación. Señalando con el dedo el centro de la manta, indicó que este constituye una señal, un punto de referencia denominado *qosqo*. Esta forma de explicación revela una concepción cosmológica muy particular en la cultura andina. En palabras de Flores Ochoa: “*Missa* también es un espacio sagrado, el creado para que funcione como parte central material en el que se realiza la ceremonia. Su duración es temporal, el que demanda la realización del *haywarisqa*. Los límites físicos están fijados por la superficie de los tejidos en los que se extienden los objetos sagrados” (“La *misa* andina” 726).

5. El *enqaychu*

Al añadir esta dimensión propiamente cosmológica, la tradición andina de los comuneros de Pampallacta otorga un énfasis particular al *enqaychu* como capital importante. Desde luego, para comprender mejor la posición de esta estructura simbólica deberíamos entender lo que en realidad significa el *enqaychu*. Este, representado y traducido como un ícono en forma de alpaca en roca o piedra zoomórfica, es asociado a los principios de la fuerza fecundadora. Esta manera de dar significado a la fuerza vital (*kallpanpaq*) y su efecto energético constituye un fundamento esencial que explica la necesidad de activar la energía del numen, entendida como fuerza, movimiento y voluntad.

Desde el momento en que observamos la figurilla zoomorfa de piedra situada en el centro de la manta *misa*, durante la vigilia ritual que se prolongó cuatro días, surgió inevitablemente la pregunta: ¿qué significado tiene esta escultura zoomorfa para los comuneros o pastores altoandinos? Al respecto, Flores Ochoa señala –y conviene reiterarlo– que el prefijo *enqa* remite a “un principio generador y vital” (“Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi” 218). Más bien, desde nuestra perspectiva, podemos decir que el término *enqa* designa la fuerza o energía que posibilita la rehabilitación del *enqaychu*, el cual, sin la mediación del ritual, no sería más que una figurilla de piedra inerte.

Don Feliciano enfatizó que, con el ritual, se provoca el *sami*, vale decir, el deseo de tener suerte, fortuna, satisfacción y, por ende, felicidad. “La connotación de ‘buena suerte’ es clarísima cuando se la entiende como el favor de lo sobrenatural, concedido porque el individuo tiene un comportamiento adecuado” (Flores Ochoa “La *misa* andina” 726). ¿Cómo se logra, entonces, obtener la fuerza (*kallpa*) suficiente para poseer poder y asegurar un rebaño abundante de alpacas u otros animales en el corral, lo que se traduce en el *sami*? El primer procedimiento que un pastor debe realizar consiste en ritualizar con un fin concreto: activar las fuerzas opuestas del binario simbolizado en el término quechua *misa*. Esta activación debe realizarse en un equilibrio significativo que permita obtener o crear un tercer elemento a partir de la interacción de los polos binarios. De manera metafórica, los polos unidos representan la acción del principio fecundante que simboliza el *enqa*, convirtiéndolo en algo manejable y aplicable a la vida cotidiana.

Los pastores de hoy afirman que “la piedra, labrada o no labrada, adquiere vida solo cuando es sometida al ritual de activación, mediante el cual despierta su *kallpa* [fuerza], que había permanecido *pasuchaska* [inactiva]”. Como se recordará, el *enqaychu* que don Feliciano halló en su terreno de cultivo representaba una alpaca tallada en piedra. Para comprender el significado de esta figura lítica, le preguntamos acerca de la importancia que los comuneros le asignan a la piedra, en especial al *enqaychu* labrado. Su respuesta fue directa: nos dijo que la durabilidad del *enqaychu* lo vuelve inmortal e indestructible. Desde esta perspectiva, la piedra, por su durabilidad, inmortalidad e indestructibilidad, simboliza la estabilidad de lo supremo. Mediante el ritual, la piedra transita de una vida estática a una vida semejante a la de un organismo; es decir, despierta a una forma de vida dotada de conciencia. De esta manera, se asocia simbólicamente a la vida orgánica –árboles, bosques y animales–, representando el cosmos en su totalidad. Por ello, las piedras, al igual que la naturaleza misma –compuesta de lo orgánico y lo inorgánico–, se convierten en lugares sagrados, simbolizados en el altar. Todo este proceso está asociado a la *misa*, que da origen a la dicotomía o al binario mediante su asociación

con una unidad andrógina, metafóricamente expresada en la combinación neutralizada del formato bicolor. A su vez, esta se relaciona con el simbolismo de los colores rojo y blanco, hembra y macho, que los comuneros andinos denominan filosóficamente *misa*.

Los dos colores representativos, rojo y blanco, se manifiestan de manera particularmente evidente en los *mullus* (conchas marinas), sobre todo en la variedad *Spondylus* que los arqueólogos han encontrado a menudo en excavaciones de antiguas ofrendas incas. Don Salvador Serrano, curandero, poseía dos *Spondylus* en su atado ritual y nos indicó que uno representaba lo femenino y el otro lo masculino. Durante el período colonial, los españoles prohibieron que las llamas transportaran los *mullus*, al advertir la importancia ritual de este molusco. Sin embargo, los *ayllus* necesitaban continuar con sus prácticas rituales y, al no contar con *mullus*, recurrieron a la sustitución por otras conchas marinas que tenían características similares. Desde entonces, los *ayllus* comenzaron a utilizar conchas de abanico que presentaban dos colores en contraste – blanco y rosa o rosado–. En la actualidad, estas conchas pueden encontrarse en el mercado de San Pedro, en Cusco, en los puestos de vendedoras de plantas curativas y de *despachos*.

El *enqaychu*, utilizado por los pastores andinos y conocido bajo diversos nombres o apelativos – *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi* y *estrella*–, ¿podría simbolizar la *wak'a*, tal como la denomina el padre Pablo Joseph de Arriaga? El término *qonopa*, con el que los pastores de hoy designan a la alpaca lítica, ya aparece mencionado por Arriaga, quien señala literalmente: “pero haré una breve suma y diré como testigo de vista las huacas, hechiceros, *conopas* y otras cosas de idolatría que se han hallado en los pueblos que visitó el doctor Hernando de Abendaño” (23).

Es muy probable que el término haya subsistido en la memoria colectiva de los *ayllus* contemporáneos y que se utilice precisamente para designar figurillas zoomorfas o fitomorfas. Lo relevante, en este caso, es que el sacerdote cronista las denomina *wak'a*. Al continuar con la información proporcionada por Arriaga, este dice lo siguiente: “Otras huacas hay móviles, que son las ordinarias, y las que van nombradas en cada pueblo, que se les han quitado y quemado. De ordinario son de piedra, y las más veces sin figura ninguna; otras tienen diversas figuras de hombres o mujeres, y a algunas de estas *huacas* dice que son hijos o mujeres de otras *huacas*; otras tienen figuras de animales” (30-31). El jesuita Arriaga, al informar sobre su investigación, clasifica a las *wak'as* únicamente en fijas y móviles. Al referirse a aquellas que tienen figuras de animales, con toda seguridad se está refiriendo al *enqaychu*.

Ahora bien, Tomoeda señala que la *illa* (*enqaychu*) “pertenece al mundo subterráneo [...] no desea salir a este mundo” (Tomoeda 149). Una idea semejante aparece en el cronista Cristóbal de Molina ([1574]), quien, al referirse al origen de los primeros *ayllus*, afirma que estos emergieron del interior de la tierra a través de los *paqariq* (puertas). Al respecto, dice: “salían de cerros, cuevas y árboles... escapándose y procedido de aquellos lugares, en memoria del primero que de allí salió, ponían ídolos de piedra, dándoles el nombre a cada *huaca* que ellos entendían y había tenido aquel de quien se jactaban proceder” (10). Los ídolos de piedra a los que hace mención Molina simbolizan la estirpe del *ayllu* y garantizan su continuidad en la tierra. De esta perspectiva puede entenderse la mentalidad andina en torno al *enqaychu*. “La figura *illa* que desea permanecer en el mundo subterráneo y el uso de su fuerza, aunque tienen diferentes maneras de expresarse, aparecía

en la fiesta de Patricio” (Tomoeda 149). La *misa q’epi*, lugar donde siempre está el *enqaychu*, simboliza precisamente ese mundo sobrenatural al que pertenece; representa el mundo subterráneo. Los pastores actuales siempre enfatizan que las alpacas pertenecen al *Ukhu Pacha* (el mundo de abajo) y, para que permanezcan entre los seres humanos, es necesario ritualizarlas de manera constante, garantizando así su durabilidad y permanencia en el corral del pastor. “Las *illas* necesitan que se les vele y alimenten, si es que se olvidan sufren hambre y sed y pueden castigar retornando a los animales al *Ukhu Pacha*” (Rozas y Calderón “Los agropastores de Pampallacta” 22).

La piedra labrada en forma de alpaca se transforma en un objeto sobrenatural dotado de gran fuerza (*kallpayoq*), al igual que los ídolos de piedra colocados en la puerta (*paqariq*) de donde emergieron los primeros *ayllus*. Obviamente, estos objetos no pertenecen al mundo de los seres humanos; sin embargo, necesitan ser atendidos mediante el ritual para mantener su fuerza. De lo contrario, se vuelven inactivos e inertes; es decir, pierden su poder en este mundo. Las consecuencias de esta pérdida afectan directamente al rebaño: los animales no se reproducen y son más vulnerables a plagas y enfermedades. Como se ha puntualizado anteriormente, la fuerza (*kallpa*) del *enqaychu* reside en el *enqa*, entendido como principio fecundador de la vida que propicia la multiplicación de los animales en el corral. Solo bajo la influencia del ritual el *enqa* habita la piedra zoomorfa, la cual se convierte, al mismo tiempo, en morada del espíritu divino encarnado en *Wiraqocha*, antigua divinidad andina.

La invocación al *enqa* se realiza a través de las oraciones improvisadas del *sami* o *samincha* (augurios de buena ventura), con el propósito de solicitar la multiplicación del ganado, en este caso de las alpacas. De esta manera, la piedra adquiere un carácter semejante al de una piedra beatífica, es decir, una piedra sagrada. Se sabe que el ritual reproduce simbólicamente el acto de la creación a través de la confluencia de fuerzas y de ordenamientos. Las invocaciones nocturnas en los rituales andinos, realizadas por medio del *sami*, sirven para reunir lo disperso, concentrando a los animales procedentes de diferentes *paqariq* en un solo punto: el corral. La intención de los pastores andinos es que el corral se mantenga siempre colmado de animales, a fin de evitar el riesgo de su pérdida total frente a eventuales embates del medio ambiente.

Por todo lo expuesto, los comuneros –en especial los pastores de alpacas de la puna alta– codician tener un *enqaychu*, ya que el significado atribuido a este camélido lítico permite comprender la regulación del comportamiento económico en las comunidades andinas. Según sus creencias, el principio creador de la vida es una fuerza cósmica encarnada en el *enqa*.

La reactivación del *enqaychu* requiere un tiempo determinado. Don Feliciano decidió que dicho proceso debía durar cuatro días y cuatro noches; según él y otros pastores, el *enqaychu* necesita madurar durante ese período (el término ‘madurar’ se emplea aquí de manera metafórica para aludir a la reactivación del *enqa* en el *enqaychu*). Una vez más, esta interpretación expresa el sentido que los propios pastores andinos atribuyen a esta práctica ritual.

De este modo, la escultura zoomórfica –en forma de alpaca– adquiere su propio valor y es portadora del *enqa* (principio generador y vital), el cual es concebido por los pastores como algo real y concreto. La roca,

ya sea zoomórfica o fitomórfica, se transforma así en el principio de la fuerza fecundadora. Es en este contexto que el pastor, con gran seriedad y devoción, nos afirma: “Esta piedra adquiere vida porque tiene *kamaq*, y gracias a ello se produce el aumento de animales en el corral”. Desde esta comprensión, el término *kamaq* se entiende como algo que crea o algo que es creador, es decir, como un principio originario de impulso vital.

Ahora bien, las otras denominaciones del *enqaychu* utilizadas por los pastores –*qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi* y *estrella*– ¿contribuyen a comprender mejor la verdadera dimensión de esta *wak’a* móvil? ¿Es posible identificar conexiones significativas entre estos nombres y epítetos cuando son pronunciados en el acto de la invocación? El uso de estos términos puede entenderse como una manifestación de polisemia, recurso frecuente en el pensamiento religioso andino. Flores Ochoa (“Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi”) asoció estos significados con la fecundidad de las alpacas, aspecto sobre el cual no cabe duda. Esta fecundidad, orientada a la economía, es simbolizada por las expresiones o apelativos mencionados. Por ejemplo, el término *khuya rumi*, cuya traducción literal es ‘piedra deseada o querida’, alude a un objeto ambicionado por los pastores debido a que representa estabilidad económica. A través de este sentimiento, el comunero pastor reconoce y expresa confianza, amor, seguridad y fe en su experiencia espiritual. Cuando se emplea la expresión *qoñi rumi* (piedra caliente), se hace referencia a una ‘piedra con poder’, entendida como capaz de propiciar la fecundidad de los animales y, por ende, de asegurar un corral colmado de alpacas. Por su parte, el término *estrella* se asocia con la buena suerte, la fortuna y el destino del pastor. En muchas ocasiones, la vida de un pastor o de un comunero depende de su suerte, entendida no como un simple azar o casualidad, sino como una condición que puede manifestarse en felicidad o desgracia, abundancia o escasez, vida o muerte (Escalante y Valderrama 1992). En este sentido, el *enqaychu* simboliza la suerte en su expresión y representa una circunstancia favorable para la economía familiar del comunero pastor. El término *qonopa* designa una figura que simboliza a la alpaca u otro animal y que suele presentar un hoyo en la espalda, destinado a la preparación de sahumeros considerados alimento o energía vital para fortalecer el *enqa*. Este término remite directamente al *enqaychu*; de allí que *enqaychus*, *qonopas*, *illas*, *qoñi rumi*, *khuya rumi* y *estrella* tengan sentido para el pastor. Cabe reiterar que el *enqa*, oculto o encarnado en la *qonopa* o *enqaychu*, solo se activa o despierta a través del ritual.

Mediante juegos de palabras, los pastores invocan la acción de la fecundidad, lo fertilizante y la imagen del corral lleno de animales, tal como lo expresan los *samis* durante el ritual; vale decir, el deseo que se invoca en la oración. En este proceso, el pastor andino mentaliza entre el *enqa* y el *enqaychu* como portadores de las fuerzas fecundantes de la naturaleza, simbolizando las relaciones entre macho y hembra dotadas de virtudes místicas.

El comunero pastor propicia la fecundación de las alpacas de su rebaño mediante el uso práctico de símbolos rituales. Entre ellos se encuentra el matrimonio de los animales, denominado *saway* o *irpa saway* (acción de unir en matrimonio a una hembra y un macho), así como la escenificación del apareamiento de las alpacas en el corral por parte de la pareja o los dueños del rebaño. Así, el ritual favorece que el *enqaychu* adquiera el poder del *enqa*, con la finalidad de asegurar un corral lleno de alpacas. El sentido del *sami* consiste en invocar a los animales para que regresen al corral, para “que vengan enfilados desde los distintos *paqariq*

que se encuentran dispersos en los Andes”. Cuando el pastor tiene éxito con el ritual, el corral se llena de animales. En consecuencia, el pastor se convierte en un comunero afortunado y feliz.

Según el pastor, estas piedras sagradas –los *enqaychus*– solo adquieren valor en manos de un comunero pastor. En manos ajenas, como las de un mestizo, su poder se ‘enfría’. Al respecto, un comunero de Pampallacta Alta (Calca, Cusco) fundamenta esta posición en torno a su *enqaychu* de la siguiente manera: “El *enqaychu* no tiene valor ni significado en manos de un mestizo o ciudadano, porque ellos no saben ritualizar ni alimentarlo para que el *enqaychu* permanezca siempre activo con el espíritu del *enqa*”. Para que el *enqaychu* se mantenga constantemente activado, debe permanecer en su *misa q’epi*. En tiempos pasados, el lugar de la *misa q’epi* era una hornacina o vano cerrado, situada siempre frente a la puerta de ingreso de la casa –en el interior de la vivienda andina–. Esta hornacina constituía el espacio propio de la *misa q’epi* y, al mismo tiempo, dividía la habitación en dos ámbitos: el espacio donde se ubica el fogón, correspondiente a la mujer, y el dormitorio, donde se encuentra el *kawito* (catre). El espacio central, donde se halla la hornacina –concebida como representación del templo del *Qorikancha*–, corresponde simbólicamente al varón.

En la actualidad, el ritual de culto al *enqaychu* aún se mantiene vigente y no debe ser considerado únicamente como un talismán, tal como lo propone el padre Manya y lo recoge Jorge Flores Ochoa, quien señala que se trataría de un objeto que confiere poder sobrenatural en beneficio de su poseedor (“Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi” 218). La espiritualidad andina resulta, sin embargo, mucho más compleja. El culto tiene como objetivo fundamental propiciar que la tierra circundante –es decir, el medio ambiente– provea alimentos al ser humano. En los Andes, lo sagrado forma parte del cosmos y, dentro de esta concepción, la sexualidad –entendida en su sentido de fecundación– representa una vía de acceso a la fuerza vital y al mundo extraordinario. En este marco, los andinos, en especial los pastores, se unen a las fuerzas fecundantes de la naturaleza, con lo que se refleja el cosmos mediante símbolos como el *enqa*, el *enqaychu*, la *gonopa*, la *wak’a*, la *Pachamama* y el *Apu*. Antropólogos como Billie Jean Isbell (“La otra mitad esencial”), Aurelio Carmona (2013)¹⁴, entre otros, sostienen que la tierra, los cerros y la naturaleza misma se encuentran impregnados de símbolos sexuales.

Por último, y recurriendo a la analogía, cabe preguntarse qué relación podría existir entre el término *inca* y *enqa*. Según los cronistas de los siglos XVI y XVII, el inca es concebido como la semilla y el tronco inicial de una generación de familias. Es posible que esta idea se haya conservado en la memoria colectiva de los pastores de hoy, quienes retoman dicha simbología para comprender el *enqa* como principio generador, invocado para propiciar la fertilidad del ganado. Eso es lo que en realidad significa *enqa* y expresa un principio originario que se convierte en naturaleza sagrada, creadora y fecundante.

6. Conclusión

La etnografía presentada sobre el hallazgo de un *enqaychu* en el terreno de cultivo de don Feliciano, en Pampallacta, posee un valor singular debido tanto a su carácter fortuito como a su rareza. En este artículo,

¹⁴ Carmona, al igual que Isbell, sostiene que, dentro de la concepción sobre la naturaleza, “el aspecto geográfico natural se componía de los *orqos* (cerros) y las *pampas* (llanos), el *orqo* era la representación de lo masculino y la *pampa* de lo femenino, los *orqos* siempre eran *hanan* y las *pampas* eran *uray*” (Carmona 27).

se ha analizado el ritual de rehabilitación celebrado en el momento mismo en que esta escultura de piedra fue encontrada por casualidad.

El *enqaychu*, enterrado por mucho tiempo, no había recibido las ofrendas que los comuneros acostumbran realizar en sus rituales. Según la concepción de los *runas* en la comunidad, esta escultura lítica había perdido su fuerza y poder; vale decir, se encontraba en estado de *pasuchska* (sin poder). Al ser sometido al ritual de rehabilitación, las fuerzas y el poder perdidos fueron restablecidos, lo que permitió utilizarlo en la *misa q'epi* e inició su función fecundadora en beneficio del rebaño de don Feliciano.

La *misa q'epi*, en tanto atado ritual o ara portátil, pertenece a un ámbito que articula lo ordinario con lo trascendente y lo sobrenatural. En ella se resguarda el *enqaychu* y todo objeto dotado de valor sobrenatural. Dentro del ritual, como eje central de la celebración, la *misa q'epi* o *señal q'epi* cumple la función de fortalecer el poder del *enqa* como principio generador de vida. Cuando el comunero pastor posee un *enqaychu* o tiene la suerte de encontrar una de estas piedras sagradas –lo que, según su interpretación, responde a su estrella–, se considera que ha nacido con suerte y, por ende, podrá tener una fortuna. Cabe reiterar que ello solo es posible cuando el *enqaychu* es activado mediante el ritual. Por otro lado, los comuneros lo designan con distintos nombres –*qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi* y *estrella*–, mientras que el cronista Pablo Joseph de Arriaga lo denominó *huaca* móvil.

Para los comuneros de Pampallacta, la *misa q'epi* representa la Unidad: un atado ritual en el que lo masculino y lo femenino se disponen en pares. La noción de par remite a una concepción dual que se integra en un símbolo andrógino primordial, puesto que sus elementos corresponden a *china* y *orqo* (hembra y macho). En este sentido, la palabra *misa* adquiere un valor intrínseco, pues expresa la oposición dual simbolizada en los colores blanco y rojo. Se considera que estos dos colores forman un todo indivisible. Al celebrar el ritual de restitución o rehabilitación de la fuerza, el binario –representado por los colores opuestos– entra en acción de manera análoga a los polos de un imán. A través de la interacción de estas dos fuerzas –activo y pasivo, macho y hembra– se produce una neutralización que da origen a un tercer elemento. En este proceso, el oficiante masculino y la *misa q'epi*, de connotación femenina, actúan como artífices de la *kallpa*. La *tercera cosa* creada, según don Feliciano, contiene aspectos de ambos elementos, haciendo que el binario se vuelve manejable.

El *enqa* es una energía generadora de vitalidad que, al penetrar en la escultura del camélido, adquiere fuerza y transforma la piedra inerte –sin acción y rígida– en vida, movimiento y capacidad de intervención en el proceso fecundador de las alpacas del rebaño del pastor. Esta fuerza adquirida debe ser alimentada constantemente con ofrendas y chicha. Es, desde luego, la ambición de un pastor contar con un rebaño numeroso. El *enqaychu*, que representa a una alpaca en piedra, debe mantener siempre activo su *enqa* para concentrar su acción en la fertilidad del ganado. Solo así otorgará suerte y fortuna al esforzado y creyente pastor.

7. Referencias

- AMLQ. *Diccionario: Quechua-Español-Quechua*. Municipalidad del Cusco, 1995.
- Arguedas, José María y Josafat Roel Pineda. “Tres versiones del mito Inkari”. *Ideología Mesiánica del Mundo Andino. Antología de Juan Ossio Acuña*, editado por Ignacio Prado Pastor, 1973, págs. 218-236.
- Arriaga, Pablo Joseph. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, [1621] 1999.
- Bauer, Brian. *El espacio sagrado de los incas: El sistema de ceques del Cuzco*. Centro Bartolomé de Las Casas, 2000.
- Carmona, Aurelio. *La cosmovisión dual de los Inkas*. Ministerio de Cultura del Perú, 2013.
- Cerrón Palomino, Rodolfo. “Los riesgos de una lingüística desmemoriada: a propósito de la etimología de ‘inca’”. *Lexis*, vol. 45. No. 1, 2021, págs. 37-56.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos tradicionales*. Editorial Luis Miracle, 1958.
- Columbus, Kemper. “Madre-padre-criatura: el dios andino transcorriente, Wiracocha”. *Revista Anthropologica*, vol. 13, no. 13, 1995, págs 55-79.
- Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. *Testimonios de los quechuas del siglo XX. Ñuqanchik Runakuna. Nosotros los humanos*. CBC, 1992.
- Flores Ochoa, Jorge. “Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores”. *Journal de la société des américanistes*, vol. 63, 1974, págs. 245-262.
- Flores Ochoa, Jorge. “La missa andina”. *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, editado por Javier Flores y Rafael Varón. IEP, 1997, págs. 715-728.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 2003.
- Guénon, René. *La Gran Tríada*. Edición Obelisco, 1986.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Fondo Editorial UNMSM, [1608] 1989.
- Isbell, Billie Jean. “La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual en los Andes”. *Estudios Andinos*, vol. 5, 1974, págs. 37-56.
- Isbell, Billie Jean. “Parentesco andino y reciprocidad kuyaq: los que nos aman”. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, compilado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer. IEP, 1974, págs. 110-153.
- Leach, Edmund. “Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development”. *Philosophical Transaction of the Royal Society of London*, vol. 251, 1966, págs. 403-408.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Editorial Ciencias Sociales/Instituto del Libro, 1970.
- Manya, Juan Antonio. “Aprenda Quechua con La Prensa”. *La Prensa*, 12 julio 1975, pág. 3.

- Molina, Cristóbal. *Fábula y ritos de los incas*. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, [1574] 1943.
- Palacios Ríos, Félix. “El simbolismo de la casa de los pastores aimara”. *Trabajos presentados al simposio RUR 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual*, editado por Jorge Flores Ochoa. Centro de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas/CEAC, 1990, págs. 63-83.
- Platt, Tristán. “Espejo y maíz: El concepto de yanantin entre los Machas de Bolivia”. *Parentesco y matrimonio en los Andes*, editado por Enrique Mayer y Ralph Bolton. Editorial Horizonte, 2021, págs. 179-216.
- Rössing, Ina. *La mesa blanca kallawayá: Variaciones locales y curaciones del susto*. Los Amigos del Pueblo, 1992.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington y María del Carmen Calderón. “Los agropastores de Pampallacta”. *Trabajos presentados al Simposio Sur 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual*. Centro de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas/CEAC, 1990, págs. 18-26.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington y María del Carmen Calderón. “La renovación: Una interpretación de los rituales de agosto”. *Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*, editado por Luis Millones et al. National Museum of Ethnology, 2000, págs. 317-352.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington. “El concepto de ciclo en dos cuentos andinos”. *The Journal of Intercultural Studies*, no. 22, 1995, págs. 212-225.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington. “El mito y el ritual andino”. *Senri Ethnological Studies*, no. 111, 2022, págs. 19-63.
- Seibold, Katharine. “Oraciones tejidas: Misaq’epi y el despacho a la Pachamama del primero de agosto”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 17. Universidad Nacional de Jujuy, 2001, págs. 445-454.
- Sahlins, Marshall D. *Economía de la edad de piedra*. Akal, 1974.
- Tomoeda, Hiroyasu. *El toro y el cóndor*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013.
- Urton, Gary. “Moieties and Ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Perú”. *Senri Ethnological Studies*, no. 37, 1993, págs. 117-142.
- Valencia Espinoza, Abraham. “Nombres del maíz y su uso ritual por los Kánas”. *Antropología Andina*, no. 3. CEAC, 1979, págs. 75-88.
- Valcárcel, L. E. *Tempestad en los Andes*. Editorial Universo, 1975.
- Zuidema, Reiner Tom. *El sistema de ceques en el Cuzco. La organización social de la capital de los Incas*. Fondo Editorial PUCP, [1964] 1995.