

研究ノート

Research Note

Ideología del *enqaychu*

— 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

Idolatría en los Andes contemporáneos trata sobre un hallazgo insólito de un *enqaychu* (escultura de una alpaca tallada en piedra), en el terreno de cultivo de don Feliciano al momento de barbechar (preparar el terreno para la siembra) en la comunidad de Pampallacta, Calca, Cusco y sobre la celebración de un ritual. El ritual celebrado fue con el objetivo de reactivar la fuerza (*kallpa*) de la figurilla de piedra y convertirse en *enqaychu* para propiciar la fecundación de los animales (alpaca). La celebración del ritual se llevó durante cuatro días y cuatro noches ofreciendo al *Apu* (deidad andina) el *despacho* (ofrenda), coca *k'antu*, chicha y vino. En el ritual para su activación del poder fecundador del *enqaychu*, se asoció con un tejido o manta llamado *misa* que fue confeccionado de dos colores blanco y rojo. Esta dualidad de colores unidas simboliza la *misa q'èpe* (atado ritual). El sufijo *enqa* fue definida como principio generador y vital que con el ritual se logra encarnar en el *enqaychu* para avivar su fuerza vital (*kallpa*). De esa manera, el *enqaychu* que posee el pastor es para invocar la fertilidad del ganado.

Palabras claves

enqa, *enqaychu*, ofrenda, *misa*, atado ritual

Índice

- I Introducción
- II El día del hallazgo de un *enqaychu*
- III Comentario a manera de reflexión
- IV *Misa q'èpe*
- V El *enqaychu*
- VI Conclusión

I Introducción

Para comprender el significado que encierra el *enqaychu*, escultura lítica que representa a una alpaca con la intención de invocar la fertilidad del camélido, es necesario partir de las evidencias empíricas obtenidas (por aquello que llamamos casualidad), de un hallazgo fortuito de una pieza pequeña, una alpaca labrada en piedra, que se encontró en el terreno de cultivo de don Feliciano¹, comunero de Pampallacta.

La comunidad de Pampallacta está ubicada al sur oeste de la ciudad de Calca, en la región *suní* entre los 3600 a 4000 m.s.n.m. Practican una economía mixta, son agricultores y pastores de camélidos y ovinos; productores de papa por excelencia, orgullosos de poseer la variedad de papa *Veruntus*. Según los mitos que ellos cuentan, la tierra que ocupan como comunidad fue heredada de sus antepasados los incas. Se consideran “hijos del Inca Huáscar” y desde allí viene su derecho de propiedad de 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 1990:19-20].

El ritual (*aknana*) celebrado por don Feliciano para activar a esa escultura en piedra dura llamada *enqaychu*, nos servirá de conducto para adentrarnos al pensamiento andino. En primer lugar, debemos ahora poner de relieve al prefijo *enqa*, que según el antropólogo Flores Ochoa, lo define como el “principio generador y vital” [Flores Ochoa 1977:218]. Para Hiroyasu Tomoeda, 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 2013:138-160]. Es obvio que la fuerza del *enqaychu* necesita constantemente ser revitalizado para que su función como propiciador de la fertilidad de los camélidos funcione. “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 1990:22]. En todo caso, el pampallacteño con el ritual activa ese principio básico *enqa* para convertirse en *enqaychu*.

Antes de abordar el estudio sobre el hallazgo del *enqaychu*, conviene definir el ritual, (para nuestro propósito), entenderemos la concentración de fuerzas, y con ella poder generar un orden y una combinación de poderes para activar una acción, un movimiento y un origen. Pensando así, el ritual propicia la fertilidad de los animales para obtener un rebaño con abundantes alpacas. Más allá de que sea el ritual un sistema de significados [Geertz 2003:87-117], Edmund Leach lo ve como “un comportamiento orientado hacia un fin específico... que produce resultados observables en forma estrictamente mecánica. Un comportamiento poderoso en sí mismo, dirigido a evocar el poder de potencias ocultas” [Leach 1966:403].

El objetivo de este pequeño artículo no es otra cosa sino mostrar un ritual aplicado de manera imprevista para reactivar las fuerzas dormidas de una escultura de alpaca labrada en piedra, en otras palabras, volver a ser un *enqaychu*, como principio generador de vida, con el poder suficiente para concentrarse específicamente en la fertilidad de los animales. Desde luego analizaremos el contenido simbólico del atado ritual llamado por los comuneros *misa q'èpe*, en todo caso, el prefijo *misa* es importante por el hecho de significar dos colores opuestos, dicotómicos. Esta posición binaria es el origen de toda acción, aparece en cualquier contraposición de fuerzas [Cirlot 1958]. De esa manera tiene sentido el significado que conlleva la oposición de dos colores que simboliza la *misa q'èpe*.

De por sí el ritual es parte del modo de vida de los comuneros de Pampallacta y en especial de don Feliciano. En el año de 1990 pudimos observar y aprender que el ritual que celebra la gente de la comunidad poseía un conjunto de conceptos, no solo cosmológicos como dice el antropólogo Félix Palacios [1990], sino también una forma económica

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

de producción y organización social en torno a reciprocidades.

Por último, la esposa de don Feliciano nos enumeró uno por uno los nombres que poseía el camélido labrado en piedra: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*. Tal vez cada apelativo que se refiere al *enqaychu* posee un significado sobre su realidad y quizás al traducirlo se la pueda entender en su verdadera dimensión, es decir, lo que realmente simboliza esta escultura.

Lo que debemos hacer es encontrar conexiones significativas al estilo de Claudette Kemper Columbus en los nombres y epítetos que utilizan los pastores al invocar a 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” [Columbus 1995:56]. El *enqaychu* al tener varios otros nombres distintos: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*, cada una de estas palabras o términos genera un pensamiento, y al mismo tiempo, contribuye una idea totalizadora que será su verdadero gran significado, en este caso, el *enqaychu* posee esos atributos que cada palabra le otorga. Por ejemplo, *Estrella* es un término español, para los andinos significa suerte. Pero cuando dicen *illa* se refiere a un mineral afectado por la caída del rayo, atribuyéndole virtudes sagradas, iluminación o rayo de luz. Cuando se refieren a *qonopa* están describiendo al camélido labrado en piedra con un hoyo en la espalda para alimentarle con *pichu wera*. En cambio, *khuya rumi* significa la escultura de piedra que tiene poder y es deseado por los pastores. Con *qoñi rumi* se refieren al poder que tiene el camélido en piedra. Finalmente, *enqa* es una especie de energía vital, generador de vida. El *enqaychu*, engloba toda la idea que le atribuyen porque simboliza la actividad procreadora del ganado en el corral del pastor. Por último, en este artículo procuraremos mostrar cómo la acción de la dicotomía (*misa*) al complementarse y unirse genera un tercer elemento, traducido en la procreación de los animales.

II El día del hallazgo de un *enqaychu*

Viajamos a la comunidad de Pampallacta a visitar a don Feliciano, no precisamente por trabajo de campo etnográfico, sino por la amistad que habíamos construido durante nuestras visitas para observar los rituales que celebró a sus alpacas. Don Feliciano nos hizo recordar que nuestra *suña* (regalo) está esperándonos y cuando deseáramos, podríamos recoger la alpaca que nos designaron por el hecho de haber asistido al ritual. Nos dijo: “vuestra alpaca, está creciendo”. Sabíamos también que para recoger nuestra *suña* debíamos celebrar un pequeño ritual.

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

Era miércoles ocho de abril cuando nos presentamos en su casa de don Feliciano, quien nos esperaba con mucha gentileza para presenciar el trabajo agrícola que iba a realizar en su chacra. Había programado, como lo mencionamos, barbechar su terreno para sembrar papa. En ese momento, el reloj señalaba las siete de la mañana, doña Josefa nos invitó un almuerzo como desayuno y luego partimos con dirección a la chacra la cual estaba cerca de Ankasmarka, un recinto arqueológico del lugar.

Al llegar, nos esperaban don Jacinto hermano de don Feliciano, su consuegro don Angelino y Sebastián, el yerno de don Feliciano, comprometidos con anticipación para barbechar el terreno. Nuestra participación fue casi nula, solo ayudamos a voltear algunos tepes sacados por los trabajadores con la *chakitaqlla* (arado de pie) al roturar el terreno.

A las once de la mañana cuando don Feliciano presionó el pedal de la *chakitaqlla* y la reja penetró a la tierra con facilidad para aflojarla, notó algo extraño que afloró al mover la herramienta y exclamó: “¡qué es esto!”. Todos los participantes nos acercamos curiosos a ver. Don Feliciano al observar que esa cosa extraña era un *enqaychu*, ordenó que no lo tocáramos. Solo nos dedicamos a mirar. Don Juan se acercó para ofrecer chicha a la tierra, a los *Apus* y al *enqaychu* 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* (masticar) coca”. Sebastián nos ofreció coca y con bastante reverencia tomamos cada uno un manojito de esta hoja sagrada. “¡Me devolverán la coca masticada!”, nos ordenó. También nos sirvió chicha a cada uno en dos *keros* (vaso ceremonial).

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'întus* 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 aumentó nuestra curiosidad al escuchar que el *enqaychu* hallado iba a sufrir algo para ser activado y sea útil para el pastor. ¿Qué quiso decir don Feliciano que “el *enqa*” iba a posicionarse en el *enqaychu*? En ese momento no podíamos preguntar para satisfacer nuestra curiosidad, solo debíamos observar y escuchar atentos lo que estaba sucediendo frente a nosotros.

Don Juan, nos aclaró lo que pensábamos y nos dijo: “el *enqaychu* tiene que adquirir su *kamaq*, su poder, su fuerza con lo que vamos a ofrendar *despacho*”.

Empezamos a *chaqchar* (masticar coca) y a preparar con mucha devoción la coca *k'întu* (tres hojas de coca). Don Feliciano abrió el paquete del *despacho* donde muchos elementos pequeños sirven de ofrenda para el Cerro (*Apu*) y la Tierra (*Pachamama*). Comenzamos con la ceremonia de elaborar la ofrenda. Don Feliciano tendió una manta tejida de dos colores blanco crema y rojo sangre y lo llamó *misa*. Y encima de esta *misa*, extendió el papel *despacho*; pero antes dobló el papel en varias formas para figurar líneas que convergían a un punto semejante a las líneas imaginarias de los *seq'ê(s)*² incaicos. Así empezamos poco a poco, con pausas, bebiendo chicha de maíz y masticando coca a preparar el *despacho* (ofrenda). Cada uno alcanzábamos a don Feliciano los *k'întus* de coca que preparamos, y él, levantando cada *k'întu* con sus dos manos en dirección a los cerros y gesticulando un *sami* (oración), que muy poco logramos escuchar, colocó, en el extremo de cada línea figurada en el papel, las tres hojas de coca unidas con una porción de *pichu wera* (cebo del pecho de la alpaca). Repitió lo mismo hasta completar los doce *k'întus* que representaban a los *Apus* invocados por don Feliciano.

En una de las pausas, el cuñado don Nicanor, dirigiéndose a don Feliciano le dijo:

“¡Es tu suerte!, ¡tú estrella! Tienes que hacer bien el *k'întuska* (ritual). Tenemos que saber *akullir* (masticar la coca debidamente escogida para este acto)”.

En silencio, ofreciéndonos *k'întus* de coca, masticamos casi sin hablar. El tiempo pasaba de manera lenta. Nos sirvieron el *chakilli* (fiambre) que se convirtió en la cena de la noche y bebimos chicha y seguíamos *chaqchando* coca.

Cerca de las doce de la noche don Feliciano ordenó llevar la ofrenda *despacho* a su *Pukara Apu* Ankasmarka. Sebastián se apresuró en tener listo lo necesario para ir a ofrendar el *despacho*. Llevó bosta de ganado vacuno, un poco de leña, chicha, un cuartillo de licor de caña de azúcar y coca.

² *Seq'ê* según Tom Zuidema [1994] es una línea imaginaria que convergía en el centro del Cusco (*Qorikancha*). A lo largo de estas líneas, se agrupaban *ayllus* al cuidaban de una *waka*. Al margen que el Cusco está dividido en dos partes, *Hanan Qosqo* la parte alta y *Urin Qosqo* la parte baja, estaba también dividida en cuatro parcialidades o *suyus* delimitados por los cuatro caminos reales o *Qhapaq Ñan* que partían del Cusco. En un radio de más de veinte kilómetros a la redonda de la ciudad y teniendo como núcleo el templo del *Qorikancha*, estaba conformada por más de 350 *wakas* ubicados y unidas a través de *seq'ê*s, líneas o hitos secuenciales. Las *wakas* estaba distribuidas hacia la dirección de los *suyus*: *Chinchaysuyu* tenía 9 *seq'ê(s)* y 85 *wakas*; *Antisuyu* con 9 *seq'ê(s)* y 78 *wakas*; *Qolla suyus* con 9 *seq'ê(s)* y 85 *wakas*; *Qontisuyu* con 14 *seq'ê(s)* 80 *wakas*. Lo importante que estas líneas convergen al sagrado templo del *Qorikancha*.

En un pedregón enorme que se distinguía de los demás por su particular forma, después de haber caminado como dos horas nos detuvimos, era la *Pukara*. Descansamos un momento, y Sebastián nos invitó de nuevo coca y chicha. Masticamos con cuidado la coca para devolverla en bolos al momento de la ofrenda.

Media hora antes de las doce de la noche, Sebastián buscó el lugar donde hacer fuego. Al encontrar el sitio adecuado, hizo una pira y dejó que ardiera bien la bosta y la leña. Calculando la temperatura suficiente del fuego don Feliciano colocó la ofrenda, luego, vertió unas gotas de chicha, licor y vino y nos retiramos inmediatamente.

De vuelta en la chacra de don Feliciano descansamos un momento. Después del descanso, Sebastián volvió a servirnos chicha y coca.

Don Feliciano se acercó al atado ritual (*misa q'èpe*) y de nuevo 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 se hallaba en la tierra donde fue encontrado, y lo puso al centro de la manta *misa*. Luego nos ordenó elaborar *k'ìntus* de coca. Don Feliciano que dirigía el ritual, de nuevo hizo gotear chicha, pero esta vez en cada esquina de la manta y de inmediato también puso *k'ìntus* de coca. Cada *k'ìntu* colocado fue con una invocación, una oración *sami* de protección y agradecimiento al *Apu* y a la Tierra. “Las esquinas debemos proteger bien para que nada malo entre por ella y dejemos que madure el *enqaychu*”, nos dijo don Feliciano.

No se pudo escuchar con claridad la oración que invocó don Feliciano y solo dijo: “*w'èsqasunches k'ùchukunata* (debemos cerrar las esquinas)”. “Por las esquinas entra lo malo”, acotó don Juan.

Volvimos a *akullir* coca y tomar chicha siempre en dos *keros*.

Don Feliciano aclamó: “¡debe madurar!, debe crecer para que reciba al *enqa* y se vuelva *qo'ñi rumi, khuya rumi* (piedra con poder). Por esas razones debemos de cuidar que nada pueda suceder. Tenemos que velar al *enqaychu* estas noches. Alimentarle con coquita, con chichita, con *despachito*”. Después de un silencio volvió a decir don Feliciano: “cuando esté en la *misa q'èpe* el *enqaychu*, seguirá creciendo, madurando”. Ordenó que volvámos a tomar chicha.

Con los *k'ìntus* preparados, don Feliciano reverenció con el acto del *much'aq* (alabar, adorar) pidiendo la fuerza y protección para la activación del *enqasqa* (posición de la fuerza) en el *enqaychu*. Como describimos, las cuatro esquinas de la manta *misa* estaban protegidas por *k'ìntus*, con la finalidad de que nada negativo se pueda infiltrar 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 con coca *k'ìntu*, gotas de chicha, licor, vino, y *pichu wera* al camélido de piedra. Cada dos horas, celebrábamos cada uno, la ceremonia del *sami* del *enqasqa*.

El ritual consistía: por 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* y debíamos decir en voz alta nuestras oraciones de deseos a la divinidad, es decir al *Apu*.

Aquí transcribo el *sami* que nos enseñaron a decir, el cual 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'èpe de todos los pastores. Que vengan la fuerza de los rebaños de alpacas, llamas y ovejas al corral de oro, de plata, a la misa q'èpe. Hay Taytay, eso invoqué.

Lo mismo se hacía con los dos keros de chicha invocando el ritual del *sami*, pidiendo, que las fuerzas de los *Apus* se concentren en el *enqaychu*.

Durante cuatro días y cuatro noches velamos de esa manera con oraciones de deseos y ofrendas de *k'ìntus* de coca al *enqaychu* y a la *misa q'èpe* 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'êpe*. “Ahora iremos a la casa”, nos ordenó y todos obedecimos. El cuñado y el yerno empezaron a tocar la música sacra del *chakiri* en la *wala* (flauta de cuatro orificios) y acompasado con la *tinya* (tambor) de doña Josefa. Bailando al ritmo del *chakiri* nos retiramos.

Cuando llegamos a la casa de don Feliciano, el atado ritual con el *enqaychu* fue colocado en la *santa mesa* (pequeña mesa de madera), que siempre se encuentra debajo de la hornacina que representa al templo del *Qorikancha*. Cabe recalcar, que esta hornacina siempre está ubicada frente a la puerta de entrada de la habitación.

Esa noche, continuamos velando al *enqaychu* que ya pertenecía al atado ritual de don Feliciano. Volvimos a hacer *k'intus* de coca, beber chicha y masticar coca y junto a todos estos actos, invocamos nuestras oraciones de *sami*. Preparamos la ofrenda *despacho* y llevamos de nuevo a la *Pukara* de don Feliciano media hora antes de las cuatro de la madrugada. Sebastián hizo fuego y ofrendamos el *despacho*.

Al retornar a la casa recién pudimos descansar. Luego de unas horas despertamos, y vimos que don Feliciano y doña Josefa se preparaban para retomar el trabajo del barbecho de la chacra interrumpida por el hallazgo fortuito del *enqaychu*.

Cuando nuestro reloj señalaba el medio día, doña Josefa nos trajo “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, nosotros nos despedimos para volver a la ciudad de Cusco.

Cinco años después, volvimos a visitar a don Feliciano, y no estaba en su casa, sino en su *astana* acompañando a la pastora que tenía la responsabilidad del rebaño. Observamos que poseía bastantes alpacas y 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 fue 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, al igual que el *Apu* también lo está. Siempre le ofrendo *despachitos* para que siga madurando mi *enqaychu*.”

III Comentario a manera de reflexión

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

Es obvio que esta piedra encontrada la cual representa a una alpaca no está activa en la plenitud de su fuerza o poder (*kallpa*) para ser generador de fertilidad o fecundación. Esto quiere decir, que esta escultura se encontraba en un estado de *pasuchaska*³. Entonces, ¿cuál es el procedimiento para recuperar la fuerza del *enqaychu* hallado pueda propiciar el crecimiento de un rebaño de alpacas? Sin lugar a duda, esto se logra solo a través de la celebración de un *aknana*⁴ de incorporación de las fuerzas que motiven la fertilidad del ganado. Desde luego, y volvemos a repetir, el *enqaychu* encontrado necesitaba ser tratado con el *aknana* para que vuelva a ser activo, vivo, que, por muchos años, no recibió ninguna clase de ofrenda⁵ (alimento). En todo caso, es necesario mencionar lo que nos dijo don Feliciano al

³ *Pasuchaska* es un término quechua que significa pérdida de poder, sin fuerza, sin capacidad de procrear. La palabra *Pasukuq* significa desafortunado, que pierde la ocasión favorable. El término rebasa también para otras actividades, por ejemplo, en la herramienta de trabajo, o en la honda para cazar animales, pierden la fuerza para lograr sus objetivos, etc.

⁴ *Aknana* en quechua significa rito o ritual.

⁵ Entre los comuneros andinos de los alrededores de la ciudad de Cusco, comentan que las *wakas* prehispánicas sufren hambre (porque ya no se les ofrenda) y son peligrosas para los seres humanos. Por ejemplo, el cerro *Picol* (posiblemente *Pillko* que significa pluma), es la tercera *waka* del primer *seq'e Kayao* [Bauer 2000:104], existe en ella un adoratorio, un manantial que aflora agua cristalina llamado *Pillkupukyu* cerca a la casa, según cuentan los comuneros, era donde vivía Anawarkhi, esposa del Inca Pachakuteq.

respecto: “señor, para que el *enqaychu* tenga vida necesita ser alimentado con *pichu wera*, *coca*, *mullu*⁶, *muqllu*⁷, *chicha*. Con este alimento tiene *kallpa*. Solo se debe saber cómo alimentar para que esté activa su fuerza”.

Podemos decir que el *enqaychu* estuvo escondido muchos años en el subsuelo de la chacra de don Feliciano, apareció para que lo encontrara, según él, como ya fue mencionado, por su suerte, su estrella y siempre la tiene consigo. Sin lugar a duda con el ritual (*aknana*) que celebró don Feliciano durante cuatro días y noches sirvió para reactivar al *enqaychu* que hasta ese momento solo era una piedra inerte representando la figura de una alpaca. En otras palabras, la aparente figurilla volvió a tener fuerza y energía vital que en quechua llamó *kallpa*. Debemos indicar que el *aknana* fue importante.

De manera personal este ritual lo llamaríamos de “rehabilitación” como una estructura simbólica para el antropólogo y que conllevaría a un análisis de las formas culturales de una sociedad ritualista como son los habitantes de Pampallacta. Esta fusión entre creencia y ritual, donde la creencia conlleva a lo que supone una sociedad en relación con su verdad, la somete a la práctica de manera convincente con acciones para lograr sus objetivos. Por ejemplo, uno de los objetivos del ritual es generar las relaciones entre macho y hembra (*yanantin*) para que esta dicotomía o binario se active para la procreación y así, tener animales en el rebaño del comunero.

El ritual que describimos es algo especial, insólito, no se sabe mucho de ello, pero si estamos seguros de su función, que es restablecer la fuerza, el poder que alguna vez lo tuvo el *enqaychu*. Según la opinión de don Juan, el *enqaychu* estaba *pasuchaska*, es decir, perdió su poder por falta de alimento. Para los comuneros el *despacho* es un alimento para las divinidades (*Apu*, *Pachamama*). Sin alimentos las deidades andinas no tienen poder, no se activa. En Bolivia la ofrenda es precisamente llamado plato, vianda o manjar que se sirve al *Apu* y a *Pachamama* [Rössing 1992:36]. 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 2000:319].

El alimento concentrado representa abundancia, y la mesa que reúne abundantes potajes, manifiesta la idea de concentración como una metáfora de Unidad. Por ejemplo, los mitos y cuentos como el de zorro glotón, el del granizo o la de *Inkarri* relatados por los antropólogos manifiestan esta idea. La mesa celestial tendida con potajes en el cielo, obviamente, es una metáfora de la Unidad que se dispersa por causa de un disociador (el zorro) dando origen a las plantas alimenticias en los diferentes pisos ecológicos de los Andes. En el cuento del granizo (hijo de *Pachamama*), considerado ladrón por los comuneros, se encarga de reunir los alimentos dispersos y devolverlos al *taqe* (despensa) de *Pachamama* [Rozas Álvarez 1995]. Los relatos de *Inkarri* que cuenta que su cuerpo fue decapitado y esparcido por todas partes, tiende a juntarse de nuevo, y si logra unirse por completo, (nos contó doña Josefa) resucitará. En la versión de José María Arguedas y Josafat Roel Pinedo sobre el mito de *Inkarri* encontrado en Puquio, Ayacucho, dicen: “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 1973:221].

Los alimentos, la comida, según nuestra posición, implica un sacrificio, es el ciclo muerte-vida, nacimiento y renacimiento. El ritual andino tiene la función de renovar la fuerza vital tanto de las plantas, animales, humanos y deidades que tiende a desgastarse por la acción de la vida. En otras palabras, mantiene el equilibrio del sustento entre la divinidad, sobre todo *Pachamama*, y los seres vivos para abundancia y bonanza de la comida. De allí los comuneros tienen las relaciones con *Pachamama* y los *Apu*. Si no se les ofrenda a las deidades, se rompe el equilibrio y obviamente, genera problemas, caos. Marshall Sahlins [1974] manifestó que la comida hace amistades o enemistades. “...No ofrendar a las deidades implica una serie de complicaciones, en primer lugar, rompería las relaciones entre

Esta *waka* fue olvidada por los comuneros y no la ofrendan, por eso está constantemente hambrienta, y como consecuencia de este olvido, provoca enfermedades y muerte a los varones de su entorno para alimentarse con ellos.

⁶ *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.

⁷ *Muqllu* se refiere a la semilla de coca.

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 2000:324].

IV *Misa q' epe*

Aquí existe un punto crucial, es sobre nuestra percepción de la mentalidad andina. Si bien es cierto que los antropólogos tratan de sugerir modelos de interpretación para ver el mundo circundante de una sociedad ajena a la de él y generalizarlo, nosotros solo veremos un caso particular, el propio modelo mental que los comuneros andinos emplean para ordenar su sociedad y su entorno natural. ¿Cómo se dará ese orden? Lévi-Strauss trató de explicar esta estructura generando ideas o mentalidades abstractas basadas en binarios: la oposición bueno y malo, macho y hembra, endogamia y exogamia, etc. [Lévi-Strauss 1970]. Basados en esta posición binaria, los antropólogos andinistas mostraron el modelo de la dualidad opuesta complementaria [Platt 2021; Isbell 1976; Urton 1993]. Desde luego, este modelo estructuralista se convirtió en un paradigma para mirar el mundo andino.

¿Cómo entender ese dualismo opuesto complementario? ¿Qué significa la palabra complementario? Para contestar a estas preguntas, nos basaremos, solo en el criterio de los propios comuneros y no en lo que dedujeron los antropólogos. Don Feliciano comentó que la naturaleza *pacha* 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 las plantas decimos *orqo* y *china* (hembra y macho) y a los hombres *warmi* y *qari* (mujer y varón)”. Esta forma estructural de pensar de los andinos obviamente rebasa a toda la naturaleza y para ellos, el espacio está organizado, si se quiere notar, de forma sexuada. Podemos decir sin lugar a dudas, que la ideología andina se ha sustentado en este camino. Tristan Platt notó desde un inicio “la oposición hombre/mujer permanece como oposición de las condiciones de reproducción en la familia campesina” [Platt 2021:180]. A partir de esta posición 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” [Platt 2021:193]. Obviamente el cerro (alto) es masculino y la pampa (abajo) es femenino. A estas relaciones sexuales, los macha, escribe Platt, le califican con la palabra *yanantin* a igual que los de Pampallacta.

Inspirado en Tristan Platt, Isbell notó con cierta claridad esta estructura andina y dijo que este proceso se debe a la “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 en 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” [Isbell 1976:37].

Al establecer un sistema binario siguiendo el estructuralismo de Lévi-Strauss [1970], obviamente aclaran para entender el 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 2001:448].

Sin embargo, a este estructuralismo le fue añadido por los antropólogos andinos con el término complementariedad. El antropólogo cusqueño Carmona Cruz se refiere con este término: “la vida y la naturaleza estaban compuestas por dos fuerzas opuestas, pero necesariamente completarías, 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, la prosperidad” [Carmona Cruz 2013:27].

Esta idea se puede entender 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 a *wakcha* (huerfano, pobre), que por no tener su complemento expresa soledad, infertilidad y pobreza” [Carmona Cruz

2013:27]. Sin embargo, la palabra complementariedad viene a ser solo un término más matemático, por ejemplo, “una media naranja se complementa con su otra mitad para formar la unidad”. Pero, esta idea no explica lo que realmente quiere decir la palabra *yanantin* (hembra y macho), solo queda en un binario que forma una unidad. Tenemos cierta claridad en la acción del ritual y la función de la manta *misa*, la de dos colores, obviamente, es un binario, una forma dicotómica de explicar la causa de un orden establecido. Los de Pampallacta, con el ritual de “rehabilitación” provocan la neutralización del binario, y con esto equilibran para la creación de un tercer elemento entre los dos opuestos o polos (los dos colores de la manta *misa*). Cada elemento (color) debe contener algo del binario convirtiéndolo en manejable y aplicable a la vida. En todo caso, el ternario andino, podemos decir sin dudar, esencialmente es un binario neutralizado. El ternario opuesto al binario, es constructivo y genera movimiento, activa la fuerza, la energía vital, en sí es lo que representa el *enqa* en la cultura de los de Pampallacta. Con el ritual se activa esa acción que lo veremos en las páginas que viene.

Pero, antes, debemos entender lo que representa el Uno, como nos explicó don Feliciano, denominado en quechua *Huklla*, que también quiere decir Unidad, no siempre es permanente, sino 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”. Luego nos explicó en su propia lógica, que la Unidad no podía dividirse ni fragmentarse, ni siquiera alterarse, ni destruirse, es eterno. “A esto que estoy hablando, es un principio, un fundamento, lo que llamamos nosotros *teqsi*. El universo, *teqsimuyu* o *pachamuyu* es indestructible. También, en la *pacha*, en su interior, está presente el par *orgo chinantin*, macho y hembra. Solo así las cosas se reproducen.”

Si nos atrevemos a deducir el comentario de don Feliciano sobre la idea que tiene de la unidad y comprenderlo bien, en primer lugar, *pacha* (mundo, tierra) es la naturaleza. La naturaleza es concebida por los comuneros en pares. Ahora lo que hay que comprender bien, que los de Pampallacta siempre mencionan que la *pacha* (simbolizado en Wiraqocha) es unidad y origen de vida. Don Feliciano argumenta mejor esta idea diciéndonos: “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. Pero la interacción del par (*yanantin*), en su manifestación genera una tercera cosa como ya lo dijimos, que Katharine Seibold [2001] sospecha en un triadismo.

El ejemplo más claro del triadismo es el *k'antu* de coca; las tres hojas de coca simbolizan muchas cosas, pero sobre todo a la familia, no solo humano, sino también rebasa a los animales y plantas. La dualidad y el ternario es necesariamente, al propio tiempo, la naturaleza. Entonces, la función del *aknana* (ritual) es precisamente activar esa polarización del Ser o Unidad principal, donde se produce toda manifestación.

El ritual que presenciamos sobre el hallazgo del *enqaychu* en la chacra de don Feliciano, fue, sin lugar a dudas, que su intención era reactivar la fuerza o *kallpa* (poder) de esta pequeña escultura (posiblemente inca) que estuvo, según el criterio de los comuneros, inactivo por mucho tiempo.

Ahora bien, el ritual andino tiene su mayor acción con la *misa q'èpe* (representación de la Unidad). En primer lugar, es un atado que reúne elementos consagrado según las creencias de los comuneros (los elementos que contiene el atado están en un orden de emparejamiento *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 1997:719]. Los elementos que contienen como las conchas marinas, figurillas, fetos de camélidos, retazos de orejas de sus animales, piedras naturales, imanes, etc., constituyen esta ara portátil. “En cualquier de los casos, la *mesa q'èpe* es usado como altar y lo que expresa como mundo subterráneo no cambia” [Tomoeda 2013:141]. La *misa q'èpe* como ara portátil dentro de la práctica religiosa, está envestido de *enqa*, es decir, está preñada de símbolos sexuales, del espíritu de la fecundación, de la propiciación, para poseer una *señal q'èpe* o atado ritual y desde luego, tener un rebaño. El comunero pastor que tiene de propiedad un *enqaychu* o tuvo la suerte de haber encontrado una de estas piedras sagradas, (según ellos su estrella), es porque ese hombre, nació con suerte, entonces podrá tener una fortuna. Reitero que solo esto

sucedirá cuando lo active con el *aknana*.

En primer lugar, el ara portátil *misa q'èpe* tiene connotación femenina en el mundo andino. Es el varón quien posee y transporta este atado sagrado al corral designado como templo para la ritualización del *uywa ch'uyay* (ritual de fecundación). Con el Patrón (oficiante) durante la celebración del ritual frente a la *misa q'èpe* se concentran como pares de contrarios, como un binario natural, con la intención de generar una tercera fuerza⁸.

En el pensamiento andino, comentado por don Feliciano y reiteramos en decir, las cosas que se hallan en la naturaleza siempre son duales, por esas razones, su organización social se basa en las relaciones de pares. A estos pares los llaman *masa*. *Masa* es un compañero, amigo, o cónyuge. Y con el término *yana* llaman a su novio o novia. Este tipo de relación dual o dicotomía binaria nos aclara poder entender mejor el pensamiento andino como lo que dijo don Feliciano: “un *Apu* tiene dos fuerzas al mismo tiempo, lo llamamos *lloq'è* (su lado izquierdo) y *pañ* (su lado derecho). También son al mismo tiempo macho y hembra⁹. Estas dos fuerzas juntas, señores, es lo que viene a ser el *Apu*. Su fuerza hace crecer nuestro corral de animales”.

El término *misa*, escrito por algunos antropólogos como “*mesa*”, “*missa*”, son sonidos no familiarizados y muchas veces mal escuchados por la pronunciación del informante en su idioma nativo. El término aparece en el diccionario de Diego González Holguín cuando escribe la palabra *missa*, *missani*, *missacuni*, pareciera que tiene un sentido del ritual de la misa cristiana. Sin embargo, cuando escribe *missiani*, *missiacuni*, se refiere a ganar al juego o apuesta, venturoso en el juego [González Holguín 1989]. Pero cuando se refiere González Holguín [1989] a *missa sara*, expresa con claridad un maíz de dos colores o *missa* cualquier cosa de dos colores. El cronista, el padre Pablo Joseph de Arriaga escribe también el mismo concepto del maíz de dos colores en su crónica: “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 1999:38]. Hay que añadir además aquí el estudio del antropólogo cusqueño Abraham Valencia Espinoza acerca de los nombres de maíz y su uso ritual. Pues bien, él define la *misa sara* de la siguiente manera: “son mazorcas en la 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 bicolors compuestas de color rojo y blanco. También se le llama *gori qollqi sara*, porque dicen que representan el oro y la plata” [Valencia Espinoza 1979:79]. Lo importante es la combinación de los dos colores en cualquier objeto como, por ejemplo, los *wayrurus* (fruto de una planta arbustiva de la familia de las verbenáceas), rojo y negro simbolizan lo mismo.

Según explicaron los antropólogos, el término quechua *misa*, se refieren, sin ninguna duda, a dos colores opuestos. “*Missa* se aplica a otros objetos que tienen mitades de diferentes colores” [Flores Ochoa 1997:720]. 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 2013:141].

Pero, ¿qué expresan los comuneros andinos con la oposición de los colores en la palabra *misa*? Es muy importante explicar en el pensamiento andino las polaridades como ya lo mencionamos páginas arriba. Pues bien, a estos colores unidos en uno solo, los comuneros andinos lo simbolizan con el término *misa* (bicolor), es decir dos

⁸ Los antropólogos andinistas encuentran en el *yanantin* una relación entre *Apu* y *Pachamama* según sus datos etnográficos. Por ejemplo, Billie Jean Isbell sostiene que el agua de riego es el semen del *Wamani* (*Apu*) que fecundará a *Pachamama* [Isbell 1974]. Tristan Platt dice casi lo mismo, sobre las relaciones entre lo alto (cerro) masculino y lo abajo (pampa) femenino. Sin embargo, los datos de campo obtenido por nosotros dicen algo muy distinto. Son más bien los humanos que encuentran un estado de *yanantin* con las deidades. Los varones yogan (término del antiguo español que significa coito) con la tierra y las mujeres con el *Apu*. Luis Valcárcel en su libro *Tempestad en los Andes* escribe con mucha claridad lo dicho: “Después del *intiwata*, cuando el Padre Sol ha surgido detrás del *Apu* Ausangati, los trabajadores yogan con la tierra. Perfumes de fecundación impregnan la brisa matinal” [Valcárcel 1975:33].

⁹ Existen *Apus* con nombre femenino, por ejemplo, *Mama Simona*, *Pukara Pantilliclla*, etc. La Tierra también tiene su lado masculino *Pacha tierra*. Lo que nos hace dudar es sobre la asociación *yanantin* de ambas deidades andinas [Rozas Álvarez 2022]. Los datos etnográficos explican las relaciones sexuales entre humanos y deidades.

colores alternados que pueden ser blanco y negro o blanco y rojo sangre. El significado subyacente de esta oposición de colores, polarizadas aserciones o cualidades, genera un tercer elemento cuando sucede el fenómeno de la combinación al unirse. Es decir, una acción y reacción recíproca. Esto es precisamente la idea de *misa*, concepto quechua para la fecundación, procreación y abundancia en la concepción del pensamiento andino. “Todo dualismo es necesariamente, al propio tiempo, naturalismo” [Guénon 1986:23].

La manta, mencionada por Tomoeda dice textualmente que: “nunca he visto una *misa q'èpe* de dos colores; sin embargo, hay varios casos de pedazos de tela unidos con los tejidos en sentidos distintos” [Tomoeda 2013:141]. Se debe señalar, que la *misa q'èpe* es la manta o los pedazos de tela unidos en sentidos contrarios lo que simboliza a la *misa q'èpe* (manta o tela de dos colores).

La *misa q'èpe* como atado ritual o ara portátil, se expresa en el simbolismo de lo ordinario y lo trascendente, lo natural y lo sobrenatural. El mismo hecho de guardar al *enqaychu* en la *misa q'èpe* o *señal q'èpe*, expresa el simbolismo de la fuerza vital activada a la que se puede celebrar y se puede integrar ritualmente, para captar su procedimiento y activación mágico. El hecho de que don Feliciano veló durante cuatro días en el lugar donde se halló al *enqaychu*, es precisamente sobre una manta *misa*, con el objetivo que la posición binaria de sus dos colores de la *misa* lo convierta en energía numen, es decir, en la fuerza, movimiento, voluntad como le corresponde a una *waka* móvil calificada por Arriaga [1999]. En el simbolismo andino la *misa* puede proporcionar fertilidad porque tiene una fuerza que proporciona vida. Al mismo tiempo don Feliciano nos explicó, que la unión o línea que separa a los dos colores es llamado en quechua *suyu*, y es el que tiene la fuerza. Nos expresó enfatizando en quechua su concepto con las palabras quechua *kallpa suyuntin* (línea con fuerza).

Definida la *misa q'èpe* como un altar portátil, el ritual de rehabilitación del *enqaychu* se desarrolla encima y al centro de la manta *misa*. Don Feliciano, nos explicó después, que la manta *misa* simboliza también renovación. El centro de la misma manta, señalándonos con su dedo, dijo que es una señal, un punto de referencia cuyo nombre viene a ser *qosqo*. Esta forma de explicarnos manifiesta la manera de su cosmología, muy particular en la cultura andina. “*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 lo que se extiende los objetos sagrados” [Flores Ochoa 1997:726].

V El *enqaychu*

Añadiendo esta parte propiamente cosmológica, la tradición andina de los de Pampallacta ponen bastante énfasis como capital importante al *enqaychu*. Desde luego, para comprender mejor la posición de esta estructura simbólica, deberíamos, primero, entender lo que en realidad significa el *enqaychu*.

El *enqaychu* representado y traducido como un ícono en la figura de alpaca en roca o piedra zoomórfica, es atribuido a posiciones del principio de la fuerza fecundadora. Esta manera de dar significado a la fuerza vital (*kallpanpaq*) y su efecto energético constituye un fundamento importante sobre la necesidad de activar la energía del numen, es decir, la fuerza, el movimiento y la voluntad.

Desde el momento que vimos la figurilla de piedra zoomorfa en el centro de la manta *misa* que velábamos durante el ritual que duró cuatro días, se nos vino la pregunta: ¿qué significa esta escultura zoomórfica para los comuneros o pastores alto andinos? Flores Ochoa nos dice algo sobre el prefijo *enqa* y volvemos a enfatizar: “es un principio generador y vital” [Flores Ochoa 1977:218]. Más bien, sin lugar a duda, nosotros podemos decir que la palabra *enqa*, es la fuerza o energía que posee para la rehabilitación del *enqaychu*, que, sin el ritual obviamente, sería solo 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 le entiende como el favor

de lo sobrenatural, concedido porque el individuo tiene un comportamiento adecuado” [Flores Ochoa 1977:726]. ¿Cómo se logra obtener la fuerza (*kallpa*) suficiente para poseer poder y tener un rebaño que rebalse de alpacas u otros animales en el corral que se traduce en el *sami*? El primer procedimiento que un pastor debe de realizar es ritualizar con un fin concreto, el de activar las fuerzas oponentes del binario simbolizado en la palabra quechua *misa*. Esta activación debe realizarse en un equilibrio significativo para obtener o crear un tercer elemento entre la interacción de los binarios. De manera metafórica, los polos unidos representan la acción del principio fecundante que simboliza el *enqa* convirtiéndolo en manejable y aplicable a la vida.

Los pastores de hoy dicen: “la piedra labrada o no labrada adquiere vida solo cuando es sometida al ritual de activación para despertar su *kallpa* (fuerza) que estuvo *pasuchaska* (inactivo)”. Como podemos recordar el *enqaychu* que halló don Feliciano en su terreno de cultivo, era una alpaca tallada en piedra. Para entender a esta figura lítica, le preguntamos a don Feliciano sobre la importancia que ellos tienen sobre la piedra, en especial del *enqaychu* que estaba labrado en piedra. La respuesta fue directa, nos dijo que la durabilidad del *enqaychu* se vuelve inmortal, e indestructible. Desde ese momento la piedra por su durabilidad, inmortalidad e indestructibilidad simboliza la estabilidad de lo supremo. Con el ritual, se convierte de la vida estática a la vida semejante a la de un organismo, es decir despierta a la vida con conciencia y de esa manera se asocia simbólicamente a la vida orgánica igual a los árboles, bosques, y animales, representando al cosmos en su totalidad. De allí que las piedras se convierten igual que la misma naturaleza compuesta de lo orgánico e inorgánico en lugares sagrados simbolizados por el altar. Todo está asociado a la *misa* que da nacimiento a la dicotomía o a lo binario, por la asociación a la unidad andrógina metafóricamente coligado a la combinación neutralizada del formato bicolor, y al mismo tiempo se asocia al simbolismo rojo y blanco, hembra y macho que los comuneros andinos, de manera filosófica denominan “*misa*”.

Los dos colores representativos rojo y blanco, se hallan en los *mullus* (concha marina) bastante claros, sobre todo en la variedad spondylus que los arqueólogos encontraron en las excavaciones de las antiguas ofrendas incas. Don Salvador Serrano, curandero, poseía dos spondylus en su atado ritual y nos dijo que eran hembra y macho. Durante la colonia, los españoles prohibieron que las llamas transportaran los *mullus*, porque se dieron cuenta que este molusco era un elemento bastante importante para celebrar los rituales. Pero los *ayllus* necesitaban ritualizar, y al no contar con los *mullus*, tuvieron que remplazar con otra concha marina que debería ser bastante semejante. Desde entonces, los *ayllus* utilizaron las conchas de abanico con los dos colores en contraste blanco y rosa o rosado. En la actualidad se la puede encontrar en el mercado de San Pedro, en Cusco, en la sección de las vendedoras de plantas curativas y de *despachos*.

El *enqaychu* utilizado por los pastores andinos con sus diversos nombres o apelativos: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*, ¿simbolizará a la *waka*, así denominado por el padre Pablo Joseph Arriaga? El término *qonopa* como los pastores de hoy denominan a la alpaca lítica, aparece en Arriaga que literalmente dice: “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” [Arriaga 1999:23].

Posible que el término ha subsistido en la memoria colectiva de los *ayllus* contemporáneos para utilizarlo precisamente en las figurillas zoomorfas o fitomorfas. Lo importante es que el cronista le denomina *waka*. Continuando con la información de Arriaga, también nos 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” [Arriaga 1999:30-31]. El cronista Arriaga para dar el informe de su investigación solo los clasifico en fijas y móviles a las *wakas*. Al decir otras tienen figura de animales, con toda seguridad se está refiriendo al *enqaychu*.

Ahora bien, Tomoeda dice que la *illa* (*enqaychu*) “pertenece al mundo subterráneo... no desea salir a este mundo” [Tomoeda 2013:149]. Algo semejante menciona el cronista Cristóbal de Molina refiriéndose que los primeros *ayllus*

salieron del interior de la tierra a través de los *paqariq* (puerta). En todo caso lo que dice es lo siguiente: “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 jactaba proceder” [Cristóbal de Molina 1943:10]. Los ídolos de piedra que hace mención Molina, simbolizan a la estirpe del *ayllu* para su continuidad en la tierra. Así entenderemos la mentalidad andina sobre el *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 2013:149]. La *misa q'èpe*, lugar donde siempre está el *enqaychu*, simboliza ese mundo sobrenatural al que pertenece. Representa al mundo subterráneo [Tomoeda 2013]. Los pastores actuales siempre nos recalcan que las alpacas pertenecen al *Ukhu Pacha* (el mundo de abajo). Para permanecer entre los hombres necesita permanentemente ser ritualizado para 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 1990:22].

La piedra labrada como alpaca se convierte en un objeto sobrenatural con fuerza (*kallpayoq*), al igual que los ídolos de piedra colocados en la puerta (*paqariq*) de donde salieron los primeros *ayllus*, obviamente, no pertenecen al mundo de los hombres. Pero necesitan ser atendidos con el ritual para mantener su fuerza, si no, se vuelven inactivos, inertes, es decir pierden su poder en este mundo. Las consecuencias afectan al rebaño, los animales no se reproducen, son atacados por las plagas y enfermedades. Recordemos lo dicho anteriormente, la fuerza (*kallpa*) del *enqaychu* es el *enqa*, como principio fecundador de vida, y así, propicia la multiplicación de los animales en el corral. Solo bajo la influencia del ritual el *enqa* vivirá en la piedra zoomorfa, y al mismo tiempo se convierte en la morada del espíritu divino encarnado en Wiraqocha (divinidad andina que viene desde tiempos prehispánicos).

La invocación al *enqa* se realiza a través de las oraciones improvisadas del *sami* o *samincha* (augurios de buena ventura) y pedir la multiplicación, en este caso, de las alpacas. De esa manera se convierte en algo así como una piedra beatífica (piedra sagrada). Se sabe que el ritual reproduce la creación por medio de la confluencia de fuerzas y ordenaciones. Las invocaciones nocturnas en los rituales andinos por medio del *sami*, sirven para reunir lo disperso concentrando a los animales de diferentes *paqariq* en un solo punto, es decir en el corral. La intención de los pastores andinos es, que el corral siempre rebase de animales para evitar el riesgo de su pérdida total por algún embate del medio ambiente.

Por todo lo dicho, los comuneros, en especial los pastores de alpacas de la puna alta codician tener un *enqaychu*, porque el valor que tienen sobre este camélido lítico, clarifica la idea sobre la regulación del comportamiento económico de los comuneros andinos. Según su creencia, el autor de la vida, es la fuerza cósmica plasmada en el *enqa*.

Es necesario tomar un tiempo para la reactivación del *enqaychu*; don Feliciano decidió que debía ser por cuatro días y cuatro noches, según él y otros pastores, el *enqaychu* debe de madurar durante ese tiempo (madurar es un término metafórico para la reactivación del *enqa* en el *enqaychu*). Una vez más, esta interpretación explica su significado como lo que creen los pastores andinos.

De esa manera la escultura zoomórfica (alpaca) genera su propio valor y es poseedora del *enqa*, (principio generador y vital) que viene a ser algo real y concreto para los pastores. La roca, la piedra zoomórfica o fitomórfica se convierte en el principio de la fuerza fecundadora. Es cuando el pastor, con mucha seriedad y devoción nos dice: “que esta piedra adquiere vida porque tiene *kamaq* para producir el aumento de animales en el corral”. Entendiendo así que el término *kamaq* significa: algo que crea o algo que es creador, es decir, como un principio de impulso original de la vida.

Ahora bien, las otras denominaciones del *enqaychu* utilizadas por los pastores: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*, ¿son términos que ayudan a conocer mejor el significado que encierra su verdadera dimensión sobre esta *waka* movable?, ¿se puede encontrar conexiones significativas en los nombres y epítetos cuando lo mencionan al momento de invocarlos? El uso de estos términos obviamente se les puede distinguir como una forma polisémica

frecuentemente utilizado por el hombre andino en caso de significado religioso. Flores Ochoa [1977] asoció el significado con la fecundidad de las alpacas, del cual no hay ninguna duda. Tal vez la fecundidad orientada a la economía es simbolizada por las expresiones o apelativos mencionados, por ejemplo, la palabra *khuya rumi* que en su expresión literal se traduce como una piedra deseada, querida y ambicionada por los pastores porque significa estabilidad económica. Con estos sentimientos el comunero pastor reconoce y manifiesta la confianza, el amor, la seguridad y fe en su experiencia espiritual. Cuando pronuncian *qoñi rumi*, piedra caliente, están queriendo decir “piedra con poder”. Entendida con poder para propiciar la fecundidad de los animales y así tener un corral que rebase de alpacas. En cambio, la palabra estrella, término en español, se le atribuye a la buena suerte, a la fortuna y al mismo tiempo al destino del pastor. La vida de un pastor o de un comunero depende muchas veces de su suerte. En todo caso, la suerte no es un simple azar o casualidad, puede ser felicidad o desgracia, abundancia o escasez, la vida o la muerte [Escalante y Valderrama 1992]. Pero, el *enqaychu* simboliza la suerte en su expresión, representa una circunstancia favorable para la economía familiar del comunero pastor. *Qonopa* es una figura que simboliza a la alpaca o cualquier otro animal y se la describe con un hoyo en la espalda para preparar los sahumeros que significan alimento o energía vital para que el *enqa* se fortifique. Este término es el mismo que describe al *enqaychu*, de allí que los *enqaychus*, *qonopas*, *illas*, *qoñi rumi*, *khuya rumi*, *estrella*, tienen sentido para el pastor. Sin dejar de recalcar que el *enqa* que se encuentra oculto o encarnado en la *qonopa* o *enqaychu*, solo se activa o despierta a través del ritual.

Con los juegos de palabras los pastores invocan la acción de la fecundidad, lo fertilizante, el corral lleno de animales, como lo expresan los *samis* en el ritual, vale decir, el deseo que se invoca en la oración. En el cual el pastor andino mentaliza entre *enqa* y el *enqaychu* las fuerzas fecundantes de la naturaleza, simbolizando las relaciones entre macho y hembra con virtudes místicas.

El comunero pastor propiciará la fecundación de las alpacas en su rebaño empleando de manera práctica los símbolos, por ejemplo, el matrimonio de los animales llamado *saway* o *irpa saway* (acción de unir en matrimonio dos animales hembra y macho), también es escenificado el apareamiento de las alpacas en el corral por la pareja o dueños del rebaño. Así, con el ritual se propicia que el *enqaychu* posea el poder del *enqa*, con la finalidad de tener un corral lleno de alpacas. El sentido del *sami* es el de invocar a los animales al corral: “a que vengan enfilados de los distintos *paqariq* que se encuentran dispersos en los Andes”. Cuando el pastor tiene éxito con el ritual, el corral estará rebasando de animales. Entonces el pastor se convierte en un comunero afortunado y feliz.

Según el pastor, estas piedras sagradas *enqaychus* tendrán valor solo en manos de un comunero pastor. En cambio, en manos ajenas, como la de un mestizo, el poder se “enfría”. Aquí tenemos un comentario donde un comunero de Pampallacta (Calca, Cusco), fundamenta esta posición en torno a su *enqaychu*: “El *enqaychu* no tiene valor ni significado en manos de un mestizo o ciudadano, porque ellos no saben ritualizar, ni alimentarle para que siempre esté activo el *enqaychu* con el espíritu del *enqa*”. Para que el *enqaychu* esté constantemente activado debe permanecer en su *misa q'èpe*. En tiempos atrás, el lugar de la *misa q'èpe* era la hornacina o vano cerrado que siempre está situada al frente de la puerta de ingreso de la casa (habitación de la vivienda andina). Esa hornacina antes mencionada, fue siempre el lugar de la *misa q'èpe* y al mismo tiempo divide la habitación en dos espacios: donde está el fogón es el espacio de la mujer y el otro, es el dormitorio donde se encuentra el *kawito* (catre). Pero el espacio del centro, donde se encuentra la hornacina que representa al templo del *Qorikancha* es la del varón.

En estos días todavía se mantiene el ritual para celebrar el culto al *enqaychu*, y no debe ser considerado solo un talismán como propone el Padre Manya y lo menciona Jorge Flores, que al que posee el poder sobrenatural, beneficie a su poseedor [Manya 1975; Flores Ochoa 1977:218]. Es bastante complejo entender la espiritualidad andina. El culto tiene como objetivo, que la tierra que les rodea, es decir el medio ambiente, brinde alimentos al hombre. En los Andes, lo sagrado forma parte del cosmos, y dentro de esta concepción, la sexualidad (en su sentido de fecundación) manifiesta un acceso a la fuerza vital y al mundo extraordinario. Lo que sucede con esta concepción, es que los andinos, en especial los pastores, se unen a las fuerzas fecundantes de la naturaleza, se refleja el cosmos mediante símbolos como el *enqa*,

el *enqaychu*, *qonopa*, *waka*, *Pachamama*, *Apu*. Los antropólogos como Jean Isbell [1974], Aurelio Carmona¹⁰ [2013] y otros, sostienen que la tierra, los cerros o la naturaleza misma, están preñadas de símbolos sexuales.

Por último y jugando con la analogía, ¿qué relación existirá entre el término inca con *enqa*? Según los cronistas el Inca pasa a ser la semilla y el tronco inicial de una generación de familias. Posiblemente fue esta idea que se mantuvo en la memoria colectiva de los pastores de hoy y tomaron esta simbología para el *enqa* como principio generador, que invoca la fertilidad del ganado. Eso es lo que en realidad significa *enqa* y obviamente con este principio se convierte en naturaleza sagrada, originador, creador y fertilizador.

VI Conclusión

La etnografía descrita sobre el hallazgo de un *enqaychu* en el terreno de cultivo de don Feliciano de Pampallacta, por su misma casualidad y rareza, tiene un valor exclusivo. Analizamos el ritual de rehabilitación que se celebró el momento que se la encontró a esta escultura de piedra.

El *enqaychu* enterrado por mucho tiempo no fue alimentado con las ofrendas que los comuneros acostumbran a celebrar en sus rituales. Según el criterio que manejan los *runas*¹¹ en la comunidad, es que esta escultura lítica había perdido su fuerza y poder, vale decir, estaba *pasuchaska* (sin poder). Cuando fue sometido al ritual para rehabilitar las fuerzas y el poder perdido, fue de inmediato recuperado para utilizarlo en la *misa q'èpe* e inicie su función fecundadora a favor del rebaño de don Feliciano.

La *misa q'èpe*, el atado ritual o ara portátil, desde luego, pertenece a un estado trascendente, ordinario, sobrenatural. En ella se guarda al *enqaychu* y todo objeto que tenga un valor sobrenatural. En el ritual como la parte céntrica de la celebración, la *misa q'èpe* o *señal q'èpe* tiene la función de logra fortalecer el poder del *enqa* para su principio generador de vida. Cuando el comunero pastor posee de propiedad un *enqaychu* o tuvo la suerte de haber encontrado una de estas piedras sagradas, según ellos, su estrella, es porque nació con suerte, entonces podrá tener una fortuna. Reiteramos en decir, solo esto sucederá cuando lo active con el ritual. Por otro lado, los comuneros lo califican con distintos nombres: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*. El cronista Pablo Joseph Arriaga lo denominó *Huaca móvil*.

La *misa q'èpe* representa para los de Pampallacta la Unidad, es un atado donde lo masculino y femenino van en pares. La idea par es una concepción dual que está unida como un símbolo andrógono primordial, puesto que sus elementos son *china* y *orqo* (hembra y macho). La palabra *misa* va a tener un valor intrínseco, representa la oposición de la dualidad simbolizado 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 (los colores opuestos) entra en acción similares a los polos de un imán. Con la unión de estas dos fuerzas activo, pasivo, macho y hembra se neutralizan creando un tercer elemento entre estos dos. En este caso, el oficiante masculino y la *misa q'èpe* son artífices de la *kallpa*. La tercera cosa creada, según don Feliciano, contiene algo de ambos elementos. El binario se vuelve manejable.

El *enqa* con toda claridad, es una energía que genera la vitalidad que penetrada en la escultura del camélido adquiere fuerza, dando paso de una piedra inerte, sin acción, dura, en vida, acción, movimiento para intervenir en la fuerza fecundadora de la alpaca en el rebaño del pastor. Esa fuerza adquirida debe, al mismo tiempo, de ser alimentado constantemente con ofrendas y chicha. Desde luego, la ambición de un pastor es poseer un rebaño con muchos animales. El *enqaychu* que representa a una alpaca en piedra, siempre debe mantener su *enqa* activa para concentrar específicamente en la fertilidad de los animales.

¹⁰ Carmona a igual que Tistán Platt e Isbell sostiene, al referirse a la concepción sobre la naturaleza, que: “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 2013:27].

¹¹ *Runa* en español significa hombre, persona, gente

Bibliografía

- Arguedas, José María and Josafat Roel Pineda, 1973, Tres versiones del mito Inkari. En *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan Ossio*, pp.218-236, Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima.
- Arriaga, Pablo Joseph, 1999[1621], *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Bauer, Brian, 2000, *El espacio sagrado de los Incas: El sistema de ceques del Cuzco*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- Carmona Cruz, Aurelio, 2013, *La cosmovisión dual de los Inkas*. Ministerio de Cultura, Cusco.
- Cirlot, Juan Eduardo, 1958, *Diccionario de símbolos tradicionales*. Editor Luis Miracle, Barcelona.
- Columbus, Kemper, 1995, Madre-padre-criatura: el dios andino transcorriente, Wiracocha. *Revista Anthropológica*, vol.13, no.13, pp.55-79. DOI: <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199501.003>
- Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama, 1992, *Testimonios de los quechuas del siglo XX. Ñuqanchik Runakuna. Nosotros los humanos*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Flores Ochoa, Jorge, 1977, Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. En *Pastores de puna uywamichiq punarunakuna*, Jorge Flores Ochoa (ed.), pp.211-237, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Estudios de la sociedad rural /5, Lima.
- Flores Ochoa, Jorge, 1997, La missa andina. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza (eds.) , pp.715-728, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- Geertz, Clifford, 2003, *La interpretación de las culturas*. Editorial GEDISA, Barcelona.
- Guénon, René, 1986, *La gran triada*. Edición Obelisco, Barcelona.
- González Holguín, Diego, 1989[1608], *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Editorial de la Universidad, Lima.
- Isbell, Billie Jean, 1974, Parentesco andino y reciprocidad kuyaq: los que nos aman. En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Perú problema 12), Giorgio Alberti y Enrique Mayer (eds.), pp.110-153, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Isbell, Billie Jean, 1976, La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual en los Andes. *Estudios Andinos*, vol. 5, pp.37-56.
- Leach, Edmund, 1966, Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. *Philosophical Transaction of the Royal Society of London*, vol.251, no.772, pp.403-408.
- Lévi-Strauss, Claudio, 1970, *Antropología Estructural*. Editorial Ciencias Sociales, Instituto del Libro, La Habana.
- Manya, Juan Antonio, 1975, Aprenda Quechua con La Prensa. *La Prensa* 12, julio, 3, Lima.
- Molina, Cristóbal, 1943[1574], *Fábula y ritos de los incas*, en las crónicas de los Molinas. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, pp.89-101, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Lima.
- Palacios Ríos, Félix, 1990, El simbolismo de la casa de los pastores aimara. En *Trabajos presentados al simposio Sur 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual*, Jorge Flores Ochoa (coordinador), pp.63-83, Publicación auspiciada por la Comisión Ejecutiva del 46 Congreso Internacional de Americanistas, en colaboración con el Centro de Estudios Andinos Cuzco (CEAC), Qosqo (Cusco).
- Platt, Tristán, 2021, Espejo y maíz: El concepto de yanantin entre los Machas de Bolivia. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), pp.179-216, Editorial Horizonte, Lima.
- Rössing, Ina, 1992, *La mesa blanca kallawayá: Variaciones locales y curaciones del susto*. Editorial “Los Amigos del Pueblo”, Cochabamba.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington, 1995, El concepto de ciclo en dos cuentos andinos. *The Journal of Intercultural Studies*, no.22, pp.212-225.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington, 2022, El mito y el ritual andino. En *Etnografía Andina: Recorrido y Valoración*

- Cultural*, Senri Ethnological Studies, no.111, Yuriko Yagi (ed.), pp.19-63, National Museum of Ethnology, Osaka.
DOI: <https://doi.org/10.15021/00009943>
- Rozas Álvarez, Jesús Washington y María del Carmen Calderón, 1990, Los agropastores de Pampallacta. En *Trabajos presentados al Simposio Sur 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual*, Jorge Flores Ochoa (coordinador), pp.18-26, Publicación auspiciada por la Comisión Ejecutiva del 46 Congreso Internacional de Americanistas, en colaboración con el Centro de Estudios Andinos Cuzco (CEAC), Qosqo (Cusco).
- Rozas Álvarez, Jesús Washington y María del Carmen Calderón, 2000, La renovación: Una interpretación de los rituales de agosto. En *Desde afuera desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*, Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda, Tatsuhiko Fujii (eds.), pp.317-352, National Museum of Ethnology, Osaka.
- Seibold, Katharine, 2001, Oraciones tejidas: Misaq'epi y el despacho a la Pachamama del primero de agosto. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Jujuy*, no.17, pp.445-454.
- Sahlins, Marshall, 1974, *Economía de la edad de piedra*. Akal Editor, Madrid.
- Tomoeda, Hiroyasu, 2013, *El toro y el cóndor*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Valencia Espinoza, Abraham, 1979, Nombres del Maíz y su uso ritual por los Kánas. *Antropología Andina*, no.3, pp.75-88.
- Urton, Gary, 1993, Moieties and Ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Perú. En *El Mundo Ceremonial Andino*, Senri ethnological Studies, no. 37, Luis Millones y Yoshio Onuki (eds.), pp.117-142, National Museum of Ethnology, Osaka. DOI: <https://doi.org/10.15021/00003036>
- Valcárcel, Luis Eduardo, 1975, *Tempestad en los Andes*. Editorial Universo S.A., Lima.
- Zuidema, Tom, 1994, *El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los incas*. Con ensayo preliminar. Traducción Ernesto Salazar. FLACSO. Universidad Católica del Perú, Lima.

Accepted : 18/ 3/2023

Published : 20/12/2023

Ideology of *Enqaychu*: Interpretation of a ritual in the contemporary Andes

Jesús Washington ROZAS ÁLVAREZ

SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO NATIONAL UNIVERSITY

María del Carmen CALDERÓN GARCÍA

SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO NATIONAL UNIVERSITY

key words : Andean vital energy, Alpaca stone idol, offering, opposite colors, Ritual pack

Idolatry in the contemporary Andes is about an unusual discovery of an *enqaychu* (sculpture of an alpaca carved in stone), in the farmland of Don Feliciano at the time of fallowing (preparing the ground for planting) in the community of Pampallacta, Calca, Cusco and the celebration of a ritual. The ritual celebrated was with the aim of reactivating the strength (*kallpa*) of the stone figurine and becoming *enqaychu* and promoting the fertilization of animals (alpaca). The celebration of the ritual took place for four days and four nights offering the *Apu* (Andean deity) the *despacho* (offering), coca *k'intu*, chicha and wine. In the ritual for its activation of the fertilizing power of *enqaychu*, it was associated with a fabric or blanket called *misa* that was made of two colors white and red. This duality of united colors symbolizes the *misa q'epe* (atado ritual). The suffix *enqa* was defined as a generating and vital principle that with the ritual is achieved to incarnate in the *enqaychu* to enliven its vital force (*kallpa*). That way, the *enqaychu* that the shepherd possesses is to invoke the fertility of the cattle.